

Consideraciones Sobre la Acción Cristiana en el Mundo

LUIS GARCÍA SAN MIGUEL

Lo religioso y lo profano. El tema que abordamos presupone una distinción entre dos esferas: la de lo "religioso" y la de lo "profano". Es una distinción de contornos un tanto difusos pero que está presupuesta por la práctica cotidiana del hombre religioso y admitida también por la gran mayoría de los teólogos.

La esfera de lo "religioso" parece abarcar todo lo que pone al hombre en relación con Dios. Esta relación puede ser de diversa índole: oración, obediencia a los dictados de la Divinidad, sacrificio, etc. Externamente se manifiesta en la actuación de las iglesias, que la encauzan y controlan. La zona de lo "profano" comprende todo lo que el hombre hace "de tejas para abajo", en cuanto ser meramente mundano. Externamente se manifiesta esta actividad en la actuación de numerosas instituciones: el Estado, los partidos, las universidades, etc. La existencia de las dos esferas parece haber sido reconocida por el mismo Cristo, cuando pronunció su famosa frase: "dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César".¹

Ahora bien, es preciso advertir que la *distinción* entre las dos zonas no supone *separación*. Entre ambas pueden existir, y han existido siempre de hecho, ciertas *relaciones*. Por lo general las iglesias pretenden influir, más o menos indirectamente, en los asuntos profanos. A esto responden los preceptos religiosos referentes a la práctica de los negocios, al ejercicio del poder político, etc. En ocasiones se quiere llegar al extremo, suplantando la actividad profana, esto es, convirtiendo todo lo profano en religioso. Ése parece haber sido el caso de ciertas misiones jesuitas en América. El Estado, por su parte, aspira a influir

¹ Ved, sobre esto GULLMAN, O. *El Estado en el Nuevo Testamento*, Madrid, Taurus, 1966.

en la vida de las iglesias, sin duda porque conoce que la gran fuerza social de las mismas puede ser transformable fácilmente en fuerza política. En ocasiones pretende a su vez, llevar esto al límite, convirtiendo la religión en "oficial", en religión de Estado, dependiente por completo del poder político. Pero, excepto en los casos extremos, cada una de las dos potestades reconoce a la otra el derecho a la existencia aunque sólo fuera a título de mal necesario.

En el presente estudio nos proponemos analizar, desde una perspectiva *histórico-sociológica*, las relaciones entre la Iglesia y esa otra realidad que la trasciende y que se suele llamar "mundo". Esto es: pretendemos abstenernos de todo juicio de valor, ateniéndonos a constatar "lo que ocurre", a lo más lo que puede ocurrir, las opciones reales ante las que los hombres se encuentran. Cuando nos referimos a las "teorías" nuestro propósito seguirá siendo el de constatar sin valorar. La referencia a las "teorías" es necesaria porque sin ellas no se entiende la actuación real de las iglesias.

1. *La religión espiritualista*. Son bastantes los que piensan que la religión *debe* permanecer (aunque casi nunca permanezca *de hecho*) al margen de los asuntos mundanos, profanos, constituyéndose en una especie de ghetto en el que los fieles se dediquen únicamente a la obra de su santificación, a través del culto, la oración, etc.

Una de las muestras más características y, probablemente también una de las primeras, de esta postura es la concepción luterana de las relaciones religión-Estado.

Exponiendo la postura de Lutero escribe André Siegfried:

El hombre es natural y esencialmente pecador y es incapaz de merecer la salvación por sus obras; sólo por la fe puede obtener la gracia: Cristo lo ha salvado al obtener para él la misericordia divina. La vida religiosa se convierte así —y esto en Lutero es fundamental— en vida interior, que no reposa sobre las obras o sobre la razón, sino sobre el sentimiento religioso íntimo de cada uno y sobre la inmanencia del Dios trascendente. Si Lutero no hubiera sido el sorprendente temperamento místico que fue, su concepción religiosa no se hubiera desarrollado ciertamente de esa manera ni hasta ese punto.²

² LATREILLE, André y SIEGFRIED, André. *Les forces religieuses et la vie politique*, París, Armand Colin, 1951, p. 172.

Cabría calificar esta postura de estoicismo religioso: como para los estoicos, también para Lutero el mundo obedece a leyes inmanentes que el hombre —en este caso el cristiano— es impotente para cambiar. No cabe más que refugiarse en el fuero íntimo, salvar psicológicamente la libertad, la religiosidad interior.

Desde este punto de partida habría que llegar a la siguiente conclusión: la religión no puede ofrecer criterios para la actuación de los fieles en el mundo. En consecuencia *cualquier* actividad mundana (profesional, cultural, política, etc.) resultará indiferente desde una perspectiva religiosa. Pero Lutero, impulsado por las circunstancias, no llegó a extraer estas consecuencias que estaban implícitas en su postura. Siegfried lo explica de este modo:

Los campesinos interpretan espontáneamente la reforma, no sólo como una liberación religiosa, sino también como algo que comporta y autoriza una revuelta social. Asustado por estas consecuencias no previstas ni queridas por él, Lutero recurre a los príncipes en cuanto detentadores de la fuerza a la vez que cristianos más esclarecidos, para restablecer el orden. De este modo, se ve llevado, circunstancialmente, a establecer una concepción político-religiosa de los derechos y deberes del creyente respecto del Estado. . . Sobre la tierra es el príncipe el encargado por Dios de mantener el Estado, el que ha recibido el derecho de manejar la espada, conforme a reglas que no derivan necesariamente de la moral.³

De esta manera abandona Lutero su idea de una religiosidad puramente interior en favor de una religiosidad que ofrece criterios para la actuación del cristiano en el mundo. Pero había allí un germen que iba a ser desarrollado posteriormente, depurándolo de sus implicaciones “mundanas”. En el pensamiento católico actual encontramos ejemplos muy claros.

Uno de ellos es el del catolicismo progresista francés, tendencia integrada por católicos que colaboran políticamente con el partido comunista. En una obra ya bastante antigua pero que guarda toda su actualidad encontramos el testimonio de uno de estos católicos: André Mandouze.

