

# CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral  
de la caridad

N.º 44

Octubre-Diciembre

1987

Cáritas  
y la Pastoral  
Social

## CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA  
Y PASTORAL DE LA CA-  
RIDAD

N.º 44 Octubre-Dic. 1987

DIRECCION Y ADMINIS-  
TRACION: CARITAS ESPA-  
ÑOLA. San Bernardo, 99 bis.  
28015 Madrid. Apto. 10095.  
Tfno. 445 53 00.

EDITOR: CARITAS ESPA-  
ÑOLA

COMITE DE DIRECCION:

Joaquín Losada  
(Director)

J. Elizari  
R. Franco  
A. García-Gasco Vicente.  
J. M. Iriarte  
J. M. Osés  
V. Renes  
R. Rincón  
I. Sánchez  
A. Torres Queiruga

Felipe Duque  
(Consejero Delegado)

Imprime:  
Arias Montano, S. A.  
MOSTOLES (Madrid)

DEPOSITO LEGAL:  
M. 7206-1977

I.S.S.N.: 0210-1858

SUSCRIPCION:  
España: 2.000 pesetas.  
Precio de este ejemplar:  
750 pesetas.

---

### COLABORAN EN ESTE NUMERO

MONS. RAMON ECHARREN  
ISTURIZ, *Obispo de Canarias,  
Presidente de la Comisión  
Episcopal de Pastoral Social.*

MONS. ALBERTO INIESTA JI-  
MENEZ, *Presidente de la Co-  
misión Episcopal de Migracio-  
nes.*

DEMETRIO CASADO, *Secreta-  
rio Ejecutivo del Real Patrona-  
to y de Atención a Minusválidos.*

FELIPE DUQUE, *Delegado Epis-  
copal de Cáritas Española.*

VICTOR RENES, *Secretario Téc-  
nico de la Comisión de Desa-  
rrollo Institucional de Cáritas  
Española.*

PEDRO JARAMILLO RIVAS,  
*Vicario General de la diócesis  
de Ciudad Real.*

---

# CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral  
de la caridad

Todos los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII han sido escritos expresamente para la misma, y no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

La Revista CORINTIOS XIII no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

## SUMARIO

	<u>Páginas</u>
<i>Presentación</i> .....	5
<i>Ponencias</i> .....	9
<b>RAMON ECHARREN ISTURIZ</b> <i>«La conciencia moral de los cristianos ante los nuevos y viejos problemas sociales en la gran ciudad»</i> .....	11
<b>ALBERTO INIESTA</b> <i>«Los pobres, futuro de la Iglesia»</i> .....	127
<b>FELIPE DUQUE</b> <i>«Presencia de los católicos en la vida pública. Caridad polí- tica»</i> .....	155
<b>DEMETRIO CASADO</b> <i>«El marco de la política social española»</i> .....	195
<b>VICTOR RENES</b> <i>«La animación de Cáritas en las Iglesias locales»</i> .....	215
<i>Textos, notas y comentarios</i> .....	253
<i>«La Pastoral Social y Cáritas»</i> por Pedro Jaramillo Rivas .	257
<i>«¿Cáritas o Pastoral Social?»</i> , por Felipe Duque .....	281
<i>Documentación</i> .....	289



## P R E S E N T A C I O N

1. El presente número de CORINTIOS XIII hace una inflexión en su orientación monográfica habitual.

Es normal que la reflexión teológica y pastoral que lleva a cabo la Confederación de Cáritas Española en sus tareas de formación y sensibilización de sus cuadros responsables y de la comunidad cristiana en general abarque una gama de temas y de sectores que no es posible recoger en toda su riqueza y amplitud en nuestra revista.

Por ello, nos ha parecido oportuno dedicar algunos números a dar cabida en CORINTIOS XIII a algunas colaboraciones de interés para todos, con el fin de dejar constancia y evitar que se «pierdan» en el anonimato y queden «archivadas» sin ofrecer a las Cáritas y a nuestros lectores la oportunidad de enriquecer su servicio pastoral en su labor educativa.

2. Es cierto que «rompemos» de algún modo la trayectoria monográfica de la revista. No lo es menos que, bien mirado, recorre a través de las colaboraciones que publicamos una idea común, en torno a la cual giran todas ellas: la Pastoral Social y Cáritas.

En efecto: desde hace algunos años se ha introducido en la reflexión de Cáritas la perspectiva de la Pastoral Social.

Y no es que estuviese ausente. Es obvio que la acción sociocaritativa incluye como fundamental la dimensión pasto-

ral y social. Ya es un tópico casi «manoseado» afirmar que no se trata de llevar a cabo una acción socio-caritativa, o lo que es lo mismo, «practicar la caridad cristiana», de manera que no quede reducida a una «mera beneficencia o asistencia-lismo».

De una forma más o menos explícita y clara, la dimensión pastoral y social de la caridad ha estado presente en la acción de Cáritas. Sin dejar por ello de reconocer que, tal vez más de lo deseable, aún quedan restos de una «praxis» predominantemente asistencialista entre nosotros. Nos referimos, por supuesto, a aquellos modelos de Cáritas en los que se «hace asistencia», descolgada de la vertiente pastoral y social con sus consecuencias, tal como se entiende habitualmente en nuestra Confederación y, en concreto, en CORINTIOS XIII (Cfr. Manual Teológico de Cáritas, n.º 33).

Precisamente para atajar esta «tendencia» y con el fin de «dar un giro» capaz de asumir todas las implicaciones teológicas y pastorales que conlleva la diaconía de la Caridad, se ha prestado atención especial desde hace algún tiempo a una «categoría teológico-pastoral», en cierto modo nueva, o mejor, *novedosa*, por lo que tiene de «óptica distinta» y no puesta de relieve y en «primer plano» como eje de reflexión y acción en la pastoral de la caridad. En la sección de Textos, Notas y Comentarios, que introducimos en este número, volveremos sobre ello.

**3.** En esta línea, creemos prestar un buen servicio a la Pastoral de la Caridad y a Cáritas, recogiendo en este volumen el trabajo de Mons. Echarren sobre «La Pastoral en las grandes ciudades». Se trata de la conferencia pronunciada en la Semana de Pastoral Urbana de la Archidiócesis de Madrid-Alcalá con motivo del I Centenario de la Diócesis.

Mons. Alberto Iniesta ofreció a la 42.<sup>a</sup> Asamblea de Cáritas Española su aportación sobre «Los pobres, futuro de la Iglesia».

Demetrio Casado estudió en la misma Asamblea «La política social española».

Felipe Duque hizo una aproximación al tema «La caridad política» en las jornadas de sensibilización organizadas por Cáritas Diocesana de Salamanca (1986).

Víctor Renes presentó la ponencia de la 40.<sup>a</sup> Asamblea sobre «La animación de Cáritas».

Son temas todos ellos relacionados con la Pastoral Social y su incidencia en Cáritas.

4. Sin duda, es este un buen momento para poner en marcha una sección de Textos, Notas y Comentarios.

La Teología y Pastoral de la Caridad son dinámicas. La vida y la reflexión empujan hacia nuevos horizontes, creadores de nuevos caminos de servicio a los pobres.

Estos brotes del Espíritu en la Iglesia nacen, crecen y se desarrollan en la corriente dialéctica del Misterio Pascual: muerte y vida. Afloran a menudo en medio de tensiones y dificultades. Son retos al pensamiento teológico y pastoral. Ello da pie y exige la crítica constructiva, el debate abierto y fraternal en busca del discernimiento evangélico y eclesial.

La inserción de la clave «Pastoral Social» en Cáritas se ha producido en esta dialéctica, no solamente en el espacio de Cáritas Española, sino también más allá de nuestras fronteras.

El informe del Secretario General de Cáritas Española a la 41.<sup>a</sup> Asamblea Nacional, don Pedro Jaramillo Rivas (en la actualidad, Vicario General de su diócesis de Ciudad Real), inaugura esta sección de la revista.

Por mi parte, y a fin de «calentar el debate», me he permitido hacer unas reflexiones, tal vez muy discutibles, sobre Cáritas y la Pastoral Social.

CORINTIOS XIII agradece a todos cuantos colaboran en este volumen su valiosa y generosa colaboración.



ponencias



# «LA CONCIENCIA MORAL DE LOS CRISTIANOS ANTE LOS NUEVOS Y VIEJOS PROBLEMAS SOCIALES EN LA GRAN CIUDAD»

---

RAMON ECHARREN ISTURIZ

## PRESENTACION

*Entre los grandes desafíos que el mundo moderno lanza a la pastoral social de la Iglesia, Caritas Internationalis ha identificado como prioritario, junto al problema del hambre y los refugiados, el del «urbanismo». Es preocupación, a escala de la Confederación de todas las Cáritas nacionales del mundo, provocar una respuesta concreta en este campo, a fin de que la tarea de animación la realicen nuestras Cáritas desde unos compromisos concretos que privilegien el método inductivo. Se ha creado en el Secretariado General de C.I. un Grupo Especial de Trabajo sobre el tema, que ha iniciado ya su tarea para poder presentar conclusiones y pistas de trabajo a la próxima Asamblea General de C.I. en mayo de 1987.*

*Cáritas Española quiere ofrecer el trabajo de don Ramón Echarren, Obispo Presidente de la CEPS, «La conciencia moral de los cristianos ante los nuevos y viejos problemas sociales de la gran ciudad», como aportación al debate y como marco de doctrina pastoral desde el que profundizar la ac-*

*ción de Cáritas en el medio urbano, teniendo especialmente en cuenta a las principales víctimas del urbanismo.*

*El estudio «Pobreza y marginación» de Cáritas Española presenta la situación social en el medio urbano con unos caracteres tan dramáticos en lo que a la existencia y situación de pobres urbanos se refiere, que sería ceguera imperdonable no profundizar por parte de las Cáritas en una acción decidida y programada que tienda no sólo a paliar los efectos de la pobreza urbana —actualmente agudizados por la crisis económica—, sino a apoyar el nacimiento de opciones alternativas, tendentes a la creación de una sociedad nueva. Los programas de lucha contra el paro, de infancia y juventud marginada, de reinserción de transeúntes, de acogida e inserción de extranjeros, de promoción de las minorías étnicas, etcétera, van todos en esa dirección.*

*Porque ya hay intentos en marcha, pero, sobre todo, porque es mucho lo que aún queda por realizar en el compromiso de lucha contra la pobreza urbana por parte de nuestras Cáritas, nos ha parecido que es de gran utilidad la publicación íntegra de la conferencia de monseñor Echarren, pronunciada con motivo del Encuentro sobre Pastoral de las Grandes Ciudades, organizado por la Archidiócesis de Madrid para conmemorar su primer centenario de existencia.*

*El trabajo de monseñor Echarren es una lección de pastoral social urbana. Su lectura será provechosa no sólo por las veces en que explícitamente intenta situar la acción de Cáritas en el marco de la gran ciudad, sino porque la asimilación de los presupuestos sociológicos, pastorales, teológicos y evangélicos que en esta conferencia se contienen ayudarán a dar a la acción de Cáritas una hondura desde la que alejarse progresivamente de respuestas puramente asistenciales ante problemas de talante estructural en lo humano y en lo social.*

*Las actitudes insolidarias, cerradas y egoístas del hombre urbano; la segregación que el urbanismo realiza de agudas problemáticas sociales —frecuentemente concentradas en las periferias— como «desviación» del sistema socio-económico*

*vigente; el nacimiento de las nuevas pobrezas; el zarandeo de la fe y sus exigencias en este contexto nuevo; la necesidad de proyectos alternativos que surjan de las mismas zonas y categorías de pobreza y marginación urbanas; el necesario acompañamiento de estas acciones desde un estilo nuevo de presencia y trabajo «con» los pobres y no simplemente «para» los pobres; la imprescindible coordinación y diálogo con todas las realidades de pastoral urbana de base; la necesaria renovación de nuestros equipos para poder dar respuesta a todos estos retos..., y un largo etcétera, son otros tantos aspectos sobre los que debemos ir reflexionando si queremos que la acción de Cáritas en el medio urbano sea realmente significativa.*

*Como marco de referencia de problemática y de acción pastoral conjunta, los puntos suscitados por monseñor Echarren son de gran actualidad y utilidad. Invitamos a las Cáritas que están llamadas a desarrollar su acción en medios urbanos a una seria reflexión sobre estos puntos y a sacar las conclusiones prácticas que puedan iluminar aún más sus programas y actividades.*



## ESQUEMA

### Introducción

#### I. La conciencia moral en la gran ciudad

1. Una nueva cultura y un hombre nuevo.
2. Relativismo ético y moral. Anomía.
3. Dificultades para la solidaridad.
4. La pertenencia a la Iglesia.
5. La anomía en la gran ciudad.
6. El endémico individualismo.
7. La indisciplina social en administrados y en administradores.
8. ¿Es la cultura urbana algo malo en sí misma?
9. Evangelizar la cultura urbana.
10. No a una cultura llamada cristiana.
11. ¿Culturas cristianas en el pasado?
12. ¿Evangelizar o cristianizar las culturas?

#### II. Los nuevos y viejos problemas de la gran ciudad y la conciencia moral de los cristianos

1. Los nuevos y viejos problemas sociales en la gran ciudad.
2. La nueva conciencia de los que sufren la pobreza en la gran ciudad.

3. Las evasiones de la sociedad urbana ante la pobreza: nuevas y viejas formas de evasión del ciudadano (cristiano o no) ante la pobreza.
  1. La gran ciudad hace lo posible y lo imposible por hacer invisible la pobreza.
  2. La coartada del pobre como «pecador público».
  3. La coartada estadística.
  4. La coartada económica.
  5. La coartada política.
  6. La coartada de la «utopía».
  7. La coartada de la «trascendencia».
  8. La coartada de «lo social» y de la justicia, frente a la caridad.
  9. La coartada de la caridad.
  10. La coartada de sustituir la preocupación por los pobres y la solidaridad real por los marginados, por el odio hacia los que se piensa son culpables de la existencia de la pobreza.
  11. La coartada de la democracia.
  12. La coartada de la imposibilidad de atender problemas tan inmensos.
  13. La coartada del sentimentalismo.

### **III. Contenidos claves de la moral cristiana ante los problemas sociales de la gran ciudad**

1. La búsqueda del Reino de Dios y de su justicia como fin de la existencia cristiana y de su praxis en el mundo.
2. La moral cristiana es, antes que nada, «obediencia de fe».

3. El amor que sirve y posibilita el desarrollo del otro es central en una moral cristiana.
4. La opción por los excluidos y marginados de este mundo, por los pequeños y los débiles.
5. Vivir la existencia con alegría y esperanza.
6. Acentuar la dimensión social e histórica del hombre.

#### **IV. Hacia una pastoral que promueva una conciencia moral de los cristianos ante los nuevos y viejos problemas de la gran ciudad**

1. Amar al prójimo, es hacer la voluntad del Padre.
2. La fe, inspiradora del comportamiento moral.
3. Evitar el reduccionismo moral (Buen Samaritano, Juicio Final, «Dad al César...»).
4. Testimonio comunitario de amor.
  - a) Interrelación de las acciones eclesiales.
  - b) Acciones prioritarias.
  - c) Cómo se realiza la solidaridad.
    - 4.1. Acciones eclesiales coherentes y sincronizadas entre sí.
    - 4.2. Acción de la comunidad.
    - 4.3. Cáritas como diaconía.
    - 4.4. Compromiso por la justicia.
    - 4.5. Acción liberadora.
    - 4.6. Denuncia profética.
    - 4.7. Preocupación por la justicia.
    - 4.8. Valor absoluto del ser humano.
    - 4.9. Hablar desde el Evangelio, «no repetir lo que el mundo dice».
    - 4.10. Cuestionamiento crítico de la realidad.
    - 4.11. A nuevos signos, nueva reflexión.
    - 4.12. Superar la esquizofrenia pastoral.

5. Respuesta a las coartadas.
    - 5.1. Descubrir la realidad de los problemas.
    - 5.2. Romper tópicos.
    - 5.3. Denunciar también las causas de los problemas.
    - 5.4. Desvanecer coartadas anti-evangélicas.
    - 5.5. La sustitución de datos reales.
    - 5.6. Los «servicios» aparentes.
    - 5.7. El cambio de lo real por lo utópico.
    - 5.8. La religión desencarnada.
    - 5.9. Amor y justicia, justicia y amor.
    - 5.10. Amor y compromiso.
    - 5.11. No sustituir amor por odio.
    - 5.12. Democracia formal y derechos realizados
    - 5.13. Iglesia sembradora de esperanza y de amor efectivo.
  6. Líneas a tener en cuenta.
    - 6.1. Compartir.
    - 6.2. Compartir más completo.
    - 6.3. Doble nivel de acción.
    - 6.4. Junto con este doble nivel es imprescindible:
      - 6.4.1. Respuestas especializadas.
      - 6.4.2. Creatividad.
      - 6.4.3. Superar la rutina.
      - 6.4.4. Convertir la realidad lo que se celebra y se reza.
    - 6.5. Acción caritativa y promotora.
      - La limosna.
      - Servicios asistenciales.
      - La colecta litúrgica.
  7. Iglesia pobre.
- Conclusión.
- Apéndice: Moral y cultura (B.Häring).

## INTRODUCCION

Con alegría me encuentro hoy con todos vosotros participando de esta conmemoración del Centenario de la Diócesis de Madrid, de esta diócesis en la que viví mi fe cristiana y mi comunión eclesial durante la mayor parte de mi vida, primero como seglar y posteriormente como sacerdote y como obispo auxiliar. Vaya, pues, por delante mi deseo de felicidad cristiana para todos los que hoy constituís esta diócesis, junto con mi oración por esta porción del Pueblo de Dios confiada al señor Cardenal-Arzbispo don Angel Suquía para que la apaciente con la cooperación de sus obispos auxiliares y de sus sacerdotes, de suerte que, adherida a su Pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en la que se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica (Chr. D. 11), sea cada día más fiel al Evangelio del Señor y a la misión evangelizadora que el Señor Jesús le ha confiado como prolongación, en el tiempo y en el espacio concreto que se denomina Madrid, de su propia misión de salvación y liberación destinada a todos los hombres.

Vamos a tratar ahora del tema, plenamente evangélico y particularmente nuclear en la visión evangelizadora de

a Iglesia, de la conciencia moral de los cristianos ante los nuevos y viejos problemas sociales de la gran ciudad. Aunque apenas cite literalmente textos concretos, voy a seguir con toda atención no sólo el Concilio Vaticano II sino también las Conclusiones del Congreso de Evangelización, los trabajos del último Sínodo Extraordinario, la *Evangelii Nuntiandi* y demás documentos pontificios de los últimos años.

## I

### LA CONCIENCIA MORAL EN LA GRAN CIUDAD

Para tratar el tema con un mínimo de seriedad y en orden a perfilar los criterios que deben regir el planteamiento de una pastoral adecuada en el campo de la solidaridad de los cristianos con quienes sufren los nuevos y viejos problemas sociales de la gran ciudad, hay que comenzar recordando la vieja afirmación sociológica de que la gran ciudad no es un pueblo de grandes dimensiones. La ciudad define una nueva cultura con todo lo que ella supone: «Diversos estilos de vida común y escalas de valores diferentes encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expansionarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza» (G.S. 53).

#### 1. Una nueva cultura y un hombre nuevo

La gran ciudad da lugar a un hombre nuevo: el ciudadano. La industrialización y todo lo que entraña, la urbanización y los demás agentes que promueven la vida co-

munitaria, han creado nuevas formas de cultura (cultura de masas), de las que nacen nuevos modos de sentir, actuar y descansar (G.S. 54). Siempre que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura, se hallan estrechamente unidas (G.S. 53).

Pero es necesario evitar la tentación de teorizar. No se puede discutir —por evidente— la transformación cultural que se ha producido en España a través de un proceso de urbanización que ha sido particularmente rápido, brutalmente acelerado, como consecuencia de una política económica que imponía una industrialización igualmente acelerada y que conllevaba unos movimientos migratorios desorbitados. El hecho es que lo que en las grandes urbes occidentales fue un proceso largo, en España se hizo en apariencia convenientemente provocado, en un espacio de tiempo relativamente breve.

## 2. Relativismo ético y moral. Anomía

El hecho resultante es la aparición de un fuerte relativismo ético y moral y una clara situación de anomía o vacío moral, es decir, aparece una sociedad que no sustenta unos valores comunes, lo que acaba por producir una sociedad atomizada, rota, insolidaria, en la que la convivencia acaba por convertirse en coincidencia disgregadora en un mismo ambiente social. Dicho de otra manera, el efecto resultante es una situación de anomía o vacío moral y de valores en todos los estratos sociales, afectando tanto a la moral individual como a la cívica. No es que lo que antes era malo y prohibido ahora sea bueno y permitido, sino que todo acabó por ser permitido porque no se sabe bien lo que es bueno o malo (Rafael López Pintor: *El vacío moral en las grandes ciudades*, en «Ya», 25 de diciembre de 1985). No voy a desarrollar las consecuencias sociales y psico-sociales del fenómeno. Sólo indicaré que por ahí van

las claves que podrán explicar en gran parte el aumento creciente de la agresividad; de la insolidaridad; de los choques generacionales; de la inmensa mayoría de las situaciones de marginación; de los fenómenos de evasión a través de la droga, del alcohol, del sexo; de los egoísmos corporativistas, familiares o de clase; de la falta de diálogo y de las incomprendiones; de las neurosis y depresiones, etc. En una palabra, el hecho de vivir una sociedad altamente socializada en cuanto a la mayor dependencia mutua de unos y otros ciudadanos, junto con el hecho de vivir una sociedad altamente desocializada en cuanto no existen referencias comunes (a nivel de normas y valores) que permitan a los ciudadanos un diálogo, un encuentro, un sentido de pertenencia a un proyecto común de conveniencia, da lugar a una sociedad profundamente insolidaria, egoísta, rota en tantos egoísmos como ciudadanos o grupos.

### **3. Dificultades para la solidaridad**

¿Es preciso insistir que en este contexto la solidaridad real, es decir, no simplemente verbal, se hace una aventura casi imposible? ¿Es preciso insistir en que la Iglesia ya no puede contentarse con lanzar simplemente «preceptos, reglas o modelos de comportamiento» prefabricados, sin aportar antes una referencia firme, liberadora, capaz de dar pleno sentido a la existencia humana, a partir de un verdadero apoyo a unas actitudes compartidas, un apoyo que no podrá estar tanto en una normativa cuanto en la persona del Señor, en su Evangelio, en el Reino de Dios y en su justicia? ¿Es preciso insistir que en el contexto actual de una sociedad urbana, la solidaridad con los pobres y marginados sólo es posible en plenitud desde el encuentro personal con el Pobre por excelencia, con el hombre-Dios que no se aferró a la categoría de Dios sino que, por el contrario, se despojó de su rango y tomó la condición

de esclavo, haciéndose uno de tantos (cf. Fil 2,6-7), capaz de compadecerse de nuestras debilidades, probado en todo igual que nosotros salvo en el pecado, que ofreció oraciones y súplicas a gritos y con lágrimas al que podía salvarlo de la muerte, siendo escuchado por Dios, pero después de aquella angustia? (Cf. Heb 4,15; 5,7.)