Para Mandouze la famosa frase “dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César” significa que cristianismo y comunismo, aunque en la práctica se salgan de sus límites,

³ *Id.*, p. 174.

Tendrían mucho que ganar si ocuparan totalmente su dominio propio y, al mismo tiempo, si se abstuvieran de penetrar, por poco que fuera, en el terreno del vecino. . . Tener las promesas de la vida eterna no implica que se tenga la llave de los problemas de la vida presente. . . Por esencia lo espiritual pertenece, en legítimo derecho, al marxismo. . . La religión es, ante todo, una mística de los fines.⁴

Por esta razón añade Mandouze que los cristianos a que se refiere no han encontrado en lo espiritual razones suficientes “para determinar por sí solas una opción política precisa”, lo que les lleva a “aplicar en política normas estrictamente políticas”.

Si extendemos a todo lo “profano” lo que este autor dice de lo político (lo que no parece ilegítimo puesto que, como luego veremos, esto último no es más que un caso particular de aquello) nos encontramos ante una concepción de lo religioso que lleva a sus últimas consecuencias aquella inspiración originaria que hemos visto en Lutero: una religión *totalmente* desvinculada de los problemas del mundo, en los que se encuentra incompetente para entrar. Esto no significa —nótese bien— que estos problemas mundanos hayan de quedar sin solución. Significa simplemente que esa solución no puede provenir de la religión, sino que habrá que encontrarla con criterios puramente humanos. Esto es lo que viene a significar la frase “aplicar en política normas estrictamente políticas”: que en el mundo el hombre habrá de actuar como hombre y no como hijo de Dios. Esto implica un reconocimiento terminante de la autonomía de lo profano.

Desde estos presupuestos se explica la postura, política de los progresistas. Su progresismo no proviene de fuente cristiana, no son “progresistas en cuanto cristianos”, como dirá el mismo Mandouze⁵ sino en cuanto hombres que actúan en política, un terreno en el que el cristianismo no tiene nada qué decir.

Es curioso, y al mismo tiempo ejemplar, que en un hombre de mentalidad política radicalmente opuesta a la Mandouze encontremos una concepción semejante de la religiosidad: en otro lugar de la misma obra escribe el conservador Daniel Viley lo siguiente:

Aquí (en el terreno político) la fe no tiene nada qué decir. Puesto que ésta no tiene un lenguaje común con el de las tribunas públicas el

⁴ *Les chrétiens et la politique*. Editions du temps présent, Paris, 1948, pp. 54-5.

⁵ *Id.* p. 59.

cristiano no tiene, en cuanto tal, ninguna razón *a priori* para adoptar o rechazar ninguna opinión política. La primera exigencia de su fidelidad es que no vaya a hacer que se extravíe en las querellas de este mundo un mensaje que las trasciende. Toda política que pretende ser extraída de la Santa Escritura es, al menos en eso, contraria a la Sagrada Escritura. Siempre y cuando los vincule a juicios históricos y sociológicos serios el cristiano es libre en sus opiniones políticas. Y no se ve en principio qué regla, qué límite, qué orientación podría imponerle su fe en este terreno.⁶

Y desde aquí llega a consecuencias muy semejantes a las de Mandouze: ni siquiera ante la opción comunista tendría que retroceder, en principio, el cristiano:

Quizás lo disuadirían consideraciones de prudencia práctica (a causa de los peligros que la venida del comunismo pudiera hacer correr —incluso momentáneamente— a la Iglesia) o de disciplina pastoral (pues corresponde, a veces, a los pastores guiar la razón de los fieles incluso en las cuestiones que sólo son del dominio de esta última). Pero sin duda en ningún caso se le podría reprochar ninguna inconsecuencia doctrinal. ¡Y qué bello testimonio, siempre que fuera humilde y sincero, se aportaría de esta manera a la trascendencia de nuestra fe.⁷

En España encontramos posturas bastante semejantes a las anteriores. Hace ya algunos años escribía Aranguren, refiriéndose a los partidos confesionales, que constituyen “un grave inconveniente puesto que la Iglesia se ve así comprometida en una política, como todas, falible. Por eso parece mejor que la religión y la política no se sigan confundiendo”. Y refiriéndose luego a la conciencia social de los católicos añade:

Naturalmente no se trata de preconizar un *catolicismo socialista* que, desde el punto de vista eclesial, tendría los mismos inconvenientes del anterior *catolicismo democrático*, sino de que los católicos que así lo sientan puedan comprometerse libremente, por sí mismos, en una gran empresa de reforma social. De este modo la Iglesia en cuanto tal, liberada de toda clase de hipotecas políticas se convertirá en lo que debe ser, el auténtico hogar de *todos* los fieles, cualquiera que fuese su actitud respecto de las cuestiones temporales.⁸

Para todos estos autores, como vemos, la religión estrecharía grandemente su campo de acción. Cabe preguntarse, entonces, a qué quedaría reducida. Probablemente a *alguna* de estas

⁶ *Id.*, p. 127.

⁷ *Id.*, p. 128.

⁸ *La juventud europea y otros ensayos*, Seix Barral, Barcelona, 1961, pp. 85-7.

cosas: a) a la oración, entendiendo esta expresión en sentido amplio. El cristiano llevaría a Dios en su corazón, como en el tiempo de las catacumbas. Sería una religión interiorizada; b) a una serie de actos de culto externo. La religión se concentraría en una especie de catacumbas al aire libre, que serían las iglesias, lugares destinados a la comunicación con la Divinidad, especie de islotes en medio de un mundo totalmente descristianizado; c) a una serie de reglas de moral privada, relativas a la conducta del cristiano en el trabajo, en el matrimonio, etc. Pero este último punto ya es más discutible pues no se ve bien cómo sea posible cumplir ciertas reglas morales —aun de carácter privado— sin intervenir en el ámbito de lo profano. Piénsese, sin ir más lejos, en el precepto del amor al prójimo.

Preguntémonos ahora brevemente por las consecuencias prácticas de esta concepción de lo religioso. Naturalmente, como estas ideas no se han puesto en práctica casi nunca —puesto que las Iglesias, de una manera o de otra han “intervenido en el mundo” — empezamos a movernos en el terreno de las *conjeturas*, esto es, de lo que ocurriría si estas ideas llegaran a implantarse.

Nos parece que una Iglesia desvinculada de los compromisos mundanos viviría con mayor *pureza* el mensaje evangélico, pues los compromisos obligan a “mancharse las manos”; una Iglesia que participa en las instituciones, maneja dinero, enseña, regenta hospitales, es inevitablemente una Iglesia expuesta a la impureza.

Creemos también que la Iglesia desvinculada deberá incrementar su sentido *ecuménico*: una Iglesia “desvinculada” puede presentarse como la casa de todos, donde todos tendrán cabida cualquiera que sean sus convicciones y acción “mundanas”. Realizaría con ello su ideal universalista, quizás por primera vez en la historia, pues la iglesia ha sido hasta ahora, quiérase o no, la Iglesia de los blancos, de los ricos, etc., pero no verdaderamente la Iglesia de todos los hombres.

Ahora bien, supongamos que la Iglesia ya ha abierto las puertas a todos. ¿Bastará con eso para que entren en ella? No siempre que se invita se acepta la invitación. *Hay motivos para pensar que una Iglesia desvinculada carecería de fuerza para atraer masivamente a los fieles.* No podría utilizar ninguna palanca “mundana” (universidades, partidos políticos, etcétera) como

plataforma de su acción apostólica. Se presentaría ante los hombres, pura y abierta a todos, pero sin otra cosa que ofrecer que su mensaje salvífico, renunciando voluntariamente a cualquier presión indirecta para "forzar" las adscripciones. Sería hipócrita pretender que las Iglesias nunca han empleado medios "indirectos" en su acción proselitista. Son muchos los cristianos que reconocen la existencia de esos procedimientos indirectos y que no encuentran en ellos nada que reprocharse:

La Iglesia católica —escribe Leclercq— . . . Tiene una tradición que cuenta de tal modo con la influencia del medio que sorprende no hayan sido los católicos los inventores de la sociología. . . ¿Cuál es la idea general que preside a la creación de las órdenes religiosas sino la preocupación por formar un medio favorable al desarrollo de la santidad? . . . Y el encarnizamiento con que la Iglesia ha defendido la escuela católica durante todo el siglo XIX y la defiende aún, la escuela y todas las formas de organización que dan un medio al cristiano ¿no atestiguan su convicción de que el hombre sólo puede ser cristiano cuando está sostenido por el medio? ¿No reposa sobre la misma convicción el esfuerzo de la Iglesia por defender la familia?⁹

Estas frases de Leclercq parecen justificar la duda de que hablamos: acaso una Iglesia que renunciara voluntariamente a cristianizar el ambiente perdería la mayoría de sus fieles. Ya hemos dicho que se trata de meras conjeturas, pero creemos que esta conjetura es verosímil.

Por consiguiente no es aventurado pensar que esa Iglesia desvinculada de que nos hablan Mandouze, Villey, etc., se convertiría de hecho en una Iglesia elitista, minoritaria, integrada por personas muy conscientes de su religiosidad, nada rutinarias pero poco influyentes socialmente. Por supuesto que esta falta de influencia no preocuparía a estos cristianos que sólo quieren imponerse por el convencimiento; pero hemos de ver que no todos están dispuestos a asumir estas consecuencias.

2. *El espiritualismo comprometido.* Entre los defensores de esta segunda postura se encuentra Danielou en *L'oraison problème politique*:

La experiencia muestra —escribe Danielou— que es prácticamente imposible para un cristiano que no sea un militante el perseverar en un

⁹ *Du droit naturel a la sociologie*, Spes, París, 1960, pp. 52-3.

medio que no lo sostiene. ¡Cuántos de los que van a la Iglesia en el pueblo no van en la ciudad! ¿Se hablará de un cristianismo sociológico? ¿Y se dirá que es mejor desembarazarse de esos cristianos? Sería totalmente erróneo. Pues el cristianismo de esos cristianos puede ser auténtico, pero no lo suficientemente personal como para poder manifestarse contra el medio ambiente. Para ser cristianos tienen necesidad de un medio que les ayude. No hay cristianismo de masas sin cristiandad.¹⁰

Se trata, en resumen, de una postura *instrumental*, de que la Iglesia tome posiciones en el mundo para favorecer la difusión de la religión. En la práctica esto revestiría diversas formas: a) creación de una sanción social favorable al cristianismo. Se trataría de lograr que estuviera “bien visto” ser cristiano, b) “negociación” de la fe. Esto ocurre cuando el profesar determinada religión es condición indispensable para “situarse” en la vida, etcétera.

En estas otras formas de cristianización indirecta hay evidentemente mucho de impuro y Danielou es el primero en reconocerlo con toda franqueza; pero hay también, a su juicio, una auténtica religiosidad que se mezcla con aquella impureza como el mineral con la ganga. Y el dilema es, el de elegir entre una religión elitista, pura pero minoritaria y una religión mayoritaria pero impura. Danielou opta por la segunda solución.

En otros cristianos, que coinciden con Danielou en la necesidad de que el cristianismo se “comprometa”, encontramos una *motivación* diferente. Paul Ricoeur escribe, por ejemplo:

Es un pensamiento familiar a los cristianos que la fe no es la emigración hacia un reino extranjero, la retirada al jardín de las emociones dulces y de los buenos sentimientos, sino un nuevo ataque en dirección a lo real, una conversión de las relaciones concretas entre el otro y yo, un culto que se da en el cuerpo y por el cuerpo¹¹ . . . el amor al prójimo es equivalente, semejante, idéntico, al amor de Dios.¹²

Y. G. Hourdin escribe:

El catolicismo es una religión totalitaria. No exige únicamente a sus fieles una adhesión exterior a cierto número de creencias; exige también que el comportamiento total de sus miembros sea determinado en toda la medida de lo posible por los dogmas a que se adhieren. Esto entra-

¹⁰ *L'oraison problème politique*, Arthème Fayard, Paris, 1965, p. 15.

¹¹ *Les chrétiens et la politique*, p. 82.

¹² *Id.*, p. 84.