#### **4. La pertenencia a la Iglesia**

Pero hay algo más a la hora de plantearse la forma de orientar la conciencia moral de los cristianos frente a los viejos y nuevos problemas de la gran ciudad.

Como consecuencia de la desaparición de los canales clásicos de la ruralidad para la incorporación, simultánea, del hombre a la Iglesia y a la sociedad (familia, municipio y parroquia), se ha producido una indeterminación de la pertenencia del ciudadano a la Iglesia, pertenencia que en la mayoría de los casos se ha reducido a una mera declaración abstracta que rara vez se concreta en una pertenencia viva y concreta a una comunidad eclesial igualmente viva y concreta.

El resultado final es que a la hora de definir al cristiano, nos vemos obligados a apelar a una larga clasificación de situaciones: dejando a un lado los ateos y agnósticos, hemos de hablar de los indiferentes, de los apartados, de los practicantes ocasionales, de los practicantes «de estación», de los meramente practicantes, de los practicantes conscientes, de los comprometidos no encuadrados, de los comprometidos encuadrados, de los militantes... Posiblemente un estudio serio del tema nos pondría de manifiesto dos hechos:

1.º Que hay tantas morales como categorías de cristianos.

La alternativa a considerar podría ser ésta:

– Faltan unas referencias objetivas a una verdadera moral evangélica tal como nos ha sido revelada por Jesucristo y la ha entendido la Iglesia.

– Las situaciones que representan estas categorías equivalen a un fenómeno tradicional en la Iglesia:

- la distinción entre moral-preceptos y moral-sabiduría (mandamientos y bienaventuranzas), distinción que, según Leclercq, la Iglesia supo hacer durante siglos para facilitar una vivencia cristiana a los más sencillos, frente a los que, como a los monjes, se les debía exigir una moral más profunda;
- la existencia de escuelas de espiritualidad, es decir, de lecturas diversificadas del mensaje de Cristo, desde el convencimiento de que nadie puede agotar la riqueza del Evangelio y desde el convencimiento de que Dios sigue una pedagogía de comprensión y misericordia que no nos permite juzgar a nadie, ya que sólo Dios conoce el interior de los hombres.

2.º Que la Iglesia sigue haciendo una pastoral monocorde, homogénea, sin ofrecer respuestas diversificadas en orden a formar la conciencia moral de los cristianos, partiendo de sus verdaderas situaciones en lugar de actuar como si todos los cristianos tuvieran una idéntica problemática y vivieran una idéntica situación religiosa. Dicho de otra manera, que nuestra pastoral en la gran ciudad, en orden a formar la conciencia de los cristianos frente a los problemas sociales, ni es adaptada (e.d., no responde a la multiplicidad de subculturas que existen en el medio urbano), ni es adecuada (e.d., no responde a la multiplicidad de situaciones o interrogantes que se dan en el hombre urbano).

Todo ello supone que cuando nos planteamos el tema de la conciencia moral de los cristianos respecto a los pro-

blemas sociales en la gran ciudad, sea extraordinariamente difícil saber de qué estamos hablando exactamente, o de si tenemos que hablar de «conciencias morales», con la subsiguiente necesidad de hacer tantas pastorales diferenciadas o especializadas como situaciones existen en la realidad. De hecho la Iglesia puede estar gastando ingentes energías pastorales para transformar comportamientos morales de hombres que lo que necesitan es ser evangelizados, puesto que nunca lo han sido ni nunca han llegado a encontrarse personalmente con la persona y el Mensaje de Cristo-Jesús.

Pero hay algo más que debemos tener en cuenta. Se trata de la incidencia de la transformación de una cultura tradicional, predominantemente rural, en una cultura urbana, en la conciencia del hombre en general y del cristiano en particular (cf. G.S. 54). Me voy a limitar a señalar tres hechos que podemos considerar típicos como expresión del problema al que nos referimos:

a) A diferencia del mundo rural, el medio urbano se caracteriza por su complejidad. *La vida social aparece sectorializada en la gran ciudad*: el hombre urbano duerme en un lugar, trabaja en otro, compra en otro, recibe atención sanitaria en otro, se divierte en otro, vive su vida religiosa en otro, participa en política en otro, hace deporte en otro, tiene sus amigos esparcidos por diferentes lugares, sus hijos no siempre estudian en su propio barrio, etc. La movilidad es un hecho. El ciudadano es un eterno migrante. «Se pasa la vida yendo de un lugar, donde le gustaría no vivir, a otro lugar donde preferiría no tener que trabajar», ha dicho un sociólogo americano. Por otra parte, y en cada una de esas dimensiones especializadas (residencia, comercio, trabajo, religión, sanidad, deporte, política, diversiones, cultura, etc.), se dan códigos morales especializados que sólo hacen referencia al propio ámbito específico y que sólo controlan los comportamientos propios de dichos ámbitos.

Si frente a esta complejidad de situaciones especializadas, el cristiano no cuenta más que con el corto bagaje cristiano y moral propio de un cristianismo concebido para ser vivido en el sencillo mundo rural, el resultado final es que el cristiano acaba de romper todo nexo existente entre fe y moral. De una parte, este cristiano sólo sabe vivir como tal la dimensión territorial de su vida social, es decir, la que corresponde al domicilio y familia (generalmente identificados con la parroquia territorial). De otra parte, acaba por encontrarse sin respuestas cristianas y sin respuestas morales para todas las situaciones en las que participa en correspondencia con las demás dimensiones de la vida social.

El resultado es que el ciudadano acaba por no tener una conciencia moral en cuanto cristiano, más que en el reducido ámbito barrio-familia-parroquia, y se encuentra desguarnecido moralmente en todos los demás ámbitos: ello le llevará casi inevitablemente, y en tanto la Iglesia no ofrezca suficientes movimientos especializados y suficientes pastorales especializadas (con sus correspondientes teologías: teología del ocio, teología de la sanidad, teología del deporte, teología de la política, teología del trabajo..., en la línea de las ya viejas teología de la historia o teología de las realidades terrenas), a un dualismo fe-vida o, lo que es más grave, a una contradicción fe-vida, o a una relativización de todos los valores y normas morales que se derivan del Evangelio pero que él no ha descubierto como posibilidades liberadoras en los espacios sociales que, de hecho, nuestra pastoral ha abandonado a su suerte.

b) *La moral casuística*, en la que la inmensa mayoría de los cristianos han sido formados, era posible, como camino de fidelidad a Jesucristo, en un medio social tan simple como el rural, en el que los posibles casos que debían ser iluminados por el Evangelio y que podían ser evaluados moralmente como leves o graves, eran muy concretos y poco numerosos. Por ejemplo, el séptimo mandamiento

en el mundo rural casi podría reducirse a la posibilidad del hurto de la vaca, de la gallina o de las manzanas del vecino y, tal vez, a la limosna al transeúnte, a la usura..., y poco más; piénsese, sin embargo, en el séptimo mandamiento en el medio urbano: la moral del trabajo, de la empresa, de la fiscalidad, del comercio, de la Bolsa, de los negocios industriales, de la construcción, de los servicios, de los beneficios de banca, de las quiebras empresariales, etcétera.

En una palabra, en el medio urbano hay que hablar de la imposibilidad (lo que no significa invalidez) de la moral casuística para responder e iluminar las situaciones y problemas que afronta el cristiano de la gran ciudad. Ello obligará a la Iglesia a un serio desarrollo, hoy apenas iniciado, de una moral de actitudes mucho más en línea con lo que fue la moral de Jesucristo en sus expresiones más pedagógicas y pastorales. Pero el problema se sitúa en el hecho de que el cristiano tiene habitualmente formada su conciencia moral a partir de una corta casuística que apenas contempla la mínima parte de las situaciones que debe afrontar cada día. El resultado es que no sabe cómo responder en cristiano a esas situaciones, o responde desde los criterios éticos dominantes, que no siempre coinciden con el Evangelio (sobre todo en una sociedad cada día más pluralista, secular y conflictiva), o acaba por convertirse en «un cristiano no practicante», como suelen autodefinirse, y que no hay que interpretar, como algunos ingenuamente hacen, como un creyente que no va a misa los domingos, sino como alguien que, aceptando, más o menos explícitamente, la existencia de Dios y de Jesucristo, no se comporta en consecuencia.

c) Resultado de estos hechos será la dificultad casi insalvable, hoy por hoy y dada la pastoral que seguimos realizando en la gran ciudad, para el hombre ordinario y para el cristiano normal, para explicar las normas recibidas (mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia) a la com-

pleja multiplicidad de situaciones diferentes, sorprendentes casi siempre, inesperadas, no tipificadas, que se dan en el medio urbano, un medio —como decía antes— cada día más secular, más conflictivo y más pluralista. Ello es específicamente agudo en el campo de la solidaridad caritativa con los pobres y marginados, que en la ciudad apenas tienen rostro definido, ni nombres y apellidos.

## **5. La anomía en la gran ciudad**

Todo lo que llevo dicho no deja de ser la expresión clara de que nuestra sociedad urbana se halla sumida en un estado marcadamente anómico al que ya antes me he referido. Anomía es desorientación, confusión y vacío moral. En las ciencias sociales, el concepto de anomía es aplicable tanto a los individuos como a la colectividad. Se trata de la ausencia de criterios sobre lo que es bueno o malo, afectando tanto a la moral individual como a la cívica. Podría resumirse que todo está permitido porque no se sabe bien lo que es bueno o malo. Tal permisividad nada tiene que ver con la tolerancia, que consiste en la renuncia a imponer sobre los demás nuestros propios criterios e ideas. Sobre el principio de la tolerancia está basado el orden social en Occidente. La permisividad anómica, por el contrario, no renuncia a nada porque no sabe adónde quiere ir.

Las manifestaciones más visibles de nuestra anomía, especialmente en la gran ciudad, se producen en un sinnúmero de comportamientos familiares, laborales, políticos, religiosos o de otros ámbitos de la comunidad. Se ven allí donde estamos. Se descubren en todos los medios de comunicación social. Sin tener que acudir a comportamientos marginales (suicidios, drogadicción, delincuencia, prostitución, malos tratos, etcétera), en los que el vacío de valores juega un papel importante, se pueden identificar

algunas áreas relativas al comportamiento del común: la vertebración colectiva, la dirección política, la religión y la educación (cf. Rafael López Pintor: *El vacío moral de los grandes cambios*, en «Ya», 27 de diciembre de 1985).

## 6. El endémico individualismo

Tal vez el rasgo que con mayor antigüedad se haya venido atribuyendo a los habitantes de la Península Ibérica sea el individualismo y la escasa capacidad para actuar en pro de objetivos colectivos solidarios (véanse desde Estrabón a Ortega). Es muy probable que esté en lo más hondo de nuestro ser el constituir mejores individualidades que cuerpo social organizado, tal vez porque lo que llamamos España ha vivido siempre como un espacio de cruce de culturas que se ha mantenido permanentemente en un estado de anomía. Aun sobre ese trasfondo, el vacío valorativo de los últimos lustros, especialmente en las grandes ciudades, alimenta la insolidaridad básica y mantiene la capacidad de vertebración en sus niveles más elementales o de defensa de intereses primarios. (De ahí la insolidaridad de los mismos cristianos ante los clamorosos problemas de la pobreza tal como se viene dando desde siempre en nuestros medios urbanos o, si se quiere, la casi imposibilidad de lograr en nuestras ciudades una verdadera pastoral de conjunto en orden a evangelizar al hombre de la gran urbe.) Al debilitarse o perderse valores de general consenso, o al enunciarse como puros ideales abstractos que nunca derivan hacia una orientación práctica del comportamiento concreto, resulta más problemático descubrir afinidades con otros, saber lo que piensan o sienten, y articular actuaciones conjuntas. Esto explicaría en parte la permisividad anónima: se asiste impasible a cualquier comportamiento porque no se sabe si socialmente está bien o mal. (Aunque uno pueda no haber renunciado indi-

vidualmente a sus convicciones —mucho más si las tiene en duda o ya las perdió—, es la decisión ante el juicio social la que queda suspendida, por si acaso uno «se equivoca» o no da en «lo correcto», en «lo bien visto» o «bien considerado».)

## **7. La indisciplina social**

En esta situación, el sistema de sanciones sociales automáticas, reconocimientos y sanciones no escritas, se debilita y pierde vigencia. El de las sanciones escritas o legales, con independencia de su aplicabilidad, pierde legitimidad o justificación indiscutible. Se amplían los márgenes de lo que uno puede hacer, disminuyendo la probabilidad de que otros aprueben o condenen nuestro comportamiento, lo que a su vez alimenta la inseguridad básica. La picaresca, el mal uso de los espacios y servicios públicos, el trabajo realizado a medias, la poca deferencia en el trato social cotidiano (sin hablar de los comportamientos que son, además, ilegales), constituyen algunas manifestaciones diarias del problema en cuestión. Se trata, en último extremo, de una indisciplina social, que no procede tanto de rebeldía frente a determinados códigos de conducta como de falta de directrices colectivamente asumidas (de ahí que no debemos hablar con demasiada ligereza de «post-modernidad» en España, equivocándola con lo que no pasa de ser una verdadera patología social que, en ocasiones, se viste miméticamente de rasgos que en otras culturas sí tienen la categoría de tal post-modernidad). Nuestra debilidad asociativa para colaborar y protestar en todos los ámbitos y ante toda instancia de poder es una de las manifestaciones colectivas más sobresalientes del fenómeno. Es curioso comprobar cómo, en el post-franquismo, nuestra Iglesia ha perdido en gran parte su capacidad de denuncia profética, o la ha convertido en un simple y agresivo «desahogo profético», que tiene mucho de «desahogo»

y muy poco de «profético», y que ya no defiende tanto grandes objetivos liberadores del hombre, y en especial del pobre, cuanto aspectos domésticos en nuestro propio estatuto y bienestar institucional (lo que no significa afirmar que no debemos hacerlo o que no tengamos pleno derecho a hacerlo). Y podríamos hablar también del formulismo de nuestro sistema legislativo: las leyes no parecen hechas para ser cumplidas. El ciudadano se sabe inmune por la dificultad de aplicación de un código legal superambicioso y enmarañado en su casuística, sin lógica ética alguna que lo sustente; frente a la tradicional ineficacia de la administración de justicia y el sistema de controles administrativos basado en el sistema de que tanto el administrador como el administrado no actúan de buena fe. ¡Hay tantas reglas y con tan poca aceptación legítima por parte de sus destinatarios, es decir, los que las han de cumplir y quienes las han de hacer cumplir! Y así la convivencia se convierte en coincidencia en un espacio urbano, se da por supuesto que el egoísmo es lo normal; que es inevitable la corrupción; que la recomendación y el «nepotismo» seguirán funcionando normalmente; que el «sálvese quien pueda» es una regla de oro; que la solidaridad sólo funciona cuando repercute en el bien propio; que la honradez es propia de ingenuos o de tontos; que los ciudadanos son respetables en la medida en que no compiten con los intereses propios; que toda ley es aceptable, indiscutible y buena, en tanto no roce mis propios intereses; que los colectivos pobres o marginados sólo serán atendidos en la medida, no de que sean seres humanos cuya dignidad es preciso respetar, sino de que sean política, económica o socialmente rentables, etc.

## **8. ¿Es la cultura urbana algo malo en sí misma?**

Todo lo que llevamos dicho sobre la cultura urbana, tanto en sus aspectos característicos que la definen como

en las consecuencias disfuncionales que su aparición puede producir en los hombres de la gran ciudad, no nos debe llevar a la fácil y falsa conclusión de que la cultura urbana es algo malo en sí misma o que es incompatible con el cristianismo. El que los ciudadanos, incluso los creyentes, no sepan vivir en cristiano la cultura urbana, o el que los individuos, como consecuencia de la transformación socio-cultural, sufran una crisis religiosa por razón de su propia inadaptación (social y religiosa) a la nueva situación cultural específica de la gran ciudad, no significa que la cultura urbana sea mala o incompatible con la fe cristiana, o que haya que «cristianizarla» (dando a este término una resonancia de «cristiandad» y de mirada hacia el pasado). El problema no está tanto en la cultura en sí cuanto en los hombres que la viven y comparten. Cualquier cultura se puede vivir en cristiano, o cualquier cristiano puede vivir en plenitud su fe y su amor solidario en cualquier cultura. Dicho de otro modo, cualquier cultura se puede convertir en posibilidad de plenitud de vida cristiana o en una posibilidad de una moral cristiana vivida en plenitud: nunca una cultura es tan determinante del comportamiento humano (en contra de las tesis colectivistas y en línea de un determinismo sociológico) que prive al hombre del suficiente espacio de libertad como para que no pueda vivir la libertad de los hijos de Dios en una plenitud de amor a Dios, al prójimo y al pobre.

No olvidemos a este respecto que hasta las cosas más santas se pueden degradar y vivir en contradicción con la fe y la moral cristiana (caso de los corintios viviendo mal la Eucaristía al faltar el amor fraterno, tal como lo denuncia San Pablo). Con más razón se podría vivir en cristiano un fenómeno social que, en principio, no pasa de constituir un espacio neutral donde es posible tanto lo bueno como lo malo, sobre todo si se tiene en cuenta que el bien moral del que nos habla el Señor no se puede nunca imponer por decreto, sino que se decide en el corazón del hombre, y

desde él ha de expansionarse hasta impregnar de bien (de los valores del Reino) las estructuras e instituciones sociales.

Las estructuras sociales, que causan no pocas veces problemas negativos morales, no por ello son en sí mismas malas: son los hombres, y hasta los mismos cristianos, quienes las hacen malas al no vivirlas o no saberlas vivir en cristiano. De hecho, el cristianismo se vivió inicialmente y durante siglos en un medio urbano, en el interior de una cultura urbana (pagano era el hombre rural, el hombre del campo). Posteriormente supo adaptarse, se inculturizó, en un medio rural, en una cultura rural, no sin crisis y dificultades, lo cual no significa que la cultura rural fuera mala o incompatible con la fe.

Así, por ejemplo, el anonimato urbano puede ser fuente de un «haz lo que quieras porque nadie te controla», o puede ser fuente de un comportamiento plenamente moral realizado en libertad y sin más motivación que el amor a Dios y al prójimo, y no el prestigio, o la soberbia, o la vanidad. Recuérdese al respecto lo que el Señor dice sobre la limosna, la oración y el ayuno... Es un caso que demostrará que un elemento cultural urbano, que no pocos cristianos consideran esencialmente malo, puede vivirse como una gozosa realidad que permite realizar la fe y la moral cristianas en una plenitud casi imposible en el medio rural.

## **9. Evangelizar la cultura urbana**

En todo caso, no digo que no haya que evangelizar las culturas, es decir, de impregnar de Evangelio, de los valores del Reino de Dios, las culturas, especialmente en ese espacio que viene a ser como el «quicio» en donde coincide lo personal y lo social, el ámbito de lo psico-social tan condicionado por las estructuras socio-culturales vigentes:

las escalas jerárquicas de valores, las actitudes compartidas y los modelos o esquemas comunes de comportamiento.

Pienso que este tema lo abordó Pablo VI con admirable precisión y evangélica brillantez en la *Evangelii Nuntian-di*. Y con gran acierto lo ha recogido la Relación Final del último Sínodo Extraordinario, tratando también el tema de la inculturación de la fe (D, 3 y 4): «Pero se afirma la apertura misionera para la salvación integral del mundo. Por ella no sólo se aceptan los valores verdaderamente humanos, sino que se defienden fuertemente: la dignidad de la persona humana, los derechos fundamentales de los hombres, la paz, la libertad de las opresiones, de la miseria y de la injusticia. La salvación integral sólo se obtiene si estas realidades humanas son purificadas y ulteriormente son elevadas a la familiaridad con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo.»

Desde esa perspectiva, pensando en la evangelización a realizar en el mundo urbano, e.d., en el ámbito de una cultura urbana, son fundamentales las afirmaciones que siguen:

«Aquí tenemos también el principio teológico para el problema de la inculturación» (cuando se habla de inculturación se suele pensar exclusivamente en las diferentes culturas o subculturas de los diferentes pueblos. Es un concepto demasiado restringido de cultura. En la línea de una buena sociología y del número 54 de la G.S., se puede hablar de cultura rural y de cultura urbana, de cultura suburbana, de una cultura «planetaria», de subculturas vigentes en diferentes grupos o colectivos dentro de la gran ciudad..., y en consecuencia de la inculturación de la fe en esos diferentes ámbitos culturales). «Ya que la Iglesia es una comunión presente en todo el mundo que une la diversidad y la unidad» (nótese la importancia que esta afirma-

ción tiene en una diócesis donde coexisten culturas diferentes, por razón de medios rurales, urbanos y suburbanos; por razón de subculturas en correspondencia con las culturas de origen de los inmigrados, etc.), «asume todo lo positivo que encuentra en todas las culturas. Sin embargo, la inculturación es diversa de la mera adaptación externa, porque significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo *en todas las culturas humanas*». Es una precisa advertencia, tanto para evitar la fácil degradación del cristianismo cuando miméticamente asume una cultura (lo que ocurrió en la historia, por ejemplo, cuando asumió la cultura rural y su dependencia de los ciclos naturales, su dependencia de la agricultura, su inevitable fatalismo ante las fuerzas de la naturaleza que recibió el nombre de «resignación»...), como para evitar la tentación de «colonizar» unas culturas, en nombre de un cristianismo vehiculado por determinadas culturas ajenas a aquéllas en donde se evangeliza (lo que ocurrió cuando en las Misiones se occidentalizaba a los indígenas, o lo que ocurre cuando en la gran ciudad se evangeliza con esquemas de cultura rural como soporte de la expresión de fe, o con esquemas de culturas del pasado y ya superadas...).

«La separación entre el Evangelio y la cultura es llamada por Pablo VI un caso dañino de nuestro tiempo como lo fue en otras épocas. Por tanto, conviene empeñar todo trabajo y esfuerzo para que con un afán diligente se evangelice la cultura misma o más bien las culturas.» (Muy importante hablar no de cultura solamente, sino de *culturas*, en plural, lo que excluye que se pueda hablar de cultura cristiana que, por definición, tendría que ser una sola cultura.) «Es necesario que renazcan por su conjunción con la Buena Noticia. Sin embargo, esta conjunción no tendrá lugar a no ser que se proclame la Buena Noticia (EN 20).»

## **10. No a una cultura llamada cristiana**

La conclusión de este buen planteamiento del Sínodo Extraordinario y de la *Evangelii Nuntiandi* es que no debemos pensar que llegaremos algún día a perfilar una cultura plenamente cristiana, porque ello supondría afirmar que una cultura concreta se ha convertido ya en el Reino de Dios, y ello es puro milenarismo, herejía condenada por la Iglesia hace ya siglos. Por eso no se puede afirmar que exista o pueda existir una cultura cristiana, salvo que nos refiramos al fin de los tiempos, cuando Dios nos ofrezca «unos nuevos cielos y una nueva tierra» (Ap), cuando el Reino de Dios sea realidad definitiva, como don de Dios y resultado del esfuerzo del hombre, esfuerzo suscitado y sostenido por el Espíritu.

Es el peligro de volver a hablar de «cristiandad», o de tener como objetivo la realización de una cultura cristiana en lugar de tener como objetivo fundamentalmente, base de nuestra esperanza, el advenimiento del Reino de Dios, un objetivo que debe estar siempre en el trasfondo de todas nuestras actividades, de todos nuestros programas y proyectos, de todos nuestros esfuerzos evangelizadores. Rehuir este objetivo, en la gran ciudad, siempre parecerá intento de imponer, búsqueda de poder, opresión colonizadora de nuestros valores.

Hablar de cultura cristiana es tan inexacto como cuando Franco afirmó en un discurso y con toda seriedad que en España se cumplían todas las exigencias de la Doctrina Social de la Iglesia, en una extraña combinación o mezcla de cristiandad, de milenarismo y de triunfalismo.

## **11. ¿Culturas cristianas en el pasado?**

Hemos de evitar, también, caer en la tentación de hablar de pasadas «culturas cristianas» en una tan fácil

como irresponsable simplificación de la historia. No es nada difícil demostrar cómo en esas supuestas culturas cristianas era un valor «cristiano» (?) el matar sarracenos, esclavizar negros o moros, quemar herejes, torturar a los enemigos, arrasar ciudades de cristianos enemigos, cobrar impuestos insoportables a los pobres, ejercer el «derecho de pernada», etcétera. No quiero, en esta especie de caricatura, no exenta de humor, hacer el juego a esos pseudo-intelectuales que lanzan contra la Iglesia fáciles y simplistas ataques cayendo de lleno en el error que supone juzgar el pasado desde unas categorías culturales de nuestro tiempo, algo que contradice de lleno un sano relativismo psicológico y, por tanto, una auténtica objetividad científica. Lo que deseo poner de manifiesto es que tan erróneo es lo que afirman, en este campo, los anticlericales trasnochados como lo que dicen los apasionados defensores de una realidad que denominan «cultura cristiana», que ciertamente fue cultura (en el sentido sociológico del término), que ciertamente se autodenominó cristiana (en cuanto existió en sociedades compuestas por bautizados), pero que en modo alguno, ni plena ni parcialmente, responde al cumplimiento radical de las exigencias del Evangelio como para poder ser llamada, en verdad, «cultura cristiana». Realmente, en modo alguno era el Reino de Dios realizado en el mundo. Ni lo era ni lo podrá ser.

## 12. ¿Evangelizar o cristianizar las culturas?

Por último, es necesario que evitemos la tentación de considerar cultura cristiana a aquello que hace fácil la vida de la Iglesia, o que aspiremos a una cultura que consideramos cristiana porque haga más fácil la vida de la Iglesia. El Evangelio, el Señor-Jesús, no nos dice nada de eso. La sangre de los mártires es simiente de cristianos. El pacto con el poder es una tentación anti-evangélica. «Di-

chosos vosotros cuando os insulten, os persigan y os calumnien de cualquier modo por causa mía. Estad alegres y contentos, que vuestra recompensa será grande en el cielo» (Mt 5,12). «¡Ay si todo el mundo habla bien de vosotros! Así es como los padres de éstos trataban a los falsos profetas» (Lc 6,26).

Resumiendo: No es lo mismo inculturizar la fe, evangelizar en una cultura, evangelizar las culturas y subculturas vigentes (en la gran ciudad, en la diócesis, en una nacionalidad, en un país...), que «cristianizar» una cultura o una subcultura. Esta distinción, aparentemente fútil, tiene consecuencias muy serias a la luz de la Lumen Gentium, de la Evangelii Nuntiandi, del secreto Ad Gentes, de la Gaudium et Spes, y, sobre todo, a la luz de un recto entendimiento del Evangelio, el Reino de Dios y de su justicia.

## II

### **LOS NUEVOS Y VIEJOS PROBLEMAS DE LA GRAN CIUDAD Y LA CONCIENCIA MORAL DE LOS CRISTIANOS**

Acabamos de describir las dificultades de fondo para realizar una adecuada pastoral en orden a promover o vitalizar una conciencia moral en los cristianos frente a los problemas sociales en el contexto de la gran ciudad.

Avanzando en esta línea, vamos a describir tres grandes áreas que nos permitan una mejor y mayor aproximación a lo que debe ser una pastoral social y caritativa en el medio urbano.

#### **1. Los nuevos y viejos problemas sociales en la gran ciudad**

No sería difícil, aunque obligaría a una nada corta exposición, ofrecer un elenco sistemático de los problemas sociales característicos de la gran urbe. Pero no vamos a

hacerlo, ya que supondría repetir, tópicamente, conceptos que aparecen cada día en cualquier periódico, que repetimos hasta la saciedad en cualquier conversación o en cualquier tertulia, que usamos cotidianamente hasta el cansancio en nuestras predicaciones. Es un campo en el que apenas queda nada por descubrir, particularmente después de los trabajos realizados por Cáritas, desde el Plan CCB hasta nuestros días (cfr. el estudio *Pobreza y marginación*), por los informes FOESSA y por los buenos artículos que publica CORINTIOS XIII de forma casi permanente (véase al respecto el suplemento número 104, *Tecnología y sociedad post-industrial*, de María Jiménez Bermejo, en revista «Cáritas», número 248, noviembre 1985).

La gran ciudad representa el medio social en el que se concentran prácticamente toda la totalidad de los problemas de la marginación y de la pobreza: problemas individuales, colectivos y sociales; problemas estructurales, psicosociales, institucionales, políticos, económicos, laborales..., que repercuten en el hombre hasta convertirlo en pobre, en marginado, es decir, en un inferiorizado respecto al nivel de bienestar considerado como mínimamente aceptable en una sociedad concreta; problemas de alimentación, de vivienda, de trabajo o laborales, de instrucción, de sanidad, de convivencia...; problemas de soledad, de abandono, de indefensión jurídica, económica y social, de incultura, de explotación del hombre por el hombre...; problemas de subnormalidad no cuidada, de ancianidad abandonada, de infancia desvalida o explotada, de enfermedad crónica o de disminución física o mental no atendidas... Los problemas de paro, de un trabajo eventual, de vivir dependiendo de un subsidio de paro que se agota sin horizonte de encontrar nuevo trabajo, de inseguridad laboral, de riesgos laborales (nivel de accidentes muy alto), de trabajo mal o insuficientemente retribuido, de una seguridad social que funciona deficientemente...

A ellos hay que añadir problemas relativamente nue-

vos, que han aparecido en la gran ciudad, o se han agudizado, bien sea por su mayor brevedad, bien sea por su mayor extensión: los problemas de los drogadictos; de los alcohólicos; de los delincuentes; de los que sufren la marginación discriminatoria, como es el caso de los ex-reclusos, de los extranjeros (inmigrados de países pobres, refugiados políticos, huidos de regímenes de diferente signo...), de los que pertenecen a minorías étnicas o socio-culturales (gitanos, quinquis...), de los vagabundos, indomiciliados y nómadas; de los que han hecho de la mendicidad su medio de vida; de los vendedores ambulantes; de los que viven de las nuevas formas de una picaresca a-social, etcétera.

A todos ellos habría que añadir la larga lista de las víctimas, directas o indirectas, de un urbanismo inhumano fruto directo de la especulación incontrolada y permitida del suelo: barrios sin los mínimos servicios sociales imprescindibles para hacer posible una convivencia verdaderamente humana; barrios donde el hacinamiento rompe toda posibilidad de vida social; barrios cuyas viviendas, por su baja calidad y por su falta de espacio, hacen imposible la convivencia familiar; barrios mal comunicados, mal atendidos, abandonados a su suerte, formados por una población incapaz de organizarse porque sufre, dado su origen migratorio, todas las consecuencias negativas de una anomía social y de una inadaptación también social.

No es preciso tampoco extenderse recordando los barrios de chabolas, los «taudis» o suburbios del centro, los «barrios chinos» y todas las lacras de miseria y de marginación que encierran.

Indiquemos, por último, el creciente número de suicidios (a destacar entre ellos los de jóvenes y niños); el de muertes de ancianos en total soledad (cuyos cuerpos son encontrados días después de su fallecimiento); la brutal explotación que supone, casi en todos los casos, la prostitución masculina y fememina (sin hablar de lo que en sí misma supone esa prostitución, tanto para quienes la ejer-

cen como para quienes se sirven de ella); los problemas de las madres solteras, especialmente de adolescentes; los problemas sociales y sanitarios de los abortos clandestinos (sin hablar ahora del impacto psíquico en la madre, en los abortos llamados legales); los problemas de matrimonios rotos con el subsiguiente trauma de una mujer abandonada con los hijos y sin medios de subsistencia (en ocasiones es el marido el abandonado con sus hijos), o el trauma psíquico y social que sufren los hijos de divorciados o separados, etc.

Conscientemente me he limitado a dar sólo unas pinceladas de lo que son las nuevas y viejas formas de pobreza en la gran ciudad. Pero debemos ser muy conscientes de que todo lo dicho en modo alguno agota los problemas sociales de la gran ciudad. El concepto de problema social es mucho más amplio que el de problemas de pobreza. Por otra parte, hay que decir que los problemas de la pobreza dependen en buena parte de la existencia de una amplísima gama de problemas sociales. En total sintonía con el discurso social de nuestro Papa Juan Pablo II, habría que decir que nuestra sociedad contemporánea, con toda esa amplia variedad de sistemas políticos y socio-económicos vigentes que encierra en su seno, necesita urgentemente una civilización alternativa. El mito del progreso indefinido, bien sea concebido al modo capitalista, bien sea concebido al modo socialista, ha fracasado. El hombre concreto, la persona humana, sigue siendo la gran víctima de una civilización que no ha sabido resolver la pobreza y la marginación que existe en el mundo desarrollado (tanto en el Este como en el Oeste), ni tampoco la pobreza, miseria y marginación que existe en el mundo subdesarrollado.

Si tuviéramos que hablar de los problemas sociales característicos de la gran ciudad, nos veríamos obligados a hablar prácticamente de todos los problemas sociales que hoy existen en el mundo: desde la concentración del poder económico, político, social, militar y financiero, en deter-

minados grupos humanos (y me da igual que sean capitalistas, comunistas, dictatoriales o militares), hasta el brutal despilfarro de los medios económicos en armamentos cada día más sofisticados; desde una concepción del trabajo humano que olvida radicalmente la dignidad de la persona humana, hasta la concepción de esa persona humana como un simple elemento productivo al margen de sus necesidades más específicas como ser racional que vive en una familia y que convive en una sociedad concreta; desde la marginación del hombre cuando deja de ser productivo (caso de los parados, de los jubilados, de los jóvenes que buscan un primer empleo, de los disminuidos físicos y psíquicos...), hasta la creciente eliminación de aquellos servicios sociales que atendían, aunque fuese precariamente, las necesidades más elementales de los más necesitados (y en este caso me estoy refiriendo específicamente a España); desde un uso de los recursos económicos, financieros, materiales, científicos, etc., que no va destinado prioritariamente a la satisfacción de las necesidades primarias de los seres humanos (presupuestos donde priman los gastos militares sobre los gastos sociales, o donde aquéllos no permiten la solución de los problemas humanos más elementales; o gastos suntuosos y de prestigio, tanto a nivel público como privado; o el despilfarro de bienes de consumo frente a millones de seres que se debaten en el umbral de la muerte por inanición), hasta toda esa «picaresca» denigrante, propia de los poderosos, que entraña la evasión de capitales; el sistemático eludir todo riesgo económico eliminando la inversión de capital que genere empleo; las quiebras fraudulentas; los gastos «de escaparate» (fiestas llamadas populares) o fiestas de privilegiados; arreglos urbanísticos que favorecen a los mejor situados; congresos de todo tipo suntuosamente celebrados; lanzamiento de festivales que favorecen el consumo y que se queman en puro consumismo; las reconversiones industriales necesarias, pero socialmente mal realizadas; el

fraude fiscal; un desenfrenado gasto público sin la contrapartida de una voluntaria sobriedad en todo aquello que no es socialmente imprescindible; los consensos entre las diversas fuerzas sociales cuyo objetivo no es la desaparición de la pobreza sino la búsqueda de privilegios institucionales (partidos, sindicatos, patronales...); el lucro o el beneficio económico, como motivación individual o colectiva, prescindiendo de cualquier otra dimensión motivacional; la valoración del poder y del poderoso, por encima de la persona humana; la rentabilidad económica, ideológica y política, por encima de lo social, etc. (Cf. Juan Luis Cebrián, *Sermón de Año Nuevo*, en «El País», dominical del 29-XII-1985).

Quede esta enumeración como una simple pincelada que nos sirva para saber que el problema de la pobreza en la gran ciudad ha de situarse en el contexto de una problemática socio-económica que cuestiona radicalmente —como antes he indicado— prácticamente todos los sistemas hoy vigentes y que nos debe plantear a los creyentes en Jesucristo la necesidad de un esfuerzo solidario con todos los hombres de buena voluntad, no tanto para crear una sociedad alternativa a la que nosotros vivimos, sino —como ha dicho Juan Pablo II— una civilización alternativa, una civilización nueva, la verdadera civilización del amor, de la solidaridad, de la liberación integral del hombre, que sustituya a la que hoy está vigente en nuestro mundo, tanto en el Este como en el Oeste, tanto en el Norte como en el Sur.

## **2. La nueva conciencia de los que sufren la pobreza en la gran ciudad**

Voluntariamente no he querido definir demasiado cuáles son los nuevos problemas sociales de la gran ciudad frente a los problemas que podemos considerar tradicionales y casi endémicos, aun ciñéndonos a las situaciones de

pobreza. No lo he hecho porque no pienso que ello sea especialmente significativo en una sociedad como la nuestra en que ni unos ni otros están mínimamente atendidos, mínimamente estudiados y diagnosticados, y mínimamente en vías de solución. Desgraciadamente no pasamos de haberlos detectado sin llegar tan siquiera —salvo raras excepciones— a cuantificarlos. Y esto es así no sólo a nivel de instituciones privadas y eclesiales, sino también a nivel de instituciones públicas. No es sino una demostración más del poco interés real que despierta la pobreza en nuestra sociedad, que se limita a hablar mucho de derechos fundamentales pero que hace muy poco para que se respeten y se ejerzan por parte de todos.

No se puede discutir que existen problemas sociales nuevos y nuevas situaciones de pobreza, propios de la gran ciudad y que coexisten con los tradicionales. Pero lo verdaderamente significativo del medio urbano en este campo no es la novedad o la antigüedad de los problemas sociales o de pobreza, sino la nueva sensibilidad de quienes los padecen o protagonizan.

En una cultura rural, la pobreza era un estado fatalmente asumido por quienes la padecían y hasta por la sociedad entera. Quien nacía pobre aceptaba su situación como algo inevitable y resignadamente asumía una situación cuyo horizonte era el de que también moriría como pobre. «Así es la vida, y nadie puede luchar contra su destino», era la expresión que resumía toda una filosofía existencial y hasta la concepción religiosa de la vida. Frente a esta situación social aceptada como fatalmente necesaria por parte de todos, no cabían más que dos actitudes religiosas: la resignación por parte de quienes sufrían la pobreza, y la limosna por parte de quienes no la sufrían.

La gran ciudad rompe radicalmente esta situación. Con el urbanismo, con la aparición del ciudadano, con la cultura urbana, aparecen las grandes revoluciones sociales ya

en el siglo pasado. No vamos a detenernos aquí en su vinculación con la industrialización, con el desarrollo de las comunicaciones, con la aparición de las grandes ideologías filosófico-sociales, con los grandes movimientos migratorios, con el desarrollo de unos humanismos de nuevo cuño. Tampoco podemos detenernos a hacer historia del papel de la Iglesia en esta evolución del concepto de hombre y de su dignidad, ni de las raíces cristianas que no pocas veces tienen los grandes movimientos en favor de la dignidad del hombre, ni de la mutua correlación existente entre cristianismo y las ideologías humanistas y humanizantes, al margen de un largo anecdotario de mutuas incomprendiones y hasta de claros enfrentamientos.

Al margen de la mayor o menor sensibilidad de los cristianos para captar el valor de lo que indudablemente fueron unos claros signos de los tiempos; al margen también de la indiscutible capacidad de no pocos cristianos para encarnarse con los pobres en plena fidelidad con una lectura del Evangelio que les impulsaba a dar la vida en favor de los más débiles, el hecho que ahora nos interesa es que en el medio urbano el pobre ya no acepta fatalmente la marginación y la miseria; el pobre es plenamente consciente de que sus derechos fundamentales están siendo gravemente conculcados; el pobre es capaz de percibir su miseria al comparar su situación con lo que una sociedad consumista ofrece y visibiliza en el comercio, a través de la publicidad y en el cotidiano vivir de los más favorecidos.

Su conciencia será más o menos sensible para percibir estos hechos. Su capacidad de reacción o de rebeldía será más o menos aguda. Sus mecanismos de agresividad estarán más o menos despiertos. Pero lo que es indiscutible es que la pobreza en la gran ciudad, y debido a esos factores indicados, produce un «plus» de sufrimiento, de desánimo, de desesperación, de soledad, de sentimiento de abandono y desarraigo, que no se daba en el medio rural.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que el pobre de la gran ciudad es particularmente pobre y que su pobreza (sea cual fuere la forma en que la viva) constituye siempre un problema social nuevo, inédito, respecto a un pasado relativamente reciente (especialmente, dada la crisis económica que estamos sufriendo) (Cf. Comisión Episcopal de Pastoral Social: *Crisis económica y responsabilidad moral*, octubre 1984).

Por otra parte, hay que indicar que la pobreza en la gran ciudad ya no se ciñe a determinadas clases sociales marginales (o tradicionalmente explotadas), o a determinados ámbitos sectoriales, geográficos o no. La crisis económica que estamos dolorosamente viviendo ha incidido en espacios sociales que nada tienen que ver con los sectores tradicionalmente pobres y marginados: empleados, obreros especializados, profesionales, titulados universitarios, comerciantes, pequeños (y a veces no tan pequeños) empresarios, etc.

Así, por ejemplo, difícilmente se puede decir que el paro sea un fenómeno social nuevo (piénsese en los años 30, en los años 40 o en los años de la estabilización económica hacia 1958-1963). Sin embargo, el paro actual es un problema nuevo, tanto por el tipo de población que lo padece como por las consecuencias destructivas del hombre que lo sufre en su psicología, en su vida familiar, en su vida de relaciones, en su sentimiento de frustración y de fracaso personal y social que entrafia.

La pobreza en el medio urbano ya no es una situación inevitablemente establecida que se asume fatal y resignadamente, ni es la simple consecuencia socio-económica de factores más o menos dependientes del sujeto que la padece, ni es una etapa en la vida humana, más o menos transitoria, cuya duración se puede prever y cuya superación depende en alguna medida del esfuerzo personal del que la padece. La pobreza en el medio urbano es una frustra-

ción radical del proyecto humano de aquellas personas que la padecen. Es algo parecido al «suplicio de Tántalo». Es la ruptura profunda de la dignidad del hombre. Es un drama doloroso, insufrible, insoportable, que puede desembocar en la desesperación hasta romper todas las barreras o convenciones que canalizan la convivencia, dando lugar a cualquier comportamiento marginal o a cualquier ruptura psicológica (drogadicción, pasotismo, delincuencia, prostitución, mendicidad, picaresca, alcoholismo, desesperación, neurosis, depresiones, conflictos matrimoniales y familiares, huidas...). Y ello podrá darse de una u otra manera en función de la edad de quien sufre la pobreza (ya sean jóvenes que buscan el primer empleo; ya sean hombres de más de 40 años que se quedan en la calle sin esperanza de encontrar un nuevo empleo); en función también del «status» social anteriormente tenido; en función de las necesidades reales a cubrir; en función del nivel de vida habitualmente ostentado hasta entonces; en función de las necesidades familiares, etc.

### **3. Las evasiones de la sociedad urbana ante la pobreza: nuevas y viejas formas de evasión del ciudadano (cristiano o no) ante la pobreza**

En la sociedad urbana apenas nadie discute el derecho de todo hombre a un mínimo de bienestar, a un mínimo de respeto de los derechos fundamentales de la persona humana. Por otra parte, la gran urbe ha perfilado el anonimato urbano y, con él, un hombre que es «un solitario en la masa». Sí además tenemos en cuenta la brutalmente rápida aparición de las grandes urbes en España, no nos debe extrañar que la estructura de grupos primarios en nuestras sociedades urbanas sea extraordinariamente débil y que predominen los grupos funcionales, secundarios o socio-grupos, con lo que los sentimientos de vacío, de

soledad, de carencias afectivas, de falta de cálidas relaciones humanas, sea una realidad muy extendida en la gran ciudad. Con ello el individualismo, marcadamente egoísta y hedonista (ayudado por una sociedad que ha hecho de las cosas, «dioses», y del consumo, el camino de la felicidad), se ha convertido en una de las actitudes básicas de nuestros ciudadanos. Hasta la religión misma, en no pocos casos, se vive como un camino de satisfacción personal-individual, como algo que se consume como mecanismo de pacificación interior, como un procedimiento de compensación de los vacíos afectivos, o de las quiebras o ausencias de convivencia satisfactoria. Ello explicaría la aparición y el éxito de un cristianismo de consumo, o de un cristianismo intimista y privatizado, o de un cristianismo que se vive con los rasgos característicos de secta (da igual que sea de izquierdas o de derechas). Ello explicaría también el éxito de las sectas religiosas propiamente tales, tan en boga en los medios urbanos.