ña la existencia de una moral cristiana social. El católico no puede comportarse en la vida pública del mismo modo que otro cualquiera.¹³

Estos párrafos parecen traslucir una postura diferente a la que hemos encontrado en Danielou. Ya no se trata de instrumentalizar al mundo al servicio de la religión, sino, probablemente, de ponerse al servicio del mundo para favorecer la promoción, en él, de los valores propiamente humanos. De esta manera la religión participaría en el combate contra el hambre, la miseria, la opresión, la injusticia, etc., centra todos esos males que el hombre debería combatir aunque Dios no existiera. Se trata de una motivación *humanista*.

Son muchos los cristianos que aceptan esta motivación, puesto que, aparte de su actividad espiritual, quieren ser uno de tantos a colaborar en la solución de los problemas del mundo y no sólo porque de ese modo van a "atraer" fieles a su confesión, sino porque viven dramáticamente esos problemas y se sienten llamados por su religión a resolverlos. Nótese bien: esta postura es diferente de la del cristiano progresista que hemos encontrado más arriba. Éste también colabora en la solución de los problemas mundanos, pero no lo hace en cuanto cristiano pues, en cuanto tal, se declara incompetente para tomar iniciativas "temporales". En cambio, los cristianos a que ahora nos referimos intervienen en el mundo, en cuanto cristianos, en cuanto hombres que responden a las exigencias de su fe y que encuentra en ella criterios para guiar su actuación en el mundo.

Así pues, cabe distinguir claramente la motivación instrumental de la humanista. Por supuesto, no son incompatibles y, en la práctica, es probable que ambas coincidan en la misma persona: se interviene en el mundo para ayudar al hombre y para atraerlo al camino de la fe.

Ahora bien, estos autores a que acabamos de referirnos no se contraponen tan radicalmente a los defensores de la religiosidad "pura" como pudiera parecer a primera vista. Casi todos piensan que el "compromiso" no agota la religiosidad, esto es, que la religión no se reduce a mera actividad mundana. Al lado del compromiso temporal, o quizás por encima de éste, se encuentra la relación "vertical", personalísima y directa, entre el cristiano y Dios. Así Danielou escribe:

¹³ *Id.*, p. 104.

La política y la religión son dos realidades que no estamos habituados a considerar en relación mutua. Sin embargo, si he elegido este título (*La oración como problema político*) ha sido muy conscientemente puesto que me ha parecido esencial el marcar, de una manera quizás un poco provocativa, que entre el dominio del hombre interior y el de la civilización no puede haber separado radical, que hay un diálogo entre la oración y la política, que una y otra son necesarias y, en cierto modo, complementarias.¹⁴

3. *El compromiso radical.* Pero hay algunos que, situándose en el extremo opuesto a los defensores de la religiosidad "pura", quieren reducirla a un simple compromiso temporal. Todo lo que en la religión pudiera haber de relación trascendente con la Divinidad desaparece o adquiere un aspecto "mundano". De esta manera la religión queda casi convertida en mera ética o, acaso, en filosofía política.

Uno de los ejemplos más claros de esta postura es el del obispo anglicano Robinson, el famoso autor de *Honestos para con Dios*. Robinson, siguiendo a Bultmann, Bonhöffer y Tillich, se opone a las concepciones teológicas que sitúan a Dios demasiado lejos del hombre, "arriba" o "afuera", en una especie de *terra incógnita*. Para Robinson, Dios no está lejos del hombre sino en su interior, en el fondo de su ser: "No encontramos a Dios retirándonos del mundo para llevar una vida religiosa; al contrario, lo encontramos a través de una solicitud hacia el otro considerado hasta sus últimas profundidades. Dios, dice Mac Murray es el fondo personal de todas nuestras experiencias".¹⁵ Y algo antes: "Dios, el incondicionado, sólo se encuentra en, con y bajo las relaciones condicionadas de esta vida, pues es su profundidad y su sentido último".¹⁶ O bien: "*Dios, la verdad final, la realidad última en lo profundo de las cosas es el amor*".¹⁷

Desde este punto de partida todas las prácticas religiosas, como la oración y la comunión adquieren un sentido nuevo. La comunión es el lugar "donde lo común y lo comunal entran en contacto con el más allá, con lo trascendente que está en ellos, con ellos, bajo ellos".¹⁸ La oración, "vista a través del misterio

¹⁴ *Ob. cit.*, p. 42.

¹⁵ ROBINSON, John A. T. *Dieu sans Dieu* (Honest to God). Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1964, p. 82.

¹⁶ *Id.*, p. 81.

¹⁷ *Id.*, p. 61.

¹⁸ *Id.*, p. 114.

de la Encarnación. . . debe ser *definida* en términos que impliquen encontrar a Dios a través del mundo, en vez de retirarse del mundo para esperar a Dios".¹⁹

Así se sitúa Robinson en los antípodas del catolicismo progresista. El cristianismo no es un mensaje de retirada del mundo sino de penetración en el mundo, en la vida cotidiana de los hombres.

Entre estas tres interpretaciones del hecho religioso será preciso elegir. Nosotros no vamos a hacerlo, fieles a nuestro propósito inicial. Vamos a limitarnos a analizar las consecuencias que se derivan de las dos últimas posturas, las que precognizan la actuación del cristiano en el mundo, en cuanto cristiano y no simplemente en cuanto ciudadano (prescindiendo conscientemente, de los matices que las diferencian). Esto es: vamos a estudiar el "compromiso" temporal de los cristianos.

4. *Compromiso temporal y compromiso político.* Si el cristiano se decide a intervenir en la "sociedad", ofreciendo criterios *cristianos* para la ordenación de la misma, parece lógico que haga lo mismo con el "Estado", que es uno de los elementos integrantes de aquélla. Lo contrario resultaría inconsecuente.

Pero hay más: como ha escrito Mounier, "si la política no es todo, sí está, sin embargo, en todo".²⁰ En realidad, una vez que se ha adoptado por el compromiso social, no cabe escapar al político. Toda actividad social tiene, quiérase o no, un sentido político, aunque sólo sea *indirecto*. Una observación de la realidad social, por superficial que sea, lo pone de manifiesto: consideramos, por ejemplo, el caso de una orden religiosa dedicada a la enseñanza. Forzosamente esa enseñanza tiene una "orientación definida", destaca ciertos valores y reprueba otros, preconiza cierto modo de entender la vida, exalta el valor ejemplar de ciertas personalidades, etc. Toda esa orientación cultural influye decisivamente sobre la mentalidad política de los educandos. Una investigación empírica pondrá de relieve como las personas que han recibido formación cultural homogénea poseen una mentalidad y comportamiento políticos también homogéneos y coherentes con aquella mentalidad cultural. Los colegios de religiosos suelen ser una cantera de electores con-

¹⁹ *Id.*, p. 127.

²⁰ MOUNIER, E. *Le personalisme*. P. U. F., 1955, p. 126.

servadores. Y estamos hablando de la influencia *indirecta* de la formación cultural sobre la política. Pero este no es el caso más frecuente. Generalmente la mentalidad política es inculcada *explícitamente* en la enseñanza.

Esto puede decirse de cualquier actividad o, simplemente, declaración doctrinal en materias temporales: una legitimación de la propiedad, pongamos por caso, constituye un evidente apoyo moral a las fuerzas políticas conservadoras.

A veces no se percibe esta implicación de lo "social" con lo "político" porque se posee un criterio muy restringido de esto último: se piensa que sólo desarrolla una actividad política quien desempeña un cargo público. Pero es evidente que no es esa la única manera de hacer política: quien presta su apoyo a alguna de las fuerzas (generalmente partidos) que están en el poder o intentan conquistarlo está haciendo política. Si se quiere indirectamente, pero la hace.

En rigor, sólo una religiosidad "desvinculada" podría ser rigurosamente apolítica. Para ello debería de abstenerse de formular cualquier toma de postura, o de realizar cualquier actividad que implicara un compromiso temporal: no podría pronunciarse sobre la propiedad privada, el modo de ejercer la enseñanza, el control de las lecturas, etc., pues, como hemos visto, todo ello tendría repercusiones políticas evidentes. El compromiso del cristiano con el "mundo", con la sociedad, es un compromiso global, que incluye necesariamente el compromiso político, con el "Estado".

La mayor parte de los cristianos son conscientes de ello y adoptan explícitamente un compromiso político determinado. Pero, como veremos inmediatamente, hay cristianos que pretenden disociar lo "social" de lo "político", comprometerse social pero no políticamente.

5. *Las opciones políticas del cristiano.* Estas opciones políticas, basadas en la religión, son fundamentalmente las siguientes:

a) *El pseudoapolicismo.* Acabamos de decir que muchos cristianos se presentan como apolíticos, sin dejar de ejercer actividades temporales. En el fondo es casi imposible encontrar alguien que se diga apolítico y que no esté politizado. Pues si se examina empíricamente el comportamiento práctico de estas

personas se descubrirá que todas ellas poseen simpatías políticas definidas y coherentes y que, a la hora de enfrentarse con un conflicto serio, toman posturas terminantes. Generalmente el *apoliticismo es la ideología de la mentalidad política conservadora*.

Los cristianos no constituyen una excepción a esta regla. Muchos sacerdotes que proclaman: "la Iglesia no hace política"!, se suben al púlpito y legitiman, *en nombre de la religión*, la actividad de determinados grupos o partidos, votan en las elecciones y hasta hacen la guerra enrolados en un bando político. En general este apoliticismo aparente encubre una mentalidad y actividad política reaccionarias: simpatía por las formas autocráticas de gobierno, por las diferencias de clase, la falta de respeto a la conciencia individual, etc.

En muchas ocasiones estos "apolíticos" son conscientes de su juego, que no es más que una manera de disfrutar de las ventajas del poder eludiendo sus inconvenientes. Pero el "apolítico" no siempre es un hipócrita consciente. Hay casos de lo que pudiéramos llamar *falsa conciencia*: el cristiano que hace política cree realmente no hacerla. Esto resulta siempre sorprendente y es realmente difícil "desmontar" en sus piezas componentes este tipo de mentalidad. A título de hipótesis formularíamos las siguientes explicaciones:

- 1) El pseudoapoliticismo responde a la concepción de la política a que nos hemos referido más atrás: se cree no hacer política simplemente porque no se ocupan cargos "oficiales".
- 2) A veces los cristianos se consideran apolíticos simplemente porque su *propósito último* no es de índole temporal sino espiritual. Hay quien ocupa un ministerio y pretende no estar haciendo política sino apostolado, aunque sea evidente que este ministro no es menos ministro que los demás, que sólo quieren disfrutar de su cargo.
- 3) La vocación universalista del cristianismo puede ser fuente de pseudoapoliticismo. El cristiano percibe la contradicción existente entre esta vocación y el compromiso político. Éste es siempre parcial (se toma postura *por* un partido o *por* otro y *frente* a los demás) por lo que, al adoptarlo,

se pierde la posibilidad de abrir las puertas a todos: una Iglesia comprometida políticamente difícilmente podrá ser la iglesia de todos los hombres. Como el universalismo es un postulado fundamental de las religiones, el cristiano tiende a encubrir inconscientemente los compromisos que pudieran ponerlo en peligro.

- 4) A veces se distingue artificialmente entre Iglesia y eclesiásticos. La Iglesia se afirma, no hace política, eso es cosa de los eclesiásticos. Dejando a un lado la legitimidad de la distinción, es evidente que cuando se habla del compromiso político de los cristianos se piensa en los hombres de carne y hueso y no en una entidad impersonal que fuera distinta de ellos.

Sean o no ciertas estas hipótesis, parece claro lo siguiente: el apoliticismo de estos cristianos no sólo es inconsecuente porque contradice sus declaraciones con sus actos, sino que lo es también en el plano de las declaraciones: a la vez que se proclama apolítico formula explícitamente tomas de postura en favor de fuerzas políticas determinadas.