Pues bien, este hombre de la gran ciudad, sea o no sea cristiano, no es capaz de aceptar sin más el espectáculo, siempre triste («desagradable», dirán muchos bienpensantes), de la pobreza y de los pobres. Por ello, el hombre de la gran ciudad, y la gran ciudad por sí misma, se inventan mil procedimientos, mil coartadas, para evadirse de ese espectáculo de la pobreza. Para nosotros, cristianos, y en orden a la realización de una adecuada pastoral respecto al mundo de la marginación y de la pobreza, en orden a una evangelización que lo sea de verdad, es importante que tengamos en cuenta estas coartadas, que se constituyen en auténticos obstáculos que se interponen entre el hombre de la gran ciudad y Dios, entre el hombre de la gran ciudad y el prójimo, es decir, entre el hombre de la gran ciudad y su conversión al Evangelio de Jesucristo.

Me voy a limitar a enunciarlas, sin grandes explicaciones:

1. Ante todo, la gran ciudad hace lo posible y lo imposible por hacer invisible la pobreza. Los procedimientos son casi infinitos: van desde la sustitución de las chabolas unifamiliares por verdaderas chabolas de doce pisos (con el agravante de que en los nuevos barrios la convivencia se hace casi imposible y la solidaridad primaria del barrio desaparece), hasta el alejamiento de los pobres a distancias cada vez mayores respecto a los núcleos comerciales y residenciales de la gran ciudad. Por otra parte, dado el anonimato urbano y las dimensiones físicas y demográficas de la gran ciudad, el pobre no tiene rostro, no está identificado con nombre y apellidos, no es persona: es una especie de ente abstracto del que se habla como se habla de cualquier otra realidad abstracta. Ello da lugar a que, sobre la pobreza, circulen toda clase de tópicos o de estereotipos que se convierten en otras tantas coartadas para que la conciencia del ciudadano se desentienda del problema. En esta misma línea se hace funcionar toda una serie de mecanismos de desinformación: se habla de los servicios que se ponen en marcha para atención de los pobres y marginados, pero nunca del número de pobres y marginados ni del porcentaje real de ellos que son verdaderamente atendidos. (Un ejemplo reciente: el Ayuntamiento de Madrid deja abiertas cinco estaciones del Metro para que pernocten los indomiciliados y refuerza el número de plazas en Albergues durante las Navidades; pero nadie da el número de indomiciliados ni el porcentaje de ellos que se «benefician» de estas medidas. En una palabra, nadie da el número de los que siguen durmiendo en la calle.) Dentro de este triste juego de la desinformación, hay que citar las detalladas informaciones sobre el consumo de alimentos durante las Navidades (mariscos, pavos y pollos, besugo, turrónes...) que nos ofrecen todos los medios de comunicación social, frente al silencio respecto a los problemas alimentarios concretos de grandes sectores de la población. A todo lo más se habla de la pobreza en gene-

ral, es decir, una vez más de la pobreza como realidad abstracta.

Y, por supuesto, cuando se habla algo más en concreto de la pobreza se evita cuidadosamente tratar del tema de sus causas o se desvía la atención de la población hacia las causas subjetivas, especialmente si éstas se pueden clasificar como propias de la picaresca social.

2. La coartada del pobre como pecador público. Es la coartada de la gente generalmente bien acomodada y se sitúa en la línea que acabo de señalar: la mayoría de los pobres lo son porque quieren serlo, es decir, porque no les gusta o no quieren trabajar, porque prefieren vivir del engaño o del timo, porque así se aprovechan de la seguridad social o del subsidio de paro, porque se trata de alcohólicos crónicos.

3. La coartada estadística. Se ha desarrollado extraordinariamente en los últimos años. Consiste en sustituir los datos reales de la miseria y de la marginación por la evolución de los porcentajes. Es fácil leer en grandes titulares de un periódico, o escuchar en las declaraciones de los políticos, que la tendencia del crecimiento del paro ha descendido en dos puntos: lo que no dicen es que ello puede suponer 30.000 parados más respecto al mes pasado y que esos 30.000 parados suponen 90.000 personas abocadas a la pobreza y a la desesperanza. Igualmente ocurre cuando dan las cifras del crecimiento del empleo. Y no digamos cuando se habla del paro exclusivamente a nivel de los que reciben el subsidio correspondiente. Ello explicará el impacto que causa un estudio de Cáritas en el que se demuestra que ocho millones de españoles viven en la miseria..., que desenmascara una situación cuidadosamente ocultada a la opinión pública.

4. La coartada económica. Se ha desarrollado igualmente en los últimos años, especialmente desde que ha

comenzado a divulgarse la Economía. Es muy propia de los políticos y consiste en hablar de grandes indicadores económicos o macro-económicos (en sentido positivo o negativo, según actúe el gobierno o la oposición), pero callando cuidadosamente las cifras que se refieren a la población sumida en la pobreza.

5. La coartada política. Consiste en hablar de las soluciones o servicios que se ponen en marcha o se inauguran, en los niveles municipal, autonómico o estatal, pero, como antes se indicaba, eludiendo cuidadosamente ofrecer datos sobre la situación real de marginación y pobreza a la que se intenta responder y callando el alto porcentaje de afectados que no pueden beneficiarse de esas soluciones y servicios.

6. La coartada de la «utopía». Corresponde a quienes defienden que la solución a los problemas de la marginación y de la pobreza pasa necesariamente por un cambio radical de las estructuras, pasa necesariamente por la construcción de una sociedad alternativa. La afirmación en sí no es impugnable desde la fe. El problema surge cuando esa afirmación se convierte en coartada para desentenderse, en el aquí y ahora histórico que nos ha correspondido vivir, de los pobres concretos, de los marginados concretos, en una espera pasiva (o sólo verdaderamente activa) de esa nueva sociedad en la que sueñan: ese sueño en una sociedad nueva y mejor se traduce en un real no hacer nada por los que hoy mismo pasan hambre, son desahuciados, mueren en soledad, no reciben atención médica, se desesperan en el paro, se suicidan porque nadie les ofrece una palabra que dé sentido a su existencia, se evaden de la realidad absurda en que viven a través del alcohol o de la droga...

7. La coartada de quienes conciben el cristianismo como la religión de lo trascendente y la misión del Señor

como la de salvar exclusivamente las almas y liberar del pecado. El Evangelio —dirán— no tiene mucho que ver con los problemas de este mundo, que es sustancialmente autónomo: «Dad al César lo que es del César...»; lo importante es la vida espiritual. La limosna es un acto de piedad que hay que realizar cuando surge la ocasión. El pecado es sólo personal-individual y no hay que hablar de pecado social. Bienaventurados los pobres *de espíritu*. Preocuparse de las causas de la pobreza no es caridad sino política, y la política no es misión de cristianos. La caridad no pasa ni puede pasar de la limosna.

8. La coartada de «lo social» y de la justicia, frente a la caridad. Basta mirar la historia —dicen— para descubrir el fracaso de la caridad. Menos caridad y más justicia. Caridad y justicia se oponen radicalmente: donde no hay caridad no hay preocupación por la justicia, y donde hay preocupación por la justicia no cabe la caridad. Al igual que en las anteriores coartadas, la caridad se reduce a la limosna y ésta hay que desterrarla por paternalista y por estar frontalmente en contra de la dignidad de la persona. La consecuencia es que el amor cristiano sólo puede preocuparse de las grandes causas de la justicia y hay que despreocuparse del hombre concreto que sufre la marginación y la miseria: atender el caso concreto es evitar que se agudicen las contradicciones del sistema y, por tanto, una forma de mantenerlo vigente. No nos deben preocupar que en el camino de la construcción de la justicia queden cadáveres de pobres abandonados... A Dios le preocupa el pueblo y, en contra de lo que algunos dicen, no es verdad que cada hombre, cada pobre, tenga un valor infinito a los ojos de Dios; que constituya un misterio cristiano absoluto... Sobran, por tanto, los gestos concretos de solidaridad. Más aún: hay que evitarlos radicalmente.

9. La coartada de la caridad, frente al compromiso. Es la coartada contraria a la anterior. Corresponde a quie-

nes reducen todo su esfuerzo en favor de los pobres y marginados a la pura limosna, a la pura beneficencia, a gestos más o menos paternalistas, que sirven fundamentalmente para tranquilizar la conciencia, para obtener una satisfacción (¿egoísta tal vez?) religiosa. Pero que no se plantean las causas de la pobreza, ni la necesidad de una modificación radical de estructuras, ni la dimensión colectiva y comunitaria de la pobreza, ni las mediaciones políticas imprescindibles para resolver los problemas de la pobreza, ni del compromiso por la justicia, ni de la denuncia profética de las situaciones individuales y colectivas de la pobreza, etc.

10. La coartada de sustituir la preocupación por los pobres y la solidaridad real por los marginados, por los culpables de la existencia de la pobreza. Es la coartada del odio a los causantes de la pobreza, frente al amor a los pobres reales. Es la coartada de quienes dicen que «los culpables son los otros», frente a la conciencia de que los culpables somos, de un modo u otro, todos nosotros. La pobreza existe, según los patronos, por culpa de los obreros y de sus sindicatos; según los obreros y sindicatos, por culpa de los patronos, de los capitalistas, de las multinacionales; según las izquierdas, la culpa la tienen las derechas y lo que éstas representan; para las derechas, la culpa la tienen las izquierdas y lo que representan, etc.

11. La coartada de la democracia. En una democracia se reconocen los derechos de todos los ciudadanos, todos son iguales ante la ley, a todos se les reconocen sus derechos fundamentales. Por lo tanto, no hay problemas verdaderamente graves y estructurales. Lo que no se dice es que una cosa es la democracia formal y otra la real; que una cosa es el reconocimiento formal de los derechos y otra la posibilidad real de ejercerlos; que una cosa es el reconocimiento de la igualdad de los ciudadanos y otra que esa igualdad se realice, aunque sea como tendencia.

12. La coartada de la imposibilidad de atender un problema como el de la pobreza, que rebasa todas las posibilidades al alcance de los cristianos y aun de la sociedad. Admitido ello, lo mejor es no preocuparse por hacer nada. Dejar que la historia siga su curso. Preocuparse de uno mismo y dejar que los demás se las arreglen como mejor puedan. Desentenderse de los demás, «pasar» de todo y procurar cumplir las propias obligaciones, entendidas éstas como las que corresponden exclusivamente al ámbito de la responsabilidad individual. Los problemas de la pobreza no tienen solución.

13. La coartada, por último, del sentimentalismo, equivocando amor verdadero y el sentimiento más o menos doloroso que produce la pobreza, el sufrimiento humano. Sufrir pasivamente ante las imágenes televisivas de los niños que mueren de hambre es un índice de que se tiene un buen corazón. Ello podrá traducirse en alguna limosna ocasional, en algún comentario lleno de dolor en una tertulia, en alguna afirmación retórica de la injusticia que existe en el mundo..., pero sin ir más allá de un fugaz pensamiento doloroso sobre los pobres, especialmente si se trata de pobres que viven o mueren a miles de kilómetros, un fugaz pensamiento muy parecido a la pena que se siente cuando se contempla un perro atropellado por un coche.

Por ahí van algunas de las coartadas con las que el hombre de la gran ciudad (sin excluir a los cristianos) se desentiende de los pobres y marginados, rehúye el descubrirlos, se aparta del triste espectáculo que entraña. Pero, sobre todo, razona y justifica el no comprometerse en su liberación, el no solidarizarse prácticamente con ellos, el no hacer esfuerzo alguno por paliar sus necesidades más elementales.

Nunca como en el medio urbano se ha hablado tanto de justicia, de libertad, de amor, de solidaridad, de derechos fundamentales. Tal vez nunca, sin embargo, estos

grandes ideales se han manejado tan vacíos de contenido, han sido tan interesadamente manipulados, han sido tan poco eficaces para crear un verdadero movimiento de solidaridad real. Tal vez nunca estos grandes ideales han sido, como ahora, palabras de moda, tópicos, estereotipos, equívocos ideológicos, lugares comunes para justificar, con palabras, lo que la vida y el comportamiento diario de la mayoría de quienes viven en la gran ciudad niegan en la práctica cotidiana, totalmente corrompida por el egoísmo, por el individualismo extremo, por el consumo sin freno, por la falta de amor, por la insensibilidad ante el sufrimiento ajeno, por la insolidaridad...

### III

#### **CONTENIDOS CLAVES DE LA MORAL CRISTIANA ANTE LOS PROBLEMAS SOCIALES DE LA GRAN CIUDAD**

Antes de tratar directamente el tema de la conciencia moral de los cristianos ante los nuevos y viejos problemas sociales de la gran ciudad, especialmente en lo que se refiere a lo que debe ser *una adecuada pastoral urbana en el campo de la solidaridad de la comunidad cristiana y de cada creyente con los más necesitados*, es preciso que tengamos una idea clara de las claves de la moral cristiana tal como hoy hay que entenderla, en general, y en referencia con el tema que nos ocupa, en particular.

La moral cristiana se vive como respuesta llena de amor al diálogo lleno de amor iniciado por Dios y que ha de discernirse en la comunidad que llamamos y que es la Iglesia. Por eso es necesario establecer indicadores que permitan a la comunidad y a la persona en la comunidad,

discernir los caminos que Dios nos traza. Pero estos indicadores dejarán de serlo si cayeran en una casuística estrecha y cerrada, privando a la misma moral de su carácter histórico, dinámico, progresivo y liberador. Los hombres de hoy y de mañana ya no verán en esta moral una buena noticia, un Evangelio o el Evangelio de Jesús.

El Evangelio, que no es reducible a una moral, la incluye, sin embargo, intrínsecamente. La vida y el mensaje de Jesús nos dan esos indicadores, pocos pero suficientes para vivir responsable y creativamente la praxis cristiana fundada en la moral cristiana, una praxis cristiana que entraña fundamentalmente el amor a los pobres y a los enemigos, junto con el amor, en el Padre, a todos los hombres, incluso a los enemigos y a los que nada valen para el mundo. (Sigo una parte de la ponencia presentada en la Asamblea Plenaria del Secretariado Pontificio para el Diálogo con los No Creyentes. Ramón Echarren: *Líneas pastorales directrices para una presentación de la ética cristiana*, Roma, 1983.)

### **1. La búsqueda del Reino de Dios y de su justicia como fin de la existencia cristiana y de su praxis en el mundo**

Ante una sociedad de medios, es preciso reivindicar una sociedad de fines (R. Garaudy). Pero el fin de la praxis cristiana viene especificado por el Evangelio (cf. Mt 6,25ss; 11,25). En este sentido, la búsqueda efectiva del Reino y su justicia, la cual descansa en el amor y el perdón, y no sólo en el juicio equitativo (en la mera equidad), funda una auténtica praxis revolucionaria que incluye una «conversión permanente» y radical de criterios y de actuaciones (cf. Rom 12,1-2), que se refieren a conciencias y estructuras y que entrañan la referencia simultánea al amor y la

paz, a la verdad y la justicia, a la libertad y la fraternidad, con todo lo que ello supone de sinceridad y de solidaridad; de limpieza de corazón y de mansedumbre; de liberación interna y externa, propia y ajena, del hombre respecto a todo lo que puede esclavizarle (leyes, instituciones, ideologías y ciencias, dinero y ansias de poder, prestigio y sexo, egoísmos personales o de clase, odios y venganzas, etcétera); de reconciliación con uno mismo, con los demás, con Dios, con la naturaleza; de solidaridad real y práctica con quienes son «sacramento de Cristo», con los pobres y marginados.

## **2. La moral cristiana es, antes que nada, «obediencia de fe»**

El encuentro y la experiencia de fe son siempre algo previo a la obediencia de fe. Pero es preciso que la Alianza se perpetúe en el cumplimiento, en la obediencia. La obediencia no es mera sumisión, sino un «SI» incondicional a todo lo que es vida y un «NO» radical a todo lo que es muerte. Por eso la obediencia de la fe puede presentarse, a veces, como auténtica «desobediencia» a los ojos de los hombres (Hch 4,20; 5,30), en función de un amor que arranca de Dios y que ha sido infundido en nuestros corazones (cf. Rom 5,5) y que alcanza a todos los hombres sin distinción ni acepción de personas (Sant 2,1-5) (lo que entraña una prioridad por los pobres, es decir, por los inferiorizados, con los que el Señor se identifica especialmente). La obediencia de fe no es el sometimiento, la sumisión mecánica y pasiva a una ley, a unas normas o a una voluntad ajena. La obediencia de la fe es un proceso que se constituye por la creación en cada momento, gracias al Espíritu, del mejor acto posible, sin caer nunca en el hábito, en el sentido de la obtención de un comportamiento fruto de un automatismo alcanzado

por una repetición de actos (cf. Pinckaers, O.P., *La virtud cristiana según Santo Tomás*, en «Nouvelle Revue Th.», número 4, abril de 1960, Lovaina). Es una entrega confiada de la propia existencia a la voluntad de Dios, para uno y para la humanidad y su historia, manifestada en la Palabra y en los signos de los tiempos leídos a la luz de esa Palabra (cf. Vaticano II). Es un proceso que nunca tendrá la seguridad exenta de riesgos de la razón humana y su propia lógica, sino que participará en la oscuridad de la fe: ello impulsará al creyente a rezar siempre buscando humildemente ser fiel a la voluntad de Dios (cf. las actitudes de Abraham y de María), rompiendo con la lógica del «tener», del «poseer», del egoísmo, del ganar más, del explotar al hombre, del vivir para sí en lugar de vivir para los demás...

### **3. El amor que sirve y posibilita el desarrollo del otro es central en una moral cristiana**

Se trata de amar como el mismo Cristo nos ha amado, lo cual nos hace entrar en la radicalidad del amor filial que ama a los enemigos y a los últimos de este mundo. Este es el distintivo de los hijos, tal como se expresa en el Sermón del Monte: «Sed buenos («comprensivos», en Lc 6,36) como vuestro Padre del cielo es bueno» (Mt 5,48). Amando, el cristiano alcanza las máximas cotas de libertad, no se siente atado ni siquiera por el amor a su propia vida («no hay amor mayor que el que da su vida por los amigos», Jn 15,13), repite la misma historia de libertad y de amor del Señor-Jesús («habiendo amado a los suyos, los amó hasta el extremo», Jn 13,1) y cobra para él su más profundo sentido el «ama y haz lo que quieras» de San Agustín, aun sabiendo que «no es fácil siempre saber amar» (De Lubac).

#### **4. La opción por los excluidos y marginados de este mundo, por los pequeños y los débiles**

No se vive la moral cristiana sólo porque escrupulosamente se respete un orden existente, o código más o menos definido de preceptos, o unos valores determinados, sino porque se intenta ilusionadamente crear un orden en que todos los hombres puedan vivir su condición y dignidad de hijos, de criaturas hechas a imagen y semejanza de Dios. Ello supone una opción interna y radical por el cambio y la transformación del desorden establecido, sea cual fuere el sistema, sea cual sea el lugar donde el cristiano vive. El creyente en Jesús sabe que el Reino incoado por Jesucristo no llegará hasta el fin de los tiempos y que será un don de Dios. Ello hace del cristiano un ser lleno de amor pero profundamente insatisfecho respecto a toda realidad intramundana (sociedad, familia, partidos políticos, asociaciones, barrio, empresa...), en la que siempre descubre la lejanía respecto al Reino de Dios, respecto a su paz y a su amor, a su verdad y a su justicia, a su libertad y a su santidad. Y ello le impulsará a una denuncia profética que hará por amor a oprimidos (que por su pobreza son «sacramento de Cristo», según expresión de los Santos Padres, de acuerdo con Mt 25) y a opresores (que Dios desea que se conviertan y vivan). El cristiano será siempre «conciencia crítica» de toda realidad humana, porque en toda realidad humana descubrirá hombres «inferiorizados» que para él serán expresión del anuncio del Señor de que «siempre habrá pobres entre vosotros» (Jn 12,8), y en esos pobres descubrirá una presencia de Cristo-Jesús y los destinatarios de su Evangelio (Lc 4,16-22; 7,18-23).

Y un amor así, que no espera ni necesita contraprestación alguna, dará al cristiano una conciencia de plenitud en su propia realización y en su libertad como hijo de Dios (cf. 1 Jn). Por ello, la moral cristiana conlleva necesaria-

mente la opción por los pobres, los excluidos, los marginados de este mundo; por los pequeños y los débiles; conlleva el compartir una actitud básica: compartir lo que se es y lo que se tiene; el tiempo, el ocio y el trabajo; el dinero y los propios derechos; la profesión y el compromiso por la justicia; el amor y el diálogo; el compromiso político, sindical, de barrio, etc.

### **5. Vivir la existencia con alegría y esperanza (Jn 15,11)**

Tal es el sentido de las bienaventuranzas. No hablan éstas de resignación, de pasividad, de una especie de sacralización de un cierto masoquismo. Hablan de esperanza y alegría en las pruebas y combates. Hablan de que, para el creyente en Jesús y en el Padre Dios que Jesucristo nos ha revelado, es posible la paradoja de sufrir y ser felices («mi yugo es llevadero y mi carga ligera», Mt 11,28-30) más allá o más acá del juicio definitivo de Dios sobre el mundo. Hablan de que el sufrimiento que arranca de una opción por el Reino, por el amor, por la vida, tiene desde Dios una dimensión de esperanza y de alegría que la lógica de la razón jamás puede descubrir por sí misma. Ello hará de la moral cristiana una auténtica Buena Noticia para todos los hombres, incluidos los ricos, a los que se les ofrece un camino nuevo de liberación de sus propias esclavitudes (cf. Mc 10,17-30). Ello dará sentido al martirio, a la persecución («los apóstoles salieron contentos de haber merecido aquel ultraje por causa de Jesús», Hch 5,41), al perdón de los perseguidores (Hch 7,60), a la opción por aquellos que no son rentables para nada y para nadie: los pobres.

### **6. Acentuar la dimensión social e histórica del hombre**

La razón estaría en la misma cruz de Jesús. Jesús ha muerto «por muchos», para que todos tengan vida y vida

abundante (Jn 3,16). En una palabra, habría que insistir en las claves de un Dios que quiere la vida, la libertad, la justicia, la paz, la fraternidad, el amor, la verdad..., para todos, pues El nos ha hecho su familia haciéndonos hijos en el Hijo (Jn 17,1-26) para que continuemos la misión de Jesús a través de los siglos anunciando la Buena Noticia, en cada tiempo y lugar, a todos los hombres. El Evangelio no se vive en una secta, ni la evangelización se confunde con el proselitismo. La Iglesia se vive en misión y la evangelización es una oferta a todos los hombres para que libremente acojan a Jesús y a su Evangelio, optando por la conversión y por el Reino (Mt 3,2); es además una oferta prioritaria para los pobres y pequeños que siempre serán los destinatarios, no exclusivos pero sí privilegiados, de la Buena Noticia.

De acuerdo con todo lo dicho, la presentación de la moral cristiana ha de acentuar su carácter cristocéntrico, dialogal y «responsivo», dinámico y progresivo, personal y social, liberador y «perdonador»..., de tal manera que pueda constituir una Buena Noticia para el mundo de hoy, para el hombre y la sociedad de hoy, para el pobre y los marginados de hoy, de tal forma que dialogue con los sistemas de valores y expectativas de la cultura actual y de las culturas vigentes hoy. No se puede seguir pensando en una moral cerrada como sistema de valores y normas, sino como camino de ortopraxis en la historia, si queremos dialogar y buscar un auténtico enriquecimiento mutuo. El Concilio Vaticano II recuerda la necesidad de aprender a dialogar con el mundo y sus valores, sin diluir nuestra propia razón de ser: «Significar y realizar el misterio del amor de Dios a los hombres» (GS 45).

Todo ello nos debería impulsar a presentar siempre la persona de Jesús y su mensaje, antes de hablar de las obligaciones morales que de ello se derivan. Es necesario para ello que recurramos continuamente, cuando hablamos de los diferentes aspectos de la moral cristiana, a la Sagrada

Escritura, a la Revelación y al Concilio Vaticano II como su más valiosa y cercana interpretación. Es necesario también que presentemos una moral de vida que implique exigencias progresivas (1 Cor 3,2) y no un código cerrado de deberes. Es necesario, por último, que Cristo Jesús esté en el centro de la moral cristiana y que ésta sea presentada como una respuesta de amor por parte del hombre, una respuesta de amor que debe visibilizar especialmente allá donde se hace visible de una manera especial el pecado, el egoísmo, la falta de amor: en los pobres y en los marginados.

En todo caso, una moral cristiana así expuesta y transmitida será comprendida y acogida como algo que tiende a la realización del hombre, a su libertad, a su felicidad, sin caer en la tentación de rebajarla, de hacerla falsamente atrayente, algo fácil y poco exigente y evitando sobre todo que pueda perderse el sentido del pecado. La moral cristiana debe ser presentada, no como un dictado extrínseco que se impone por autoridad, sino como una exigencia interna que brota de un corazón que se ha encontrado con Cristo y con el amor de Dios (Mc 7,1-23; Mt 5,21-48; 6,1-24; 7,1-12; Jr 31,31-33; Ez 36,24-28), como una auténtica realización positiva del hombre, es decir, como la máxima afirmación de la dignidad de la persona, del respeto y comprensión de los otros, de la justicia, de la sinceridad y de la autenticidad con uno mismo, como expresión de una verdadera libertad. Por ello es necesario presentar claramente, a la luz del mensaje del Nuevo Testamento, la relación estrecha entre verdad y libertad del hombre: la verdad total del hombre es Jesús, el Cristo, y toda la problemática de la moral cristiana debe ser pensada y resuelta en el interior de estos dos principios: la verdad de la persona humana y su propio bien. Es preciso insistir en el poder liberador del mensaje salvador de Jesús, en el que las implicaciones morales se perciben en la prolongación y dinamismo de la salvación: las prohibiciones no son más que

el reverso de una invitación alegre al desarrollo de una existencia más humana. Ello nos supondría que permitamos un desarrollo de la pedagogía de la norma, con un gran respeto de la inteligencia del hombre y del nivel de experiencia de aquellos a los que nos dirigimos. En todo caso, la moral cristiana no puede ser presentada como una superestructura impuesta desde fuera, sino como una luz que nace de la persona, de las enseñanzas y de la victoria de Jesucristo sobre el pecado y la muerte. De esta forma será una moral abierta a todos los hombres y a todas las situaciones, liberadora de «tabúes» y de angustias, liberadora de opresiones e injusticias, superadora de un cumplimiento meramente ritual de prácticas religiosas sin influencia en la vida, impulsora de un testimonio que será «luz», «fermento» para el mundo (Mt 5,13-16), para los hombres, orientada a la promoción de la dignidad y del bien del hombre, del bien de los pobres y marginados.

#### IV

### **HACIA UNA PASTORAL QUE PROMUEVA UNA CONCIENCIA MORAL DE LOS CRISTIANOS ANTE LOS NUEVOS Y VIEJOS PROBLEMAS SOCIALES DE LA GRAN CIUDAD**

Todo lo dicho, según mi opinión, constituye el marco imprescindible para poder plantearnos con toda seriedad *el tema de una pastoral de la caridad* o, si se quiere, de una pastoral que promueva adecuadamente una conciencia moral de los cristianos ante los nuevos y viejos problemas sociales de la gran ciudad. Porque una tal pastoral exige, de una parte, revisar con un verdadero talante de conversión y, por tanto, de autocrítica a la luz del Evangelio, lo que hoy estamos haciendo; de otra parte, plantearnos qué es lo que debemos hacer, qué debe hacer la Iglesia, evitan-

do cuidadosamente una rutina que casi inevitablemente nos lleva a conservar y repetir unas fórmulas que, de una u otra manera, de forma más o menos simultánea, entran esos caminos, pastoralmente estériles si no erróneos, del simple voluntarismo, de un moralismo legalista que sólo mueve a los escrupulosos o a los neuróticos, de un temporalismo que no pasa, en el mejor de los casos, de repetir lo que ya el mundo dice y dice bien (Schillebeeck), hasta perder su identidad cristiana.

*El problema pastoral consiste en cómo la Iglesia puede posibilitar una auténtica solidaridad humana, claramente motivada por la fe, por la esperanza, por la caridad, en el contexto que hemos descrito propio del medio urbano: una solidaridad auténtica y no una pura filantropía; una solidaridad auténtica que esté motivada por un amor a Dios, del que necesariamente dimana un verdadero amor al prójimo tal como el Evangelio lo perfila, tal como el Sermón del Monte lo dibuja; una solidaridad auténtica y que, por tanto, no se mueve a partir de otro interés que no sea el del amor, de un amor que sea signo del amor preferencial de Dios por los pobres y marginados, un amor que, precisamente por su autenticidad, excluye todo interés corporativista, o de partido, o de búsqueda de prestigio; todo interés o motivación ideológicos, de clase, de familia, de clan; todo interés proselitista, toda búsqueda de satisfacciones religiosas en línea de egoísmo personal, por muy espiritual que pueda parecer, etc.*

*El problema pastoral, en último extremo, está en cómo visualizar en este mundo, en el interior de la historia, en el seno de la gran ciudad, el amor de Dios al hombre y, particularmente, al pobre. Como dirán los Padres, a falta de milagros, el signo por excelencia del amor de Dios presente en la comunidad cristiana será el amor a los pobres.*

Veamos, pues, cómo se podría perfilar una pastoral ordenada a promover la conciencia moral de los cristianos ante los nuevos y viejos problemas sociales de la gran ciudad.

## 1. Amar al prójimo es hacer la voluntad del Padre

Ante todo hay que decir, y sobre todo comprender, que la exigencia de amar a los pobres y a los marginados es un elemento plenamente constitutivo de una verdadera moral cristiana. La moral cristiana entraña necesariamente una obediencia a la vocación de amar que es propia de todo hombre de fe. No se puede amar a Dios sin amar al prójimo. No se puede amar al prójimo sin amar a los pobres y a los enemigos.

En una situación de anomía, característica de la gran ciudad, es absolutamente preciso que nuestra pastoral reconstruya la moral cristiana. Frente a un cristianismo sin moral; frente a un cristianismo en el que se desvincula la fe de la praxis cristiana; frente a un cristianismo que considera toda moral como una pérdida de una libertad personal absolutizada, es necesaria una catequesis, una educación en la fe, de forma que el cristiano recupere la visión de un Jesús que vivió en dependencia permanente de la voluntad del Padre, que no hizo la propia voluntad sino la del Padre, y que esta dependencia plenamente liberadora le llevó a la cruz y, por ella, a la plenitud: muerto en la cruz por su obediencia al Padre y resucitado por El, Jesús se realizó en plenitud como hombre. Es necesario que el cristiano tome conciencia de que quien ha descubierto en Jesús la plenitud de la vida humana, no puede menos de aceptar la misma plenitud de obediencia al Padre. No es posible ser plenamente hombre, según la comprensión que Jesús tiene de la vida, sin la disposición radical de hacer de la voluntad del Padre la opción fundamental. Si quieres vivir, «si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (Mt 19,17). (Sigo la Carta Pastoral de los Obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria: *Seguimiento de Jesús y conciencia moral*, Cuaresma-Pascua de Resurrección, 1985).

El hombre puede optar por la vida o contra la vida,

puede optar por desarrollarse en plenitud o renunciar a vivir. En todo caso, la vida está en la aceptación del proyecto del Padre: el amor a Dios y a los hombres (Mt 22, 34-40). Ahí se concentra la ley. Esto es lo que la Iglesia tiene que ofrecer a los cristianos y a los no cristianos, que dudan perplejos en la gran ciudad. El cumplimiento de esta voluntad de Dios es lo que se constituye en el objeto de la petición diaria para el hombre creyente: «Venga tu Reino, hágase tu voluntad» (Mt 6,10).

Es necesario que el hombre de la ciudad, profundamente desorientado y sin referencias claras que den sentido a su praxis, a sus actitudes y comportamientos, comprenda lo que Jesús tiene de modelo liberador. Para Jesús, hacer la voluntad del Padre es, en concreto, orientar toda su vida a establecer el Reinado de Dios en la tierra. Jesús obedece al Padre promoviendo una sociedad más fraterna y solidaria entre los hombres: sirve a un Dios Salvador trabajando por liberar al hombre de todas sus esclavitudes; se abre al Dios que es amor infinito ofreciendo el perdón a los pecadores y llamando a todos a la reconciliación; escucha el amor de Dios por los débiles y necesitados compartiendo la suerte de los pobres e infundiéndoles esperanza; pone su confianza total en el Padre, entregando su vida por la humanidad entera. El camino de la plena realización de Jesús en su glorificación pasó por la cruz. Ello significa que la fidelidad del cristiano al proyecto de Dios, manifestado en Jesús, frente al miedo a cualquier sufrimiento y frente al miedo a la libertad que caracteriza al hombre de la ciudad, ha de incorporar una dosis inevitable de sufrimiento y de cruz. Es el precio que, en un mundo de pecado, de insolidaridad y de injusticia, cualquiera ha de pagar para poder amar de verdad a todos, a los más pobres y marginados, «incluso a los enemigos» (Mt 5,43) (Carta Pastoral citada).

Hecho para amar, el hombre de la ciudad, como todo hombre, no puede renunciar a esa vocación sin destrozarse

a sí mismo. Dios lo ha hecho para la vida en el amor, y la Iglesia lo tiene que educar para comprender que ése es el objetivo último del orden social, dejando a un lado «moralinas» baratas o voluntarismos rigoristas. El amor es el destino necesario para ser hombre en plenitud de comunión con Dios y con los hermanos. La libertad humana puede renunciar a ese proyecto, puede abdicar de él optando por la no-vida. Es ahí donde está la clave última del comportamiento moral: la necesidad del deber y la libertad del poder. La Iglesia en la gran ciudad ha de insistir que el orden moral no es el conjunto de normas arbitrarias impuestas por quien es más fuerte que nosotros. Es el pedagogo que nos enseña a amar y a no renunciar al sentido de la vida. «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. Quien no ama permanece en la muerte» (1 Jn 3,14) (Carta Pastoral citada).

Desde una moral así explicada y transmitida, se podrá formar una conciencia verdaderamente cristiana ante los problemas sociales de la gran ciudad.

## **2. La fe, inspiradora del comportamiento moral**

En la gran ciudad no basta con moralizar. No es suficiente predicar el presentar el amor como un simple precepto dentro del cual se sitúa, también como una ley a cumplir, la solidaridad con el necesitado. Sólo desde una Iglesia misionera y desde una pastoral evangelizadora es posible promover e impulsar, en la gran ciudad, una conciencia de solidaridad caritativa con los pobres y marginados.

Dicho de otro modo, el orden moral no es, por sí solo, un término de conversión. La conversión cristiana es propiamente la respuesta afirmativa al ofrecimiento divino de la salvación. Se trata de que el hombre entre en el gran

proyecto de Dios para salvar la vida humana. La obligación moral y, dentro de ella, la obligación de amar a los pobres y a los marginados como expresión necesaria del amor a Dios, síntesis de toda la ley y de los profetas, alcanza así su plena significación.

En la conversión cristiana se da originariamente un acto de fe: «Se ha cumplido el tiempo y ha llegado el Reino de Dios. Arrepentíos y prestad fe a este mensaje de salvación» (Mc 1,15). La fe ha de ser así la inspiradora del comportamiento moral y no al revés. Por la ley no se llega a Dios. Por Jesucristo, camino, verdad y vida, por el encuentro con Dios, se llega a cumplir la ley con toda espontaneidad y desde una libertad humanizadora. La fe incorpora dentro de su horizonte la creencia en el triunfo de la vida sobre la destrucción y la muerte: nos convertimos para vivir (Carta Pastoral citada).

La conversión tiene un presupuesto implícito. Es la falta de justicia de quienes nos hemos de convertir, que, en palabra religiosa, se expresa como pecado: pecado personal y pecado social (Juan Pablo II: *Reconciliación y penitencia*). Entrar en el camino de la conversión significa aceptar un proceso de transformación personal en el que se cambien las actitudes, los criterios y los comportamientos. Significa querer «practicar la justicia» (1 Jn 2,28) para llenar el vacío de las vidas dominadas por la injusticia, el pecado y, en última instancia, la falta de vida por ausencia del amor (Carta Pastoral citada). Sólo desde ahí será posible sacar al hombre de su situación de anomía.

Esta actitud de conversión es indispensable para poder «cumplir la ley» e incluso para entenderla en su pleno sentido:

- Supone una voluntad decisiva de alejamiento de todo lo que es contrario a la voluntad de Dios, de todo lo que es egoísmo humano, olvido de los demás y atentado contra el amor al prójimo.

- Implica el deseo positivo de someterse por completo y con alegría al proyecto de Dios, de liberar al hombre de su autosuficiencia, del egocentrismo, del egoísmo y de la falta de libertad; en una palabra, del pecado.
- Afirma también el compromiso decidido de crear un mundo en el que sea posible el amor entre los hombres, anticipo de la consumación total (1 Cor 15,28), frente al pecado social, tal como lo ha explicado Juan Pablo II al hablar de la reconciliación y de la penitencia.

Sólo, pues, desde una Iglesia que evangeliza y desde una pastoral misionera, será posible formar unas conciencias de verdad cristianas que hagan de la solidaridad con los pobres y marginados un camino de liberación, propia y ajena, que supere la situación de anomía en que vive el ciudadano, cristiano o no, con sus secuelas de insolidaridad, de soledad, de individualismo egoísta, de ausencia radical de fraternidad. En una palabra, se trata de realizar una pastoral que, ante la pobreza, ayude al hombre de la ciudad a recuperar una nueva conciencia cristiana de índole moral plenamente coincidente con la vieja conciencia cristiana moral evangélica, algo que sólo puede suceder a través de la oferta de la Buena Noticia de Jesús que pueda ser aceptada a través de una opción personal y libre, al margen de todo proselitismo, de toda coacción basada en el miedo, de todo egoísmo religioso, de la seguridad e instalación que busca el neurótico a través del padre espiritual que decida por él, de toda privatización de la fe o de todo intimismo religioso.

### **3. Evitar el reduccionismo moral**

En la gran ciudad y frente a la tentación de un formulismo religioso o de una evasión espiritualista que sean una solución pragmática y egoísta a los problemas de las

carencias afectivas, tan características del medio urbano, esa evangelización a la que acabamos de referirnos, y pensando en la centralidad del amor a los pobres y marginados dentro de la moral cristiana rectamente entendida, debe redescubrir y proclamar intensamente aquellos aspectos del mensaje del Señor que pueden evitar el actual reduccionismo de la moral, especialmente cuando el amor al prójimo y, particularmente, el amor a los pobres y a los enemigos (el egoísmo individualista y la agresividad son dos constantes en el comportamiento urbano), se han convertido en pura verborrea vacía, en una especie de algarabía o «logorrea», en afirmaciones estereotipadas que están de moda, que apenas nunca se convierten en gestos concretos, salvo en la casi inevitable limosna circunstancial.

La Iglesia, en su pastoral urbana, tiene que recuperar las grandes dimensiones de la moral de Jesús en lo que se refiere a la solidaridad: el Sermón del Monte, la llamada al perdón de los enemigos, la parábola del Juicio Final y esa dura denuncia profética contra la alienación del hombre que suponen las palabras del Señor, «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios».

No creo que sea necesario detenernos en una exégesis de cada uno de estos pasajes. Solamente subrayar algunos rasgos que con tanta frecuencia apenas recordamos y que no pocas veces excluimos de lo nuclear de nuestra predicación, de nuestras catequesis y, sobre todo, de nuestras vidas:

— El paso de largo del sacerdote (Lc 10,25-37) y del clérigo, no por maldad sino por fidelidad al rey, frente al comportamiento del samaritano, es decir, del hereje, del infiel, del pecador, con el desgraciado caído en el camino, junto con la inversión de la pregunta que hace Jesús: «¿Cuál de los tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?», constituye una llamada a una conversión al amor al pobre y al marginado que rara vez tenemos

incorporada a nuestra moral y a nuestra vida religiosa. La Iglesia y cada cristiano, si somos seguidores de Jesús, hemos de aprender a salir al camino donde están los caídos, los derrotados, los marginados, y superando un legalismo sacral (el del sacerdote y el del clérigo), comprender el cristianismo como el amor incondicional a los más desgraciados, un amor activo que no espera que el pobre llame a nuestras puertas a pedir ayuda. Detenerse ante el pobre es el primer y fundamental acto de amor para el cristiano, tal como lo hizo el samaritano, a diferencia del sacerdote y del clérigo.

— La parábola del Juicio Final es igualmente expresiva (Mt 25,31-46) en la misma línea. «Venid, benditos de mi Padre, porque tuve hambre y me disteis de comer...», etcétera. Ante todo, hay que señalar la sorpresa de los llamados: «¿Cuándo te lo hicimos, Señor?». Aquí habría que recordar ante todo que «no todos los que dicen “Señor, Señor” entrarán en el Reino de los Cielos», y otros textos similares que nos ofrece Jesús. Pero sobre todo tendríamos que reflexionar seriamente que en esta parábola Jesús no dijo «Venid, benditos de mi Padre, porque vinisteis a misa los domingos, rezasteis abundantemente, os confesasteis con frecuencia, fuisteis catequistas o asististeis a la catequesis...», etc. Ello no significa que la Eucaristía, la oración, la confesión, la catequesis, etc., no sean importantes. Efectivamente, son fundamentales en la vida cristiana. Pero son fundamentales para que nuestra vida cristiana desemboque en una praxis centrada en el amor a Dios y en el amor al prójimo, en el amor al enemigo y en el amor al pobre. Con todo ello no hacemos ningún favor a Dios, sino que Dios nos lo hace a nosotros, para que nosotros amemos al pobre y al enemigo. Si desde la Eucaristía y los sacramentos, desde la oración y la catequesis, desde la piedad en todas sus formas, no construimos una moral basada en el amor a Dios y al prójimo, de amor al pobre y al enemigo, estamos degradando los dones que Dios nos ofre-

ce en Jesucristo y en el Espíritu, y tendremos que aceptar que el Señor nos diga «Apartaos de mí, malditos», o que se nos apliquen las palabras de San Pablo a los corintios sobre el comer indignamente el Cuerpo del Señor y beber indignamente su Sangre (1 Cor 11,20-32).

— Por último, sólo queda decir que el «Dad al César lo que es del César» no es la ingenua o interesada afirmación de la autonomía de lo temporal tal como algunos cristianos lo han interpretado desde una ideología típicamente liberal. Lo que quiere resaltar el Señor es que el hombre es imagen y semejanza de Dios, como la moneda es imagen del César. No se puede dar al César lo que es de Dios, ni a Dios le interesa lo que es del César. Nuestra «moneda» para relacionarnos con Dios es su imagen, es decir, el hombre. Y lo que hagamos al hombre se lo hacemos a Dios: la dignidad de la persona (conculcada en la miseria), el respeto de los derechos fundamentales de la persona (aplastados en la miseria), el desarrollo libre e integral de la persona (truncado por la miseria), son exigencias de Dios mismo. Podemos decir que los derechos del hombre son derechos de Dios. Verdaderamente es cierto que «cada vez que lo hicisteis con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis conmigo» y «cada vez que dejasteis de hacerlo con uno de esos más humildes, dejasteis de hacerlo conmigo» (Mt 25,40-45).

#### **4. Testimonio comunitario de amor**

A partir de estos fundamentos de una moral evangélica que debe empapar los contenidos de toda pastoral, podemos avanzar sobre lo que debe ser la tarea de la Iglesia en orden a formar una conciencia cristiana ante los problemas sociales de la gran ciudad.

Tal vez la primera gran afirmación que sea necesario hacer a la hora de hablar de la tarea de la Iglesia en ese ámbito sea un poco paradójica: me atrevería a formularla

diciendo, simplemente, que la Iglesia en cuanto tal, la comunidad o las comunidades cristianas en cuanto tal o en cuanto tales, tienen una tarea fundamental a realizar en este campo. No se trata de una afirmación sin importancia, especialmente en el contexto de una pastoral urbana.

Desde el ya lejano, históricamente hablando, «los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común; vendían posesiones y bienes y lo repartían entre todos según la necesidad de cada uno» (Hch 2,44-45); desde las ya lejanas «puestas en común de bienes» de Iglesia a Iglesia, en favor de los pobres, que organizaba San Pablo; desde las ya también lejanas expresiones comunitarias del compartir, lleno de amor, de la comunidad cristiana presidida por el obispo ayudado por sus diáconos, con los más necesitados, en la Iglesia se produce una paulatina sustitución de las expresiones y gestos de solidaridad, de amor, específicamente comunitarios, por gestos cada vez más individualizados, a nivel de personas concretas o a nivel de instituciones. Y si no se quiere hablar de sustitución, al menos habrá que hablar de paulatino crecimiento de este tipo de testimonio frente a los testimonios específicamente comunitarios de solidaridad con los más necesitados. La Iglesia, por supuesto, no se desentiende nunca de los pobres, ni de su exigencia de amarlos. El decir lo contrario es una auténtica falsedad histórica. Pero el «mirad cómo se aman los cristianos», o el «mirad cómo los cristianos aman la escoria del mundo», aplicado a la comunidad entera, de algún modo se va convirtiendo en «mirad cómo se aman estos determinados cristianos», o en «mirad cómo aman a los pobres estos determinados cristianos», diferenciando a éstos de la Iglesia.