Como, según hemos dicho, tanto las de postura como la actividad práctica de estos cristianos, son de carácter conservador, cabría incluirlos en uno de los dos grupos a que nos referimos inmediatamente. Son el sector "inconfesado" del cristianismo aristocratista y del fascista.

b) *Cristiano-fascismo*. Entendemos por fascismo aquí la dictadura capitalista. En cuanto dictatorial, el fascismo no reconoce las libertades políticas fundamentales (de pensamiento, de expresión, reunión, etc.). En cuanto capitalista mantiene la división de la sociedad en clases.

Bajo el manto del apoliticismo, o sin rodeos, son bastantes los cristianos que legitiman, en nombre de su religión, este sistema político. Incluso alguna de las condenas que se han formulado contra el mismo se referían más bien a ciertas modalidades del ejercicio del poder que a la estructura del mismo. El cristiano-fascismo admite y legitima, sobre todo, lo que es postulado ideológico y la norma de conducta política del fascismo: el intento de suprimir la lucha de clases sin suprimir las clases. Lo cual, como bien sabido, equivale a mantener una estructura

de dominación impidiendo, a la vez, que los dominados intenten alterarla.

En cierto modo este cristianismo-fascismo es el heredero del viejo cristianismo comprometido con la sociedad del antiguo régimen: el absolutismo monárquico.

c) *Este cristiano-aristocratismo* no tiene posibilidades de alcanzar su ideal: la vuelta a la sociedad del antiguo régimen: monarquía absoluta, fuerte implicación de la Iglesia con el Estado, lo que permite a aquélla controlar la vida intelectual, etc. A pesar de eso ha sido, hasta hace poco, el ideal religioso-político de buen número de cristianos. Aún subsisten muchos ejemplos elocuentes de ese viejo espíritu, pero, en conjunto pertenece al pasado. En el siglo XIX, puede considerarse como postura predominante. Refiriéndose a Francia, escribe, por ejemplo H. Guillemin:

El vizconde (Chateaubriand), que era embajador ante la Santa Sede deploraba la actitud de numerosos miembros del clero tan violentamente hostiles a las pocas instituciones liberales permitidas por la monarquía que —la piedad— ha podido pregonar que el catolicismo era incompatible con el establecimiento de las libertades públicas y que existía una guerra a muerte entre la Carta y los sacerdotes. (Y el Soberano Pontífice aprobaba dolorosamente al viejo René; audiencia del 2 de febrero de 1829).²¹

En España encontramos, claro es, numerosísimos ejemplos: “Para Hervás (escribe Maravall) nunca se había hallado en mejor estado el pueblo francés que en vísperas de la Revolución”. Años después, para el padre Vélez —su obra se publica en 1818— no había mayor felicidad que la de que España toda gozaba antes de las reformas constitucionales de 1812. La decisión real de anular estas y cuantas obras de carácter económico, político y religioso se habían decretado en Cádiz, bastó para restablecer la paz y el feliz estado del pueblo: —“A tan sabia disposición debemos todo el bien que disfrutamos—, comenta el padre Vélez”.²² La historia posterior nos ofrece numerosos ejemplos semejantes.

La idea que está en la base de estas actitudes políticas, como también de las cristiano-fascistas, pudiera resumirse así:

²¹ *Les chrétiens et la politique*, p. 15.

²² *En comentarios universitarios a la Pacem in Terris*, Tecnos, Madrid, 1964, p. 151.

el cristianismo constituye la verdad absoluta, la única capaz de procurar la salvación del hombre. Permitir la discusión sobre esta verdad equivale a abrir la posibilidad de que muchos hombres se pierdan. Es preciso, por tanto, cerrar la puerta al error, una frase que todos hemos oídos muchas veces. Sólo un poder absolutista será capaz de realizar esta operación; de ahí la simpatía de este sector del catolicismo por la monarquía absoluta y, más tarde por el fascismo. Según Ortí y Lara (citado también por Maravall) la civilización es:

La perfección de la sociedad y esta perfección no consiste en el pleno desarrollo de todas las fuerzas y facultades del ser individual y social, sino determinando la naturaleza y dirección de este desarrollo con relación al fin verdadero... ¿Acaso forman parte de la civilización, que es esencialmente una, las manifestaciones científicas de Kant y de sus discípulos, lo mismo que las obras de Balmes y Liberatore, que las combaten y reducen a vil polvo?²³

d) La actitud política *cristiano-liberal* parte de una base diferente: sin negar la veracidad intrínseca de la religión cristiana, cree que lo importante es el *modo* como los hombres acepten esa religiosidad. Si les es impuesta por el poder, la religión se degrada y pierde toda su dignidad. Es preciso que la aceptación del cristianismo sea libre, voluntaria y conscientemente elegida. También la historia nos ofrece ejemplos de esta actitud: en España Castelar, en Francia Montalembert, para citar sólo dos nombres. Este último, a pesar de su reaccionarismo en materia social y del apoyo que prestó a Luis Napoleón Bonaparte, pasa por ser uno de los pioneros del catolicismo liberal.

Actualmente los documentos pontificios han legitimado la libertad de conciencia, de donde muchos católicos extraen la siguiente consecuencia política: la libertad de conciencia sólo es posible dentro de un sistema político que garantice las libertades individuales. Este sistema es democrático-liberal. El padre Dubarle lo ha expresado claramente en estos términos: "no basta con que la constitución establezca la libertad de opinión y de religión *individuales*. Además, es preciso garantizar a las diversas comunidades una posibilidad razonable de organización, presencia y propaganda públicas, una garantía que resulta de la

²³ *Id.*, p. 146.

voluntad de reconocer la libertad ajena. El aparato estatal debe ser neutralizado frente a los privilegios religiosos e ideológicos; las medidas administrativas no deben servir para favorecer o perjudicar una ideología o religión. Además, se exige tolerancia civil e independencia de los partidos políticos".²⁴

Parece, por consiguiente, evidente que si *de veras* se quiere implantar la libertad religiosa será preciso crear las condiciones sociales en que ese derecho puede ejercerse *realmente* y sin falsificaciones. Proclamar la libertad religiosa y defender, a la vez, un sistema dictatorial de gobierno es incurrir en una gran hipocresía: es querer la libertad religiosa, pero, al mismo tiempo, favorecer las condiciones en que esa libertad *no puede realizarse*. Y no se diga que a las Iglesias les basta con proclamar el derecho sin preocuparse por las condiciones de su realización puesto que eso sería... no querer la libertad religiosa.

e) La última opción posible es el *cristianismo-socialista*. Hasta hace bien poco las iglesias se hubieran espantado ante esta opción. Efectivamente la postura de la mayoría de los cristianos ante el llamado "problema social" fue claramente conservadora. El trabajo de Guillemin, en la obra a que varias veces nos hemos referido, constituye un detallado estudio de esta actitud conservadora de los católicos franceses en el siglo XIX. Podemos citar como ejemplo estas palabras del liberal Montalembert:

La enseñanza de la Iglesia puede resumirse en estas dos palabras: abstenerse y respetar; sí, estas dos palabras resumen su acción social y política. Y añade: ¿Cuál es el problema hoy? Inspirar el respeto de la propiedad a los que no son propietarios; hacerles creer en Dios, en el Dios del catecismo, en el Dios que ha dictado el Decálogo y que castiga eternamente a los ladrones.²⁵

Paralelamente a la alianza entre el "trono y el altar", se forma una alianza entre "religión y propiedad".

Hoy día, las cosas han cambiado bastante. Muchos cristianos han tomado conciencia de las implicaciones conservadoras de la religión y comienzan a reaccionar contra ellas. Esto ocurre por dos razones principalmente: porque perciben que el compromiso de los cristianos con uno de los grupos en lucha contribuye poderosamente (casi diríamos necesariamente) a

²⁴ Christentum und marxismus nente, Europa Verlag, Viena, 1966, p. 106.

²⁵ *Les chrétiens et la politique*, p. 28.

alejarse al otro del cristianismo. Esto obliga a plantear en términos más realistas el problema de la universalidad de la religión. Se ve claramente que el recurso de tomar partido por las pretensiones de una de las partes pretendiendo, al mismo tiempo, que la otra "se avenga" y renuncie a sus exigencias es, cuando menos, utópico.

En segundo lugar estiman estos cristianos que, *si la esencia del mensaje es la igualdad y fraternidad universales*, la opción política del cristiano debe ser el *socialismo*, pues sólo esta tendencia parece capaz, aun dentro de sus imperfecciones, de acercarse lo más posible a aquel ideal. Por supuesto este socialismo cristiano no acepta de ningún modo las implicaciones metafísicas del socialismo ateo, lo que, claro está, a la hora de establecer relaciones prácticas con las otras "familias" socialistas constituye un problema delicado.

No obstante, aparecen ya, en nuestra época claras expresiones del socialismo cristiano. Así, por ejemplo, la de los padres franciscanos del equipo "Freres du Monde", que escriben lo siguiente:

Queremos que el cristianismo se introduzca nuevamente en el movimiento real del mundo . . . La caridad nos hace denunciar esta gran impostura de un régimen económico y social que pretende construir la felicidad de los hombres mediante la aceptación de las desigualdades, la conservación de los trabajadores en una condición subalterna y sin esperanzas y la división del mundo en pueblos hartos y pueblos hambrientos. Es al sistema mismo a lo que nosotros apuntamos, al implacable sistema del provecho que no puede dejar de empujar a hombres y pueblos a combatir sin piedad, y que hace, de este modo, del destino del ser humano la irrisoria postura de una lucha de intereses económicos²⁶ . . . En el fondo, pues, llegamos a la opción socialista por motivos misioneros. Por motivos que conciernen al alma de nuestra fe y que ponen en juego toda la teología de la Encarnación. Creemos que se pide a los cristianos de nuestro tiempo que suministren al mundo la prueba de la vitalidad del cristianismo, intentando su encarnación en el seno de nuevas estructuras que se imponen²⁷ . . . Pecaríamos de presuntuosos y de todos modos llegaríamos tarde, si quisiéramos entrar en la grande, pero bastante cerrada *familia socialista*. El socialismo no nos ha esperado para definirse, luchar y realizarse aquí o allá . . . ¿Qué podríamos aportarle que él no sepa ya —a pesar nuestro y, a veces, contra nosotros— desde hace tiempo? Ha de ser una adhesión pura y simple si

²⁶ CHARDONNEL, Domergue, Bonneville, Chaigne, Poirier. *Socialismo y Cristianismo*, Nova Terra, Barcelona, 1966, p. 15.

²⁷ *Id.*, p. 22.

queremos acercarnos a él. Nos espera para la acción, no para las discusiones.²⁸

En España encontramos una postura semejante en González Ruíz:

Una verdadera Iglesia evangélica no puede vincularse estructuralmente a una sociedad de tipo capitalista... el hecho esencial está fuera de discusión: en un punto de partida, los cristianos no solamente tienen el derecho sino el deber de ocupar su puesto en la legítima lucha del proletariado para crear una sociedad donde no sea posible la existencia de un agresor injusto permanente.²⁹

Las opciones políticas cristianas, concebidas, como exigencias de la fe dependen según acabamos de ver, de la idea que el cristiano se forme de su religión: ¿es el cristianismo la verdad absoluta que hay que *imponer* a costa de todo; en un mensaje *de libertad* que sólo quiere adhesiones libres, no impuestas; es un mensaje de *igualdad* y fraternidad entre los hombres? Según sea la respuesta que demos así será nuestra opción política. Ni qué decir tiene que una respuesta eclectica carece de sentido. Un cristianismo de este tipo sería prácticamente inviable y no constituiría una opción política seria. Es preciso tener presente que entre las tres posibilidades se da una real incompatibilidad. Es necesario optar.

Conclusiones. Como se habrá visto, nuestro propósito ha sido sobre todo, demostrar la contradicción interna de una postura religiosa que pretende actuar en el mundo sin hacer política y hacer política planeada sobre los grupos. Sólo quedan dos opciones posibles, no contradictorias: el cristianismo "desvinculado", que se niega a intervenir en los asuntos del mundo y el cristianismo "comprometido", que acepta la lucha con todas sus consecuencias.

Ahora bien, una consideración sociológica de las relaciones cristianismo-mundo no debe quedarse aquí. Pues, en efecto, si nos limitamos a presentar las dos opciones dejamos en suspenso una cuestión importante: la de cuál de las dos opciones es más "real", esto es, tiene más posibilidades de conseguir la adhesión de los cristianos.