Sin intentar ahora hacer historia de esta evolución y sin intentar describir las formas más recientes en las que acaba, las consecuencias de este hecho son muy profundas y tienen una particular importancia a la hora de plantearse la conciencia moral cristiana ante los problemas socia-

les de la gran ciudad. Vamos a intentar resumirlas en varios puntos:

a) Ante todo, hay que decir que la dinámica de una pastoral de conjunto, bíblica o evangélicamente considerada, se rompe. La dinámica eclesial y evangelizadora que nos expresan los Hechos de los Apóstoles, en el sentido de que la comunidad cristiana o la vida de la comunidad cristiana se hace evangélica y evangelizadora, en la medida en que permanece simultáneamente asidua a la enseñanza de los Apóstoles (acción profética), a la fracción del pan y a la oración (acción litúrgica) y a la puesta en común de bienes (acción caritativa), se rompe en algún modo en el instante mismo en que, al desaparecer la cristiandad, estas acciones no aparecen vinculadas mutuamente. Y en el medio urbano desaparece como contexto sociológico, tanto del hombre como de la Iglesia misma, esa cristiandad que daba unidad —aunque fuera meramente sociológica— a todo lo cristiano.

El resultado último es que la acción profética, desvinculada de la Liturgia y del amor a los pobres (o de la acción socio-caritativa, dicho de forma más actual), acaba por convertir al cristianismo en una mera filosofía o en una mera ideología (recuérdese la asignatura de Religión como una de las «tres Marías»). La acción litúrgica, desvinculada de toda acción profética y de toda acción testimonial en favor de los pobres, acaba por convertir al cristianismo en una mística de evasión en la línea de las religiones orientales. La acción caritativa, desvinculada de toda acción profética y de toda acción litúrgica, acaba por convertir al cristianismo en una filantropía más, al mismo nivel (con todos los respetos) de la Cruz Roja, de la Campaña de Lucha contra el Cáncer..., o en una realidad algo más noble, por supuesto, que la Sociedad Protectora de Animales. Y si a esas desvinculaciones añadimos la desvinculación de las tres acciones pastorales básicas a una

comunidad cristiana de referencia, o a una comunidad de comunidades, el testimonio y el valor de signo que debería tener la Iglesia en cuanto tal en medio del mundo urbano, queda hecho añicos o, si se quiere, no puede aparecer o ser percibido de ninguna manera. Una expresión típica de este hecho es con cuánta frecuencia oímos hablar a la gente normal de lo buena y caritativa y amante de la justicia que es determinada persona cristiana, sea cura o sea seglar; de lo estupendo que es tal grupo, sea formado por sacerdotes, sea por monjas o sea por seglares; del testimonio que da tal institución..., mientras se critica con enorme dureza a la Iglesia en cuanto tal, en lo que se refiere a su pobreza y a su amor a los pobres.

*b)* Tras lo dicho está el problema, todavía por resolver, de que, de hecho, la pastoral de la Iglesia se identifica en el medio urbano por la catequesis y por la liturgia casi exclusivamente. Y hay que reconocer humildemente que no faltan razones para ello. Lo más significativo de la acción pastoral de las parroquias urbanas es, fundamentalmente, la Eucaristía y los Sacramentos. En función de ellos, ha crecido últimamente el ministerio catequético. En algunos casos —no demasiados— se ha comenzado a desarrollar un ministerio de la Palabra no necesariamente orientado en función de los Sacramentos. Y en muy pocos casos se da una cierta importancia —casi residual— al compromiso en favor de los pobres, en favor de la justicia, y al compromiso temporal en orden a la construcción de un mundo en sintonía con los valores del Reino de Dios.

No sabemos lo que nos diría un buen análisis del hecho que, tal vez (no lo afirmo), pusiera de manifiesto la correlación existente entre las acciones prioritarias en nuestras parroquias urbanas y los cauces más eficaces para la obtención de recursos económicos. Tal vez también podríamos descubrir cómo coincide en el medio urbano la abundancia de recursos de todo tipo (humanos, económicos,

asociativos, presencia de órdenes religiosas, locales, etcétera) y la mejor calidad de los mismos, con las zonas socio-económicas más elevadas.

Hablo de parroquias conscientemente y sabiendo que estoy omitiendo el tema de los movimientos apostólicos. Pero no debemos olvidar que la parroquia es la institución que visibiliza más significativamente a la Iglesia, en tanto que los movimientos apostólicos (especialmente valiosos para una pastoral evangelizadora en el medio urbano, precisamente por su capacidad para dar respuestas evangélicas especializadas a un medio social característico por su especialización funcional; especialmente valiosos, también, por haber asumido en una unidad coherente palabra, celebración y testimonio, y, dentro del testimonio, la opción por los pobres) dan una imagen de meras asociaciones (no pocas veces simplemente toleradas...; con frecuencia, desgraciadamente, marginadas o marginales), muy poco expresivas numéricamente hablando, frente a la pastoral parroquial que se concreta en la parroquia.

c) Otro aspecto a resaltar es el que se refiere al modo cómo se realiza en el medio urbano la solidaridad de los cristianos con los más necesitados.

De una parte, predomina la limosna o los servicios, que aunque se llamen sociales, generalmente son benéfico-asistenciales. No se tiene en cuenta —y ello es grave, además de importante— que la limosna, en el mundo rural, tenía un profundo sentido humano-relacional, de simpatía y de empatía, puesto que se situaba en el seno de unas relaciones primarias, en tanto que en la ciudad puede convertirse en un acto de relación anónima, humillante, paternalista o, si se quiere, en un factor desencadenante de toda una picaresca, o de una funcionalidad deshumanizante, tanto para el que la da como para el que la recibe. De otra parte, en el medio urbano, quien protagoniza la acción caritativa suele ser, casi siempre, el sacerdote, o un

profesional social, o un «aficionado» más o menos bien preparado. El problema está en que estas personas acaban por percibirse como profesionales (en el mal sentido) de la caridad (también en el mal sentido) y no como los diáconos (en el buen sentido), que atienden fraternalmente (en el buen sentido) en una acción que se sitúa en el contexto de una lucha simbólica (no política, necesariamente) (sigo la terminología de González Faus, SJ) en favor de la justicia social, y que transmiten con unos bienes (que no siempre serán económicos) que intentan promover integralmente la persona del necesitado (y su contexto: social, familiar, de clase...), el amor no tanto personal suyo cuanto el amor y la solidaridad de la comunidad cristiana entera.

Planteado así el tema, es fácil concluir en lo que debería ser, en una somera aproximación, una pastoral tendente a formar la conciencia cristiana frente a los viejos y nuevos problemas sociales en la gran ciudad.

#### 4.1. *Acciones eclesiales coherentes y sincronizadas entre sí*

La acción caritativa y social de la Iglesia debe concebirse como una acción eclesial, comunitaria, en perfecta coherencia y sintonía con la acción profética o ministerio de la Palabra y con la acción litúrgica y con la oración de la Iglesia. El testimonio de amor por los más pobres, la solidaridad por los más pobres, vividos por la comunidad cristiana, deben aparecer en total vinculación con la Palabra que escucha la comunidad y con la celebración de la fe que la comunidad realiza en la Liturgia, y no como un simple añadido o una acción marginal que depende del talante del sacerdote o de la buena voluntad de algún que otro cristiano. Salirse de esta dinámica supone, en el medio urbano, disgregar el testimonio evangelizador de la Iglesia hasta hacerlo desaparecer.

#### 4.2. *Acción de la comunidad*

La acción caritativa y social de la Iglesia debe entrañar necesariamente una opción, llena de amor y de solidaridad por los más pobres y marginados, por parte de la comunidad cristiana en cuanto tal. El mundo urbano no entiende, aunque valore, los gestos individuales. Uno de los elementos más críticos para la fe en la gran ciudad es la mediación eclesial. De ahí que el amor a los últimos de este mundo, a los no rentables de este mundo, como signo de la gratuidad del amor de Dios y del amor de los cristianos, tiene que visibilizarse desde la comunidad en cuanto tal, desde la Iglesia en cuanto tal, concretada en sus diferentes niveles comunitarios.

#### 4.3. *Cáritas como diaconía*

Esta será la razón fundamental de la necesidad de que exista Cáritas. Pero Cáritas —tal como la define la Conferencia Episcopal— como la comunidad cristiana que, además de escuchar la Palabra y de celebrar la fe, se solidariza con los pobres desde un amor real por ellos, ya que sabe, por la fe y la Revelación, que son «sacramento de Cristo». Cáritas-diaconía no deberá faltar allá donde se celebra la Eucaristía y se proclama la Palabra. Pero su carácter instrumental o diaconico la debe perfilar como un signo expresivo del amor de toda la comunidad y no como un simple servicio social más o menos bien realizado por un equipo marginado de los demás ministerios, o como una simple asociación de personas de buen corazón.

#### 4.4. *Compromiso por la justicia*

La acción caritativa y social de la Iglesia no puede identificarse con una acción benéfica concebida como sim-

ple filantropía. Por ello esa acción, si realmente está motivada por la fe, es comprensiva de la justicia en todas sus formas, de la animación del compromiso temporal plural de los cristianos, de la colaboración de los creyentes en la construcción del Reino. En una palabra, un amor auténtico por los pobres, en el complejo mundo urbano, caracterizado por la especialización funcional, entraña el compromiso del cristiano en todos los ámbitos que dicen relación con la existencia de la pobreza: política, economía, municipios, sindicatos, finanzas, derecho, medios de comunicación social, relaciones vecinales, universidad, cultura...; conciencias, estructuras e instituciones..., etc.

#### 4.5. *Acción liberadora*

La acción caritativa y social de la Iglesia supone que la comunidad cristiana, en la gran ciudad, debe expresar con toda claridad su opción por los pobres en una clara línea de búsqueda incansable de su liberación respecto a toda forma de opresión. El hombre urbano, situado en el contexto de unas relaciones fundamentalmente secundarias, difícilmente entenderá un amor que no intente ser liberador. Para expresar esta exigencia copio literalmente algunas ideas del Documento de la Sagrada Congregación de la Fe sobre la Teología de la Liberación:

«La aspiración a la liberación no puede dejar de encontrar un amplio eco y fraternal en el corazón y en el espíritu de los cristianos.» «La aspiración a la liberación, como el mismo término sugiere, toca un tema fundamental del Antiguo y del Nuevo Testamento. Por tanto, tomado en sí mismo, la expresión Teología de la Liberación es una expresión plenamente válida: designa entonces una reflexión teológica centrada sobre el tema bíblico de la liberación y de la libertad, y sobre la urgencia de sus incidencias prácticas», «una preocupación privilegiada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión».

#### 4.6. *Denuncia profética*

En la gran ciudad se concentra de una manera especialmente grave «el escándalo de irritantes desigualdades entre ricos y pobres... Por una parte, se ha alcanzado una abundancia jamás conocida hasta ahora que favorece el despilfarro; por otra se vive todavía en un estado de indiferencia provocado por la privación de bienes de estricta necesidad, de suerte que no es posible contar el número de víctimas de la mala alimentación». «Hoy más que nunca, es necesario que la fe de numerosos cristianos sea iluminada y que éstos estén resueltos a vivir la vida cristiana integralmente, comprometiéndose en la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos. Más que nunca, la Iglesia se propone condenar los abusos, las injusticias y los ataques a la libertad, donde se registren y de donde provengan, y lucha, con sus propios medios, por la defensa y promoción de los derechos del hombre, especialmente en la persona de los pobres.»

Ello significa que la Iglesia en cuanto tal, ante el panorama de la miseria en la gran ciudad, debe hacerse proféticamente denunciante, sin temor alguno a las consecuencias de su denuncia. Debe denunciar con toda valentía los sofismas o falsedades que encierran las coartadas que antes hemos señalado, y que afectan a cristianos y a no cristianos. Debe denunciar las situaciones individuales, colectivas, estructurales, institucionales y sociales, de marginación y pobreza. Debe denunciar con toda valentía que una cosa es la democracia formal y otra muy diferente la real. Debe denunciar los pecados colectivos, institucionales y estructurales de acción y de omisión (piénsese en la Ley de Extranjeros, o en la legislación sobre las pensiones, o en las deficiencias de la Seguridad Social...).

Debe denunciar, incluso, a los cristianos y no cristianos que acusan a la Iglesia de «meterse en política» por ser fiel a su misión profética. Vuelvo a citar, respecto a este tema, el Documento de la Sagrada Congregación de la Fe:

«Esta llamada de atención [se refiere «a los riesgos de desviación que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista»] de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la opción por los más pobres. De ninguna manera podría servir de pretexto para quienes se atrincheran en sus actitudes de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia.»

#### 4.7. *Preocupación por la justicia*

La promoción urgente de la justicia es particularmente importante en una acción caritativo-social en la gran ciudad, dado que la pobreza afecta siempre a colectivos y no se reduce a simples casos individuales. La justicia o la preocupación por la justicia no es «un vagón que se ha añadido al tren del Evangelio en estos últimos años» (como dijo un padre sinodal en el Sínodo de 1971, al tratar el tema de la justicia en el mundo): «Es, por el contrario, un contenido nuclear del Evangelio mismo en plena consonancia con todo el mensaje bíblico del Antiguo Testamento.»

«La justicia con respecto a Dios y la justicia respecto a los hombres son inseparables. Dios es el defensor y el liberador del pobre.» «Nuestro Señor es solidario con

toda miseria: toda miseria está marcada por su presencia.» «Los que sufren o están perseguidos son identificados con Cristo» (Documento de la Sagrada Congregación de la Fe. Cfr. LG 8).

#### 4.8. *Valor absoluto del ser humano*

En la gran ciudad y dada la complejidad de las causas de la pobreza, la acción caritativa y social de la Iglesia, en perfecta sintonía con el misterio de la Palabra y con la Liturgia, debe integrar plenamente la proposición 25.<sup>a</sup> del reciente Congreso de Evangelización:

«Inspirados en el Concilio Vaticano II y en el magisterio social de los Papas, defendemos un modelo de sociedad que tenga como valor absoluto la dignidad de la persona humana, creada a imagen de Dios y llamada a participar, por Jesucristo, en la vida divina y en el destino eterno. De ahí deriva nuestra valoración del ser sobre el tener y nuestra opción preferencial, a ejemplo de Jesús, por los enfermos, los ancianos, los desvalidos y marginados, que nuestra sociedad consumista considera como carga social.»

Una conciencia plenamente cristiana no puede menos que descubrir que la cultura urbana necesita, no tanto lo que se ha llamado incorrectamente «cultura cristiana» cuanto una organización social basada en una civilización alternativa que será necesario construir desde el convencimiento de que «la Revelación del Nuevo Testamento nos enseña que el pecado es el mal más profundo que alcanza al hombre en lo más íntimo de su personalidad. La primera liberación, a la que han de hacer referencia todas las otras, es la del pecado». Consecuentemente, no se puede restringir el campo del pecado, cuyo primer efecto es introdu-

cir el desorden en la relación entre el hombre y Dios, a lo que se denomina pecado social. En realidad, sólo una justa doctrina del pecado permite insistir sobre la gravedad de sus efectos sociales.

«No se puede tampoco localizar el mal principal y únicamente en las estructuras económicas y sociales o políticas malas, como si todos los otros males se derivasen, como de su causa, de estas estructuras, de suerte que la creación de un hombre nuevo dependiera de la instauración de estructuras económicas y sociopolíticas diferentes. Ciertamente, hay estructuras inicuas y generadoras de iniquidades que es preciso tener la voluntad de cambiar. Frutos de la acción del hombre, las estructuras, buenas o malas, son consecuencias antes de ser causas.» (Ello no está reñido con que condicionen —no determinen— el bien y el mal, la injusticia y la justicia.) «La raíz del mal reside, pues, en las personas libres y responsables, que deben ser convertidas por la gracia de Jesucristo, para vivir y actuar como criaturas nuevas, en el amor al prójimo, la búsqueda eficaz de la justicia, del dominio de sí y del ejercicio de las virtudes» (Documento de la Sagrada Congregación de la Fe).

Ello significa que el camino de una evangelización adecuada, también en el medio urbano, pasa por una concepción «personalista» (no individualista) de la sociedad y, según mi manera de pensar, excluye las soluciones mesiánicas meramente estructurales, como pueden ser las de algunos marxistas, las de los cristianos que sueñan con una «cultura cristiana» o que añoran la cristiandad.

La acción caritativa y social, rectamente entendida, entraña la evangelización perfectamente unida al compromiso y a la contemplación: ante la urgencia de compartir el pan no se puede dejar para mañana la evangelización; separar ambas cosas hasta oponerlas entre sí es un grave

error; el sentido cristiano sugiere espontáneamente lo mucho que hay que hacer en uno y otro sentido (Cf. Documento de la Sagrada Congregación de la Fe).

#### 4.9. *Hablar desde el Evangelio, «no repetir lo que el mundo dice»*

En todo caso, y en el contexto profético al que nos hemos referido, es especialmente significativa la afirmación de Shillebeeck, que ya citamos antes, de que la Iglesia, en este mundo de hoy en el que va predominando una cultura urbana, no puede reducirse a repetir lo que ya el mundo dice, y dice bien, en favor de la justicia, sino que tiene que encontrar su propio prisma original, es decir, tiene que hablar desde la desconcertante originalidad, siempre nueva, del Evangelio de Jesús, sin caer en fáciles mimetismos ideológicos. El creyente en Jesús, la comunidad del Señor-Jesús, deben ser libres desde el Evangelio de toda atadura ideológica (lo que no significa que no estén condicionados por ninguna ideología: todo ser humano lo está inevitablemente, incluso los que se dicen neutrales y afirman no sustentar ninguna) que acaba por sustituir la Buena Noticia del Señor por análisis y praxis que se convierten en «anuncios mesiánicos» al margen y por encima de nuestro único Mesías. El mundo urbano no admite dogmatismos fáciles y es particularmente alérgico a los dogmatismos ideológicos. A este respecto es muy interesante lo que han dicho los Padres Sinodales en la Relación Final del último Sínodo Extraordinario:

«Sin duda, el Concilio afirmó la legítima autonomía de las cosas temporales (GS 36ss). En este sentido, debe admitirse una secularización bien entendida. Pero el secularismo es algo completamente distinto, el cual consiste en una visión autonomista del hombre y del mun-

do, que prescinde de la dimensión del misterio, la descuida o incluso la niega. Este inmanentismo es una reducción de la visión integral del hombre, que no lleva a su verdadera liberación, sino a una nueva idolatría, *a la esclavitud bajo ideologías*, a la vida en estructuras de este mundo estrechas y frecuentemente opresivas.»

Pero la llamada de atención contra las graves desviaciones de ciertas teologías de la liberación, como decía antes, de ninguna manera debe ser interpretada como una aprobación, aun indirecta, dada a quienes contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos, a quienes se aprovechan de ella, a quienes se resignan o a quienes dejan indiferentes esa miseria. La Iglesia, guiada por el Evangelio de la misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas. Por tanto, se hace a la Iglesia un profundo llamamiento. «Con audacia y valentía, con clarividencia y prudencia, con celo y fuerza de ánimo, con amor a los pobres hasta el sacrificio, los pastores considerarán tarea prioritaria responder a esta llamada.» (Documento de la Congregación de la Fe.)

Esta es la razón de que, en la gran ciudad, en una situación de anomía, la Iglesia debe comprender que «las exigencias de la promoción humana y de una liberación auténtica solamente se comprenden a partir de la tarea evangelizadora tomada en su integridad. Esta liberación deberá tener como pilares indispensables la verdad sobre Jesucristo el Salvador, la verdad sobre la Iglesia, la verdad sobre el hombre y su dignidad. La Iglesia, que quiere ser en el mundo entero la Iglesia de los pobres, debe intentar siempre servir a la noble lucha por la verdad y por la justicia, a la luz de las Bienaventuranzas, y ante todo de la bienaventuranza de los pobres de corazón. La Iglesia ha de hablar a cada hombre y, por tanto, a todos los hombres. Es la Iglesia universal (solidaria con toda la humanidad,

con todos los hombres de todos los pueblos y de todos los tiempos). La Iglesia del misterio de la encarnación. No es la Iglesia de una clase o de una sola casta. Ella habla en nombre de la verdad misma. Esta verdad es realista. Ella conduce a tener en cuenta toda realidad humana, toda injusticia, toda tensión, toda lucha (Cfr. Documento de la Sagrada Congregación de la Fe). Todo ello tiene una especial significación en un mundo urbano en donde la socialización, es decir, la mutua dependencia de los hombres, es muy intensa y en donde se vive cada vez más plenamente la planetización de la cultura, aunque la anomía rompa en su raíz una verdadera y real solidaridad.

#### 4.10. *Cuestionamiento crítico de la realidad*

La acción caritativa y social de la Iglesia en el medio urbano, en donde se ubican los centros de poder y decisión, debe conllevar «el cuestionamiento crítico de nuestra realidad social», que «se hace especialmente urgente en el ámbito de la economía. Los cristianos no podemos aceptar como inevitable este sistema económico en el que prima el poder puramente material del capital sobre la dignidad humana del trabajador» (Conclusión número 4 del Congreso de Evangelización). Y dada la socialización típicamente urbana, dado el anonimato urbano y la pobreza de relaciones primarias, así como el hecho de que la gran ciudad entrañe una cultura específica dentro de la cual el valor de la persona, su libertad, el sentido de su independencia y de su dignidad es especialmente fuerte, hemos de comprender la acción caritativa y social encuadrada claramente en una Iglesia misionera.

«La evangelización anuncia y realiza la Buena Noticia de Jesucristo: Dios Padre ama al mundo en su Hijo. El don de Dios en Jesucristo se nos ofrece a los hombres

como el principio más hondo y decisivo de la salvación personal y colectiva, creador de un hombre nuevo y de una humanidad nueva, por la acción del Espíritu. La evangelización se dirige a la conciencia libre de las personas que viven en una sociedad concreta» (personalización de la fe, fundamental en el medio urbano). «Aporta a quienes acogen el Evangelio la capacidad de una transformación real que, desde el interior del hombre» (interiorización de la moral evangélica, fundamental en el medio urbano), «penetra en toda la convivencia social, la hace más humana, más justa y fraternal, y la ilumina y eleva con el don de Dios. La oferta convincente y significativa de la forma de vida de Jesús en la acción evangelizadora se realiza desde una presencia encarnada en la vida de los hombres y desde la pobreza evangélica y no desde el poder» (Conclusión 10.<sup>a</sup> del Congreso de Evangelización).

Por todo lo dicho, en el mundo urbano como en ningún otro medio:

«El testimonio cristiano nace de la experiencia transformadora del encuentro en Jesucristo e irradia la comunión de amor que es Dios mismo, comunión de la que la Iglesia se siente partícipe.» «La calidad adecuada del testimonio está exigiendo lo que Pablo VI llamaba la atención a las auténticas y profundas necesidades de la humanidad. Por ello, el testimonio habrá de ser una participación encarnada en la historia de los hombres: compartiendo su vida y su destino; manifestando la solidaridad en cuanto existe de bueno y noble y denunciando aquello que oprime al hombre; colaborando desinteresada y gratuitamente en la transformación de las estructuras sociales e irradiando así esperanza para el hombre de nuestro tiempo.» (Conclusión 11.<sup>a</sup> del Congreso de Evangelización).

La realización de un compromiso evangelizador en el que se sitúe la acción caritativa y social en la gran ciudad,

implica una tal conversión a la persona de Jesús y la verdad del Evangelio que exige:

«La renuncia a la inhibición ante las situaciones de injusticia, pobreza y marginación existentes en nuestra sociedad y en otros pueblos del mundo; la exigencia de una revisión profunda de actitudes y estructuras eclesiales; el empleo de recursos eclesiales de todo tipo —instituciones y personales— según criterios evangélicos y evangelizadores.» (Cfr. Conclusión 12.<sup>a</sup> del Congreso de Evangelización.)

#### 4.11. *A nuevos signos, nueva reflexión*

La gran ciudad concentra de una manera especialmente significativa el hecho señalado por la Relación Final del reciente Sínodo Extraordinario, de que «los signos de nuestro tiempo son parcialmente distintos de los que había en tiempo del Concilio, habiendo crecido las angustias y ansiedades». Baste recordar el aumento de los suicidios en las grandes ciudades. «Pues hoy crecen por todas partes el hambre, la opresión, la injusticia, la guerra, los tormentos y el terrorismo y otras formas de violencia de cualquier clase. Esto obliga» (especialmente en el campo de la acción caritativa y social) «a una reflexión teológica nueva y más profunda, que interprete tales signos a la luz del Evangelio» (Relación Final, D 1).

Desde la afirmación, dentro de una perspectiva pas-cual, de «la unidad de la Cruz y resurrección, se discierne el verdadero y falso “aggiornamento”», «se excluye la mera fácil acomodación que llevaría a la secularización de la Iglesia. Se excluye también la cerrazón inmovilista de la comunidad de los fieles en sí misma. Pero se afirma la apertura misionera para la salvación *integral* del mundo. Por ella no sólo se aceptan los valores verdaderamente

humanos, sino que se defienden fuertemente: la dignidad de la persona humana, los derechos fundamentales de los hombres, la paz, la liberación de las opresiones, de la miseria y de la injusticia» (Relación Final, D 3).

«Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha hecho más consciente de su misión para el servicio de los pobres, los oprimidos y los marginados. En esta opción *preferencial*, que no debe entenderse como exclusiva, brilla el verdadero espíritu del Evangelio. Jesucristo declaró bienaventurados a los pobres (Cf. Mt 5,3; Lc 6,20). El mismo quiso ser pobre por nosotros (Cf. 2 Cor 8,9).»

«La Iglesia debe denunciar, de manera profética, toda forma de pobreza y de opresión, y defender y fomentar en todas partes los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana.» «Debemos entender la misión salvífica de la Iglesia con respecto al mundo como integral. La misión de la Iglesia, aunque es espiritual, implica también la promoción humana incluso en el campo temporal.» «Las falsas e inútiles oposiciones, como por ejemplo entre la misión espiritual y diacónía a favor del mundo, deben ser apartadas y superadas» (Sínodo Extraordinario, Relación Final, D 6).

#### 4.12. *Superar la esquizofrenia pastoral*

Resumiríamos lo dicho en este apartado diciendo que, en la gran ciudad, es absolutamente necesario que la Iglesia supere esa especie de esquizofrenia pastoral que supone: vivir en una cultura urbana y realizar una acción pastoral predominantemente rural; aceptar acríticamente el bienestar que supone para muchos la gran ciudad y no descubrir vitalmente las situaciones de extrema pobreza; atender con toda ilusión y entrega a los mejor situados en tanto también se atiende con ilusión y entrega a los más pobres, pero sin relacionar para nada ambos mundos, aun cuando sean cristianos no pocos de los que pertenecen a

los mismos; predicar a los ricos el Evangelio de la Esperanza que corresponde a los pobres, y predicar a los pobres el Evangelio de la Justicia que deberían escuchar los mejor situados; hacer una pastoral de conservación sin tomar conciencia de que, parafraseando la idea de Bonhoeffer, al igual que «el ateo práctico, en la línea del agnóstico, es el que se comporta como si Dios no existiese» (Cf. *Resistenza e resa. Lettere e appunto del carcere*. Bompiani, Milán, 1969), el egoísta práctico, en la línea del burgués agnóstico o del rico de corazón (frente al pobre de espíritu de las Bienaventuranzas), es el que, cristiano o no, se comporta como si el pobre no existiese...

## 5. Respuesta a las coartadas

Ya hemos respondido a varias de las coartadas que señalábamos antes. Procuraremos ahora completar el tema respondiendo a alguna de esas coartadas, en orden a alcanzar una recta comprensión de lo que debe ser una pastoral orientada a formar la conciencia cristiana ante los viejos y nuevos problemas sociales de la gran ciudad.

### 5.1. *Descubrir la realidad de los problemas*

La Iglesia debe visibilizar, hacer visible, la pobreza, la injusticia, la explotación del hombre por el hombre, la marginación..., frente a esa especie de «ley del silencio» que tiende a ocultarlos a los ojos de la sociedad urbana. En este ámbito es fundamental lo que podríamos llamar «la denuncia estadística», es decir, ofrecer a la opinión pública las verdaderas y trágicas dimensiones de la pobreza y de la marginación, junto con la tarea de mostrar a esa opinión pública la totalidad de formas de la pobreza, de opresión, de marginación, que existen en la gran ciudad.

### 5.2. *Romper tópicos*

Es necesario que la Iglesia, en el medio urbano, rompa los tópicos sobre la pobreza, esos tópicos que hacen que los ciudadanos, los políticos y hasta los cristianos se desentiendan de la pobreza en todas sus formas.

### 5.3. *Denunciar también las causas de los problemas*

Es igualmente necesario que la Iglesia dé a conocer no sólo las situaciones de pobreza, que las denuncie, sino también las causas de todo tipo (morales, sociales, económicas, políticas, legislativas, estructurales, institucionales, sindicales, comerciales, urbanísticas, ideológicas, etcétera) que las sustentan.

### 5.4. *Desvanecer coartadas anti-evangélicas*

No sólo lo que llamamos pastoral social, sino toda la pastoral de la Iglesia, debe acabar, como una afirmación incompatible con el Evangelio, con la coartada de que el pobre, en principio, es un pecador (es una persona que no quiere trabajar, un vago, un timador, un aprovechado, un alcohólico, un drogadicto, etcétera). Es una coartada que ya condenó el propio Jesús en su tiempo frente a los fariseos.

### 5.5. *La sustitución de datos reales*

La Iglesia debe denunciar con toda su fuerza moral la coartada estadística, es decir, ese sofisma que consiste en sustituir la tremenda realidad de la pobreza y de la marginación por índices matemáticos que, en su abstracción,

permiten a la sociedad no descubrir al hombre que sufre y es explotado. Debe denunciar igualmente la sustitución de la verdadera magnitud de la pobreza por índices (más o menos optimistas) de la evolución de la pobreza, o por indicadores (igualmente más o menos optimistas) económicos o macroeconómicos, con los cuales los políticos intentan favorecer que no se vea la pobreza, o que se creen unas falsas expectativas ilusionantes, para evitarse afrontar los problemas reales de la pobreza real, de la marginación real.

#### 5.6. *Los «servicios» aparentes*

La Iglesia tiene que denunciar sin temor alguno toda propaganda política consistente en hablar de soluciones o servicios que se ponen en marcha, a nivel municipal, autonómico o estatal, en tanto se calla la asfixia a la que se somete a no pocos servicios sociales ya existentes, o se silencia la existencia de masas ingentes de pobres y marginados que, o se crean cada día, o se mantienen en el abandono más total.

#### 5.7. *El cambio de lo real por lo utópico*

La Iglesia, desde toda su pastoral, debe denunciar como antievangélico, como una forma de radical egoísmo y como antisocial, aquellas posturas de quienes, cristianos o no, se desentienden de los pobres reales, de los que sufren la miseria en el aquí y ahora histórico que vivimos, en nombre de un esfuerzo (generalmente más verbal que real) por una utopía, política o social, que tal vez nunca llegue a alcanzarse.

#### 5.8. *La religión desencarnada*

La Iglesia debe denunciar a través de toda su pastoral, como incompatible con el Evangelio, toda forma de enten-

der el cristianismo como la religión exclusiva de lo trascendente, y toda forma de entender la caridad como mero motor de una limosna ocasional y degradante.

### 5.9. *Amor y justicia, justicia y amor*

La Iglesia debe educar, a través de toda su pastoral, a todo el pueblo de Dios, para que comprendamos que no hay nunca verdadera caridad sin una opción por la justicia, y que tampoco hay verdadera opción por la justicia sin un verdadero amor, sin una verdadera caridad, sin una verdadera solidaridad que entrañe la «simpatía» y la «empatía» con los más pobres. La justicia sin amor acaba por degradarse hasta convertirse en unas «matemáticas» deshumanizadas y deshumanizadoras de un derecho entendido al modo romano de «a cada uno, lo suyo», en el que no cabe el amor gratuito al pobre y el amor al enemigo, o en el que sólo cabe una legislación social, más o menos bien planteada, que, una vez promulgada, lleva al hombre y a la sociedad a vivir como si ya no existieran pobres porque en teoría ya «no pueden existir». (En esta línea va el fenómeno de la desaparición de los profetas sociales desde que se instauró la democracia; o la sustitución de los profetas denunciadores de la injusticia social por los profetas denunciadores de lo que funciona mal en la Iglesia que denominan institución, callando al mismo tiempo todas las deficiencias estructurales y funcionales de las instituciones administrativas públicas que son fuente constante de que los pobres sean cada vez más pobres, sean cada vez más numerosos, sean cada vez más maltratados.)

### 5.10. *Amor y compromiso*

La Iglesia debe educar, a través de toda una pastoral misionera, que no es posible vivir la caridad sin acompa-

ñar los gestos de amor por cada necesitado, con un serio compromiso por la justicia, un compromiso que debe impulsar a los creyentes a plantearse la dimensión colectiva, social, estructural y comunitaria de los problemas de pobreza y, en consecuencia, las mediaciones políticas imprescindibles para resolverlos.

#### 5.11. *No sustituir amor por odio*

La Iglesia debe educar, a través de toda su pastoral, a todos los cristianos, a evitar la sustitución del amor a los pobres y marginados por el odio a los causantes de la pobreza, olvidando a aquéllos a causa de éstos.

#### 5.12. *Democracia formal y derechos realizados*

La Iglesia tiene que tener la valentía profética de denunciar claramente que la democracia formal no es la democracia real y que, dejando claro que debemos optar por el sistema y los valores democráticos, no descansamos con el simple y formal reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona humana, en tanto la miseria y la marginación hacen que cientos de miles de personas, tal vez millones a lo largo de la geografía del Estado español, no puedan ejercer realmente sus derechos.

#### 5.13. *Iglesia sembradora de esperanza y de amor efectivo*

La Iglesia tiene que ser, ante la magnitud de los problemas de pobreza en la gran ciudad, sembradora de esperanza, frente a la tentación de tantos cristianos de caer en el fatalismo del «no hay nada que hacer», que les lleva a

preocuparse de sí mismos y dejar que los demás procuren arreglar sus problemas; que les lleva a desentenderse de los demás, a «pasar» de todo, a preocuparse exclusivamente de sus propias obligaciones entendidas como algo que corresponde al ámbito de la responsabilidad individual, negándose así a amar y negando prácticamente la potencialidad revolucionaria, transformadora, que tiene el Evangelio de Jesús, que tiene la muerte y resurrección del Señor. La Iglesia ha de enseñar a los cristianos, comidos por los tópicos típicos de la gran ciudad, a amar sin retóricas afirmaciones en favor de la justicia y de los pobres; a amar más allá de fáciles sentimentalismos que sólo conducen a comentarios, más o menos rasgados, en tertulias de amigos, pero que nunca se traducen en gesto alguno de amor comprometido, como fue el del Señor entregando su vida en la cruz.

## **6. Líneas a tener en cuenta**

Ya hemos indicado, aunque sea muy brevemente, que no hay caridad sin justicia, ni justicia (entendida en cristiano) sin caridad. No es preciso indicar ni insistir en que la caridad, tal como la entendemos, no se puede reducir a la simple limosna ocasional. Muy sintéticamente, vamos a señalar algunas líneas que deben tenerse en cuenta a la hora de plantearse la conciencia cristiana ante los problemas sociales en el medio urbano. Lo voy a hacer muy esquemáticamente, puesto que es un tema desarrollado hasta la saciedad por Cáritas Española desde hace ya más de 20 años, aunque todavía, desgraciadamente, no haya penetrado del todo en la conciencia de los cristianos, ni en las realidades pastorales de la gran ciudad, ni en las estructuras eclesiales que sustentan la misión evangelizadora en el medio urbano.

### 6.1. *Compartir*

El compartir es fundamental a la hora de amar a los pobres y marginados. Donde no se comparte, no hay amor. Es la gran pregunta que debemos hacer los cristianos, particularmente en el medio urbano: ¿A cuánto ascienden nuestros presupuestos pastorales, o cuánto gastamos en nuestros templos, en nuestra función catequética y litúrgica, en la conservación de nuestras instalaciones, en personal al servicio de la Iglesia, en solares y construcciones de todo tipo, en publicaciones, etc., y a cuánto ascienden nuestros presupuestos en favor de los pobres y marginados, es decir, cuánto compartimos? Haced la experiencia de calcularlo... y sentiréis un gran dolor como cristianos.

### 6.2. *Compartir más completo*

El compartir no es distribuir limosnas. Compartir supone poner en común dinero, tiempo, valores profesionales, palabra, gestos, sacrificios, solidaridad, amor, riesgos, etcétera.

### 6.3. *Doble nivel de acción*

En el medio urbano es fundamental un doble nivel de acción caritativa y social:

a) El de la comunidad en cuanto tal, que debe traducirse en acogida, en formación de conciencia de los cristianos, en denuncia profética, en oración y en celebración, en una opción seria por la pobreza y por los pobres, en animación del compromiso temporal de los cristianos, en una buena organización de la Cáritas como diaconía que actúe siempre, no en nombre propio, sino en nombre de toda la comunidad, que realiza toda esa larga serie de acciones a

las que antes me he referido en una unidad armónica de acción profética, acción litúrgica, acción caritativa, acción social y compromiso.

b) El de cada cristiano, de forma que a través de su compromiso temporal, motivado por la fe, por la esperanza, por la caridad, en relación estrecha con una comunidad cristiana de referencia (en donde escucha la Palabra, celebra y comparte su fe, reza, relativiza sus opiniones e ideologías a la luz del Evangelio...), intenta, codo a codo con todos los hombres de buena voluntad, construir una sociedad más justa, una civilización alternativa, y lo hace desde una gran libertad de opción, corriendo incluso —como dirá Rahner— el riesgo de equivocarse en la edificación de un mañana mejor.

#### 6.4. *Junto con este doble nivel es imprescindible:*

##### 6.4.1. Respuestas especializadas

Respuestas especializadas a toda esa larga serie de funciones sociales especializadas que caracterizan la vida social en la gran ciudad: son absolutamente necesarios los movimientos especializados y las pastorales especializadas (coordinadas, no contrapuestas a las pastorales territoriales), que siembren el Evangelio de la solidaridad, de la justicia y del amor en esos ámbitos especializados.

##### 6.4.2. Creatividad

Una gran creatividad cristiana, es decir, que la estructura pastoral vigente, en lugar de apagar carismas como tantas veces ocurre, anime el desarrollo de los mismos, de forma que la comunidad sea dócil al Espíritu y sea capaz de crear respuestas de amor a los problemas sociales vie-

jos y nuevos que existen en el medio urbano. No es cristiano el miedo, ni siquiera el miedo a equivocarse. No es cristiano apagar los carismas. No es cristiano impedir la creatividad, especialmente de los jóvenes, en el campo de la solidaridad con los pobres y marginados.

#### 6.4.3. Superar la rutina

Es imprescindible superar la rutina caritativa que mantiene viejas formas de solidaridad que no sólo han perdido todo su sentido caritativo, social y de testimonio, sino que atentan no pocas veces contra la dignidad de los pobres y marginados, sirviendo exclusivamente para tranquilizar las conciencias de algunos sacerdotes y de algunos cristianos.

#### 6.4.4. Convertir en realidad lo que se celebra y se reza

En la gran ciudad es igualmente imprescindible que, allá donde unos cristianos se reúnen para celebrar la Eucaristía, o para escuchar la Palabra, o para hacer oración, se haga realidad un amor a los pobres y marginados que lleve a esos cristianos a compartir lo que tienen y lo que son, a comprometerse en la vida de los hombres para construir la justicia y la solidaridad, a reconstruir sus propias vidas por encima de los valores dominantes típicos del egoísmo de una sociedad de consumo.

#### 6.5. *Acción caritativa y promotora*

La Iglesia, en la gran ciudad, debe intentar con toda seriedad y en orden a que su actividad social sea signo, testimonio del amor de Dios por los pobres, que toda ac-

ción encaminada a solucionar o a paliar la marginación y la pobreza se plantee en una línea de clara promoción social de la persona humana afectada por los problemas. Dicho de otra manera, todas sus actividades correspondientes a este ámbito, superando rutinas, pasividades del beneficiario, paternalismos, sentimentalismos..., deben ser promotoras del hombre en su integridad o deben estar orientadas a una liberación integral, activa, de la persona, persona que debe convertirse en protagonista de su propia promoción.

### *La limosna*

No cabe duda de que la limosna (en el más noble sentido de la palabra), el compartir bienes económicos, es, hoy por hoy, imprescindible: existen muchos problemas sociales que tienen su origen en una carencia, ocasional o permanente, de bienes económicos. No podemos caer en un puritanismo social que nos lleve a dejar tirados en el camino de la vida a multitud de hombres y mujeres, de familias, de niños y ancianos, que lo que necesitan es simplemente dinero. El cristiano que no sabe entregar su dinero, desprenderse de él, ponerlo en común con la comunidad, en Cáritas, para que llegue a quienes sufren la miseria y la marginación (cuando éstas están causadas por la carencia de bienes económicos), es un cristiano que no ama, que ama «de boquilla» o que ama más al dinero que posee que al necesitado que carece de él. Y ello por mucho que hable de justicia. Otra cosa es que el compartir se haga de una manera social adecuada.

### *Servicios asistenciales*

Igualmente hay que decir que los servicios de carácter colectivo son necesarios en tanto la sociedad civil y los

gestores del bien común no los aseguren: guarderías, dispensarios, atención sanitaria, residencias, comedores... Pero deberán mostrarse como una tarea subsidiaria y de forma que se compatibilicen con una acción profética de denuncia de las carencias sociales que se dan en nuestra sociedad en tanto se gastan miles de millones en armamento.

### *La colecta litúrgica*

Todo esto significa que la colecta sigue teniendo sentido, sobre todo si se plantea como se hizo en los inicios de la Iglesia: junto a la Palabra que se proclama, junto al misterio de la actualización o presencialización de la Pasión, Muerte y Resurrección del Señor, la comunidad que vive la Eucaristía entrega algo de su vida para los que son «sacramento de Cristo». De esta manera se puede dar a la liturgia su sentido último de solidaridad de los cristianos con los necesitados, a la luz de la entrega de Cristo, del Señor que da su vida por nosotros, por todos los hombres, por el perdón de nuestros pecados, que se «rompe» en su cuerpo y en su sangre por amor a todos los hombres. Así la Eucaristía, centro y cumbre de la vida cristiana, sintetiza la dinámica misionera de «palabra», «signo», «testimonio», «oración», «entrega a los más pobres», «perdón a los enemigos» en el rito de la paz: es en verdad Agapé, adelanto del Banquete del Reino, y no un acto «descafeinado» de egoísmo pietista que ni arranca de la vida ni se proyecta en la vida, en compromiso, en evangelización, en amor a todos los hombres y, en especial, a los pobres y a los enemigos.

## **7. Iglesia pobre**

Para acabar, diré dos palabras sobre el tema de la pobreza de la Iglesia en este campo. No digo que no sean

necesarios los medios económicos para que la Iglesia realice su función. Esto lo ha afirmado, con toda razón, el Concilio. Pero sí pienso que hay que romper en nuestra Iglesia, y de un modo especial en el medio urbano, la lógica, nada evangélica, de que lo que necesitamos para evangelizar y para llevar a cabo una adecuada acción social es dinero. Pienso que caer en esta trampa es entrar en un callejón sin salida evangélica, es entrar en el juego sucio de nuestro mundo materialista.

En el Evangelio tenemos dos ejemplos muy expresivos al respecto, que nos pueden servir de cierre de esta exposición.

Ante todo, el «discurso de la misión»: «No os procuréis oro, plata ni calderilla para llevarlo en la faja; ni tampoco alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón...» (Mt 9,9-10). «De balde lo recibisteis, dadlo de balde» (Mt 9,8).

Y después del milagro de la multiplicación de los panes y los peces, Jesús se encuentran con una gran muchedumbre que le sigue y que está necesitada: se trata de buscar la subsistencia para aquellas personas que no pueden bastarse a sí mismas. Para ello enfrenta Jesús a la comunidad con el problema: ¿Con qué podríamos comprar pan para que coman éstos? Es la pregunta de entonces y ahora: ¿Cómo solucionar el problema de los hombres necesitados? ¿Cómo construir un mundo más humano y más justo? ¿Cómo construir aquí en la tierra el Reino de Dios? (Jn 6,1-21).

La comunidad no encuentra otra solución que el dinero («medio año de jornal no bastaría...»); y, como no lo tiene, se declara impotente para la acción. Según los medios sociales, a la comunidad le resulta imposible remediar las necesidades de los pobres. Sólo podía remediarlo el dinero, y ella no lo tiene. Habrá que buscarlo, habrá que hacer cristianos a aquellos que lo tienen en su mano: habrá que

meterse en operaciones financieras para conseguir el dinero, porque... sin él no se puede hacer nada. Jesús no cae en esa tentación y quiere ayudar a la comunidad a que tampoco caiga en ella. Le ofrecen lo poco que tienen, a todas luces insuficiente, para remediar el mal. Pero Jesús lo acepta: es muy poco, pero no importa. No se trata de dinero, sino de actitudes. Y ante los cinco panes y dos peces, Jesús manda que se sienten. «Toma los panes en la mano, pronuncia la Acción de Gracias y se puso a repartirlos entre los que estaban recostados...».

Jesús pone remedio a la escasez cogiendo lo poco que tiene la comunidad; entonces pronuncia la Acción de Gracias: todo lo que se posee es un don recibido de Dios, es muestra de su amor. El es el dueño de todo, no los hombres; El lo ha creado para provecho de todos los hombres. Cuando deja de ser pertenencia egoísta de unos pocos, cuando se manifiesta como don de Dios, entonces llega a todos y sobra. Entonces el hombre, cuando comprende que el amor de Dios se manifiesta dándolo al hombre, se dispone a compartir lo que tiene para prolongar en él el amor de Dios.

Jesús, así, no sólo vence la propia tentación, sino que nos enseña a nosotros a vencerla. No es el dinero lo que soluciona los problemas sino un corazón desprendido que comparte lo que tiene. El milagro de Jesús no consiste en buscar dinero, sino en liberar a la creación del acaparamiento egoísta de unos pocos para que se convierta —por el libre desprendimiento— en don de Dios para todos. El milagro, es así, la manifestación del amor por parte de Dios y por parte del hombre.

¿No es una buena lección para no idolatrar el dinero? ¿No es una prueba de que el dinero no es un cauce necesario de evangelización? ¿No será más necesario que rompamos ese modo de pensar y, en lo profundo de nuestro ser, nos convirtamos para compartir, no para tener; para dar, no para buscar; para amar, no para recibir? Con el dinero

no se construye el Reino: se construye con el amor, compartiendo lo que somos y tenemos, sea mucho o poco. El dinero no puede ser el objetivo ni el instrumento de una acción evangelizadora. Evangelizar es cambiar el corazón y hacerlo disponible. Construir el Reino es amar y estar dispuesto a compartir con los que se ama.

Pero aún hay otra tentación para construir el Reino. Aquella gente valora el signo realizado por Jesús. Lo valora tanto que confiesa: «Ciertamente éste es el Profeta que tenía que venir al mundo.» Han vencido una tentación, pero van a caer en otra: «Jesús, dándose cuenta de que iban a venir y llevárselo por la fuerza para hacerle rey, se retiró al monte él sólo.»

No han captado el signo de que Jesús se pusiera a servir a los comensales: Jesús no ha partido de una posición de superioridad ni de fuerza, ni de poder. No lo han captado, y quieren hacerle rey, constituirle en señor. No les importa renunciar a su libertad, porque con el poder el Reino será más fácil, habrá más eficacia y todo será más rápido.

Tampoco los discípulos lo entienden y «se marcharon a Cafarnaúm». De noche, en la tiniebla, porque la luz se ha quedado sola en el monte. Huyen a la esclavitud, porque la libertad no les gusta. Querían el poder de Jesús, y él no lo acepta. Sólo después, cuando, en medio de la noche y el mar picado, se encuentran con Jesús, se adhieren a él y aceptan su postura y su Evangelio.

Jesús no acepta de ningún modo el poder. La Iglesia no puede aceptar de ningún modo el poder, porque «el discípulo no es mayor que el Maestro». No hay otro modo de construir el Reino que desde el servicio humilde a los hermanos. El lavatorio de los pies no fue una anécdota: fue un programa de vida. Su único poder, el único trono, fue la cruz: su entrega total, su servicio pleno hasta dar la última gota de su sangre.

Es verdad que hoy parece mucho más fácil construir el Reino desde el poder que desde el Evangelio. Parece mu-

cho más fácil dominar las instituciones, los partidos políticos, los sindicatos, las empresas fuertes... Parece mucho más eficaz y mucho más rápido para que el Reino sea pronto una realidad. Hoy hay prisa. No se puede perder tiempo, y hay que luchar con medios y métodos más eficaces.

Pero, ¿qué es lo que queremos construir? ¿No nos ha señalado el Maestro los caminos? Es el Reino que él ha predicado, el que nosotros tenemos que llevar a la práctica. No el Reino que nosotros queremos hacer, sino el que él ha encargado a su Iglesia. Y para construir ese Reino no es suficiente el dinero ni el poder: sólo vale el compartir lo que somos y tenemos en una actitud de servicio humilde. Tal vez pensemos que estas palabras son duras... También en algún momento lo pensaron los discípulos de Jesús. Pero así es el Evangelio. Ahí está la Buena Noticia...

Enmarcada en este horizonte de salvación escatológica, la moral cristiana introduce nuevos esquemas de comportamiento:

- Surge un nuevo orden de valores, tal como aparece en las Bienaventuranzas (Mt 5,3-10).
- Se proponen exigencias radicales, conectadas con el carácter definitivo e inaplazable del Reino (Lc 9,57-62).
- Las opciones son de signo totalizador: el hallazgo del Reino hace que se relativice todo lo demás (Mt 13,44-46).
- La pertenencia al Reino conlleva una radicalización en todas las actuaciones, que consiguientemente realizarán «una justicia mayor que la de los letrados y fariseos» (Mt 5,20).
- Adquiere su carácter más significativo en la identificación con el amor a los pobres y con su liberación, haciendo de ello la norma suprema del comportamiento moral cristiano (Mt 25,31-46).

«Entramos así en la órbita de una ética sorprendente en la cual el cambio radical y el conflicto adquieren una fuerza significativa particular, a fin de afirmar el valor del hombre y de promover los cauces eficaces de su liberación.»

«La moral de Jesús, ordenada a liberar al hombre, nos descubre su actuación subversiva ante los falsos códigos dominantes. El hecho de que tales códigos estuvieren asumidos y "moralizados" por la sociedad, no detuvo su acción liberadora» (Mc 2,10-14; 7,1-23; 6,30-44; 8,1-10).

«Por ello su actuación tiene una estructura dramática y hasta trágica. El choque con los adversarios surge precisamente en el esfuerzo por realizar la defensa del hombre por encima del "orden establecido" (cfr. Mc 3,6). Al introducir los nuevos códigos éticos del don, de la comunicación, del servicio, de la igualdad, de la sinceridad y, en definitiva, de la verdad, no puede hacerse esperar la reacción de los interesados en mantener los falsos códigos dominantes de la exclusión, del egoísmo, de la violencia y de la hipocresía. Por ello, «los fariseos se confabularon con los herodianos contra El para ver cómo eliminarlo" (Mc 3,6)». (Obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria: *Seguimiento de Jesús y conciencia moral*. Carta pastoral, Cuaresma-Pascua de Resurrección, 1985.)

## CONCLUSION

Quedaría por desarrollar un tema verdaderamente importante y que habría que situar en el contexto del número 8 de la *Lumen Gentium*:

«Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está des-

tinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Cristo Jesús, existiendo en la forma de Dios..., se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo (Fil 2,6), y por nosotros se hizo pobre, siendo rico; así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (Lc 4,18), para buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 19,10); así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo.»

A la luz de este texto conciliar, podemos decir que todas las diócesis que contamos con un medio urbano importante tenemos como «asignatura pendiente» el planteamiento de unas estructuras pastorales, de una organización pastoral y de un planteamiento funcional de la pastoral (programas, objetivos, prioridades, distribución de recursos de todo tipo, formación de agentes de pastoral, coordinación, movimientos especializados, pastorales especializadas, presupuestos económicos, órganos de responsabilidad...) que hagan posible que la Iglesia sea signo visible, inteligible y creíble de esa humildad, de esa abnegación, de ese abrazar con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana, de ese reconocer en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, de ese esforzarse en remediar sus necesidades y procurar servir en ellos a Cristo.

Tenemos también como asignatura pendiente unas programaciones de pastoral en las que todo lo señalado por el Concilio sea verdadera aunque no exclusivamente

dedicado prioritariamente a favor de los más débiles, de los oprimidos, de los marginados, de los pobres, de los explotados (cfr. Relación Final del Sínodo 1985).

\* \* \*

Acabamos recordando las palabras de San Juan: «Hemos comprendido lo que es el amor porque aquél se desprendió de su vida por nosotros; ahora también nosotros debemos desprendernos de la vida por nuestros hermanos. Si uno posee bienes de este mundo y, viendo que su hermano pasa necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios? Hijos, no amemos con palabras y de boquilla, sino con obras y de verdad» (1 Jn 3,16-18). «El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8).

\* \* \*

### Apéndice:

## MORAL Y CULTURA

«No tratamos el tema teniendo presente un concepto general de la cultura. Prestamos especial atención a la diversidad de culturas. Hablamos de cultura con miras a la realización de las personas, las comunidades y de las personas en las comunidades, pero también en la cultura que transforma el entorno. El Concilio Vaticano II nos ofrece una buena descripción: "Con la palabra 'cultura' se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en la sociedad civil, median-

te el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano. De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social...”

A la visión de alarmantes injusticias y crímenes políticos, de la enfermedad de la sociedad de consumo y del frecuente reduccionismo, el moralista puede instalarse fácilmente en determinados prejuicios e insinuar que la persona moral tiene que mantenerse en lucha constante con una cultura inmoral. Típico de esta perspectiva unilateral es el interesante libro *Moral Man and Immoral Society*, escrito por Reinhold Niebuhr, un gran moralista cristiano.

Pienso que nuestra fe en la bondad de la creación y en la superabundancia de la redención, acompañada de un gran sentido de agradecimiento a las generaciones pasadas y a la nuestra, nos obligan a descubrir, primero, lo que es bueno en nuestra cultura y, para ser más auténticos, en todas las culturas. Desde esa postura seremos capaces de hacer frente a los males con decisión y de ofrecer una crítica constructiva. Si, por el contrario, nuestra primera atención se dirige a los puntos oscuros, nuestra relación con la cultura sufrirá trastornos que engendrarán graves obstáculos para nuestra misión cultural.

En primer lugar, pensamos en la riqueza y belleza de nuestro lenguaje, que refleja la experiencia y sabiduría de muchas generaciones y logros de eminentes genios. El lenguaje nos pone en contacto con la totalidad de la tradición que nos habla y enriquece con tantos monumentos de arte y, especialmente, con la sabiduría expresada en costumbres, instituciones, proverbios, etc. Los usos y costumbres son encarnación de una moral, de una relación básica con los valores decisivos. Todo esto enriquece a la persona humana desde los inicios de su vida familiar y social. “La cultura se basa en una realidad global de convicciones y

actitudes frente a la vida y el mundo, recibidas por el niño desde su más tierna infancia y que lo configuran espiritualmente.”

De estas raíces culturales se desarrollan la ley y el orden que regulan y protegen relaciones fundamentales en la familia, sociedad y economía. La ley y el orden son una parte esencial de la cultura, pero no constituyen su cima. Su fuerza y utilidad dependen de la totalidad de la cultura.

Lo dicho anteriormente pone de manifiesto que la función principal de la cultura es el crecimiento moral y realización de la persona. De ahí que la cultura deba ser tema importante en el cuadro de la ética.

Sin el apoyo y estímulo que provienen de la cultura sería totalmente imposible pensar en los genios religiosos o morales, en el santo, el profeta, el héroe. George Gurvitch critica la famosa obra de Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, porque no atribuye la debida importancia, su papel primordial, a la cultura, con su moral, su expresión jurídica y toda la riqueza de valores incorporados.

Jürgen Moltmann advierte contra la estrechez de una “antropología meramente ética”. La antropología biológica elabora la distinción entre animal y persona. La antropología cultural nace del estudio del encuentro de diversas culturas, y desenmascara el subdesarrollo de una visión etnocéntrica en la que sólo cuentan las personas de una determinada tribu o cultura o se confiere carácter absoluto a demasiadas cosas. La antropología religiosa no puede ignorar la antropología cultural (cultura comparada). “Existen innumerables lazos entre el mensaje de salvación y la cultura humana. Dios, que se reveló a su pueblo hasta manifestarse en su Hijo encarnado, ha hablado en la cultura propia de las diferentes épocas.” De idéntica manera actúa la Iglesia cuando sigue el comportamiento divino con fidelidad.

La cultura objetiva —el conjunto de tradición, costumbres, moral, ley— es indispensable para despertar la conciencia del individuo, pero no puede garantizar el desarrollo de una conciencia sensible y madura.

Vivimos en una cultura pluralista. Disponemos no sólo de la oportunidad de conocer las diversas culturas existentes en la actualidad, sino que podemos comparar también culturas distintivas del pasado. Este conocimiento puede enriquecernos. No todo lo que es beneficioso en otra cultura cuadra en la nuestra propia, pero si somos maduros, elegiremos, guiados por la crítica, todo lo bueno, saludable y bello de otras culturas. Puede llevarse a cabo tal tarea en fidelidad creadora con la cultura y tradición propias. El Concilio Vaticano II exhorta al creyente a vivir en unión estrecha con la gente de su tiempo y a tratar de entender “sus maneras de pensar, de sentir y de expresarse en su cultura”.

Las diversas formas de comunicación entre las diversas culturas y los distintos modos de promover el diálogo abren sendas hacia una especie de cultura universal en la que todas las culturas se enriquecen compartiendo y discerniendo. Pero el mayor riesgo es la falta de enraizamiento, la selección superficial, con la consiguiente inseguridad y escepticismo. La tendencia hacia una cultura universal y unificadora requiere un esfuerzo constante en el que se preste cuidado especial a una visión de totalidad, de síntesis, a una comprensión más profunda de la riqueza de la diversidad. Esto hace capaces a las personas para sintetizar enraizamiento en su propia cultura con apertura creativa hacia las restantes culturas. La cultura universal entendida como uniformidad contradice la verdadera esencia de la cultura y la conciencia.

El poder de la fe no sólo permitió a Abraham salir de su familia y de su tierra, un distanciamiento creativo de la cultura heredada y de sus tabúes, sino que se convirtió en

fuentes de nuevas maneras de pensar y actuar. Le permitió mantener un contacto fructífero con otras tradiciones. Enraizada en la fe y confianza en Yahveh, la ley mosaica con su moral de alianza inspiró todo tipo de artes y configuró la cohesión cultural de las doce tribus.

Una antropología ética y la moral puramente imperativa, en la que todo se basa en principios abstractos, son culturalmente estériles. Pero la fe entusiasta, el compartir la confianza en Dios y una búsqueda común para conocer a Dios y sus designios puede impregnar cada una de las expresiones de la vida personal, social y cultural. La fe vivida en una comunidad de fe confiere la totalidad de visión y la dirección clara que distingue una cultura sana. La moral enraizada en la fe, simbolizada en diversas expresiones religiosas y articulada en la comunidad de fe, crea aquellas relaciones saludables de cooperación, que constituyen el núcleo de la cultura y de la moral.

La moral sola no es suficiente para crear una cultura. Queremos afirmar esto claramente contra cualquier tipo de moralismo alienado de las fuentes interiores de vida y deseos de imponer sus dictados sin tener en cuenta para nada el sustrato cultural y la orientación psíquica de las personas. La moral genuina, alimentada constantemente por los símbolos y celebraciones religiosas, se caracteriza por la libertad y fidelidad creadoras que ofrecen espacio a la moderación y al coraje, a la sabiduría y la objetividad.

Cada cultura, en un todo y en cada una de sus dimensiones, sigue su propio dinamismo en el que la fe y la moral de fe están presentes como levadura en la masa, dándoles consistencia y síntesis. De esta manera, la moral no es un mero espectador o dictador. El Concilio Vaticano II estaba convencido de que la religión y la moral no pierden, sino al contrario, respetando una cierta autonomía de la esfera temporal, particularmente de la cultura.

La cosa más preciosa de la tierra es una conciencia sana, alerta y fiel, libre para los otros, libre para todos los valores morales y capaz para discernir la escala y urgencia de los valores. La conciencia saludable refleja la visión y experiencia de totalidad que crea relaciones saludables, una verdadera cohumanidad. Nuestras modernas culturas necesitan urgentemente de las fuerzas que se basan en los fundamentos de una cultura verdaderamente desarrollada. El pluralismo actual se convierte en dinámica cultural para la libertad y fidelidad creadoras mediante la reciprocidad de las conciencias desarrolladas cuando la absoluta fidelidad a la conciencia propia se armoniza con un profundo respeto a la conciencia de los demás y cuando existe la voluntad de compartir y de aprender juntos.

La mayor contribución cristiana a la cultura consistirá en hacer que ésta sea profundamente cristiana y plenamente humana. Con todo, la penetración en la profunda interacción entre cultura y religión, cultura y moral, hace que la frase "Vosotros sois la luz del mundo" tenga carácter de mandato consciente a participar activamente en la promoción de la cultura. Esta afirmación goza de validez especial en nuestra sociedad moderna en que las fuerzas ideológicas se esfuerzan por modelar la cultura en consonancia con sus ideas alienantes.

Aunque ni nuestra fe ni la autoridad de la Iglesia pueden alterar el contenido y la forma de la cultura, la responsabilidad cultural está relacionada con la salvación eterna. Por consiguiente, la mejor contribución cristiana posible estará inspirada por el amor cristiano, por la justicia y por el bien de la salvación.

El Concilio Vaticano II entiende que la participación consciente en la promoción de la cultura es un signo de crecimiento: "Cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de todo grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la

cultura de su comunidad. En todo el mundo crece cada vez más el sentido de la autonomía y, al mismo tiempo, de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea que se nos impone de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esta manera somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia.”

Todas las grandes religiones del mundo cultivan valores que son verdaderamente universales, tales como la primacía de la persona humana, la actualización de la verdadera humanidad por encima de la transformación cultural de las cosas. Esta última transformación debe estar al servicio de la persona, de la justicia y solidaridad universales. Por consiguiente, la primera responsabilidad del cristiano es incorporar estos valores en su cultura, en una síntesis viva. Por último, aunque no es lo menos importante, deberá vigorizar la dimensión contemplativa de la vida. El cristiano debería ser un experto en estos valores; testimonio creíble de que sin ellos no puede la cultura tener rasgos verdaderamente humanos.

Más allá de estos puntos, ni los creyentes como tales ni la Iglesia tienen competencia oficial en temas de cultura, ni gozan automáticamente de una experiencia especial. La religiosidad y el sentido moral no bastan para hacer una cultura. De ahí que los cristianos, tanto los seculares como el clero, así como otros ciudadanos, deban adquirir las necesarias calificaciones. Las ciencias del comportamiento tienen mucho que decir en este orden de cosas.

Sin arrogarse falsas certezas, el creyente incorporará a su cultura la dedicación a la verdad y la búsqueda incansable de una verdad más plena y de una vida en la verdad.

El cardenal Henry Newman expresó esto atinadamente en su *The Idea of a University*. De todo ello se sigue la tarea de promover el arte del diálogo, la comunicación de la verdad y la búsqueda de ésta.

Siguiendo las huellas de los moralistas y sociólogos que centraron su atención particularmente en las interdependencias de la cultura y la moral, el Concilio Vaticano II subraya, juntamente con el sentido de continuidad y fidelidad, la necesidad de garantizar el espacio para la libertad, tan indispensable para la creatividad en el ámbito de la cultura. Es interesante que, precisamente en este capítulo de la promoción de la cultura, hable el Concilio de que los seglares y sacerdotes comprometidos con la desaparición del abismo entre la teología y la cultura “posean una legítima libertad de investigación y de pensamiento, así como la libertad para expresar sus mentes con humildad y valentía sobre aquellas materias en que gozan de competencia”.

Dado que vivimos en un tiempo de cambios rápidos y profundos en nuestra propia cultura y de encuentro con otras muchas, tendremos que plantearnos interrogantes inaplazables: ¿Es nuestra religión —con sus formas de organización condicionadas culturalmente, con sus planteamientos conceptuales y símbolos— expresión adecuada del Evangelio y de la fe? ¿Cómo la fe y nuestra moral basadas en el Evangelio salen al encuentro de la actual cultura científica, técnica, urbana, sin perder su integridad y sin permanecer alejadas de ella? ¿Qué decir del encuentro de la Iglesia occidental con las culturas de Africa, Asia, Oceanía, etc.? Los cristianos del tercer mundo y de otras regiones mantienen reservas críticas sobre la manera cómo la Iglesia latina organizó sus expresiones y estructuras religiosas; y, especialmente, de la forma cómo enseñó la moral siguiendo los manuales clásicos occidentales. ¿Acaso esta manera de actuar no es un esconder, en vez de revelar, la novedad de la moral evangélica?

Toda la historia de la creación y salvación alcanza su vértice en la encarnación de la Palabra de Dios. Esta no se limitó a tomar la carne de la humanidad, sino que se hizo judío para los judíos al tiempo que se mantenía libre para los samaritanos y gentiles.

La Iglesia debe permanecer completamente fiel a su orientación básica, mostrada maravillosamente por el apóstol de los gentiles. Esto requiere un esfuerzo valiente y constante para encarnar la permanente verdad del Evangelio y de la moral evangélica en las tradiciones vivas, en las formas de moral, las costumbres y en la totalidad de cada una de las culturas de los diversos pueblos, tribus y subculturas.

El decreto del Concilio Vaticano II sobre las misiones, otros muchos decretos preconciiliares y, especialmente, posconciiliares de los Papas y de la Santa Sede adoptaron plenamente este principio de encarnación. Por supuesto, es mucho más fácil afirmarlo en términos generales que aplicarlo a los problemas urgentes: "La obra de implantación de la Iglesia en un determinado grupo humano consi-gue su objetivo cuando la congregación de los fieles, arraigada ya en la vida social y conformada de alguna manera a la cultura del ambiente, disfruta de cierta estabilidad y firmeza."

Esta encarnación e implantación requiere, como afirma la exhortación apostólica de Juan Pablo II sobre la catequesis, cierto diálogo cultural que guarde contacto con la manera en que —desde sus comienzos en Jesús, en los apóstoles y posteriormente en el curso de la historia— el Evangelio se encarnó en las diversas culturas. Cuando esto se realiza de manera fiel, "la fuerza del Evangelio produce por doquier transformación y regeneración. Si el Evangelio es levadura en la cultura, no es de extrañar que corrija algunos elementos". En este encuentro encarnacional no cambia el Evangelio; el cambio se produce, más bien, en