Las diversas opciones, consideradas desde este punto de vista, no son equivalentes.

²⁸ *Id.*, p. 10.

²⁹ "El cristianismo y la revolución", en Cuadernos del *Ruedo ibérico*, febrero-marzo, 1967, pp. 8 y 13.

El cristianismo “desvinculado” es, por el momento, una aspiración de grupos minoritarios que ha sido objeto de formulaciones teóricas, pero que en muy escasa medida ha inspirado la actuación práctica de los cristianos en el mundo.

Por el momento (más adelante nos preguntaremos por el futuro) el cristianismo, lo confiese o no (esto importa poco) se ha comprometido en el mundo, ha optado. En ello han influido decisivamente:

a) *El espíritu evangelizador*. Los cristianos siempre han practicado esa especie de “aritmética de la salvación” que consiste en lograr que el mayor número posible de personas practiquen la religión. Muy rara vez han estado dispuestos a admitir, ni siquiera a plantearse el problema, de si la cristianización *actual* puede quizás producir una descristianización a largo plazo. La postura en que dogmáticamente se sitúan es la siguiente: cristianización actual y futura. *No puede* haber incompatibilidad y, si la hubiera, habría que resolverla a toda costa. Tampoco se plantean el problema de si la cristianización masiva se logra a través de una impurificación de la fe. De hecho siempre se ha elegido la fe masiva aunque fuera impura, más bien que la pureza minoritaria.

b) *La condición social de las iglesias lo que viene a ser la otra cara de su espíritu evangélico*. Éstas, aparte su misión trascendente, son grupos sociales que, como todo grupo, están sometidas a la inexorable ley de la supervivencia y el aumento de poder. Inevitablemente buscan los apoyos “mundanos” que refuercen su posición: la alianza con el poder político y con el económico. Por eso parece contradictoria la postura de algunos cristianos que, por una parte, quieren una iglesia “comprometida”, que ofrezca criterios de actuación en el mundo a sus fieles y, por otra, no quieren emplear medios “mundanos” en su acción política. Parecería más lógico que el compromiso de la Iglesia fuera radical y, si adoptara una causa política, pusiera los medios para hacerla triunfar.

Consideradas las cosas desde esta perspectiva de la dinámica del poder, en que nos hemos situado ahora, parece natural interpretar la nostalgia que la Iglesia católica ha sentido hasta hace poco por el antiguo régimen, como el deseo utópico de recuperar su antigua influencia social y la aceptación actual del llamado “mundo moderno” como el propósito realista de aumentar su influencia actual.

La Iglesia ha querido eliminar los recelos que despertaba su postura antiliberal. El Concilio Vaticano II es la expresión de esta autocrítica: el abandonar sus pretensiones de ejercer el monopolio de la verdad religiosa y admitir los derechos de las demás confesiones (lo que incluye el derecho a no profesar ninguna religión) reconoce la legitimidad del pluralismo religioso y, por tanto, el orden social de las democracias liberales. Pues ya hemos visto que el pluralismo religioso, real y no meramente verbal, sólo es posible dentro de una sociedad donde sea posible practicar *de hecho* las libertades políticas fundamentales. Este reconocimiento abierto de la libertad religiosa se hubiera producido, sin duda, mucho antes, de no haberlo impedido la rígida estructura de la curia romana.

Ahora bien, apenas ha realizado la Iglesia este compromiso con la democracia liberal, comienzan a plantearse nuevos problemas. Las democracias liberales han ejercido hasta hace bien poco y, de manera encubierta lo ejercen aún, el dominio colonial sobre los países del llamado "tercer mundo", que se han emancipado o tratan de emanciparse de ese dominio.

En la medida en que la Iglesia quiera seguir conservando su influencia en esos países ha de legitimar su movimiento revolucionario de independencia y su sistema político. Efectivamente, comienzan a aparecer estudios sobre la llamada "teología de la revolución" en las revistas de teología católica, que ponen de manifiesto una clara toma de conciencia de los problemas de la lucha anticolonialista. Por otra parte algunas tomas de postura de la jerarquía, como la reciente declaración de los obispos africanos, apoyan las reivindicaciones concretas de los países del tercer mundo. Esto apunta, en último término, hacia un posible compromiso de la Iglesia con el socialismo.

Las pretensiones universalistas de la Iglesia, el deseo de querer abarcar a todos los hombres y pueblos en su seno, hace que se transmitan al interior mismo de la Iglesia las contradicciones que enfrentan a las naciones. La situación es análoga a la provocada, en el seno de las sociedades occidentales, por el conflicto de clases. Entonces la Iglesia "de todos" tuvo que optar por una de las partes en conflicto, renunciando, de hecho, a ejercer toda influencia en la otra, que comenzó a ver en ella un enemigo. Ahora parece haber asimilado la experiencia anterior. En América Latina, sobre todo donde la influencia de

la Iglesia es muy considerable, son numerosos los católicos que perciben que, no sólo por razones de justicia sino por razones de autoconservación, la Iglesia debe apoyar las reivindicaciones de las masas en busca de un mejor nivel de vida y de los pueblos en busca de la independencia nacional. Aún es pronto para saber en qué sentido se resolverá el conflicto interno que sacude a las iglesias cristianas, reflejo del conflicto socialismo-capitalismo en el doble plano interno e internacional. Sólo cabe aventurar que las iglesias, conscientes ahora de las implicaciones mundanas de la fe, abandonarán, en parte, su antiguo "tempo lento". La conciencia de aquellas implicaciones incluye la conciencia de la urgencia de las soluciones. Soluciones "retardadas" como las que se han dado para el problema social interno son escasamente eficaces.

En cualquier caso cabe predecir que, sea cualquiera su orientación futura, las iglesias seguirán implicadas en el mundo, intentando, a la vez, cristianizarlo y buscar el apoyo de las fuerzas sociales para extender y fortalecer su influencia. El cristianismo "desvinculado", por muy noble que parezca su sentido de la pureza evangélica, no parece contar como opción real de las iglesias cristianas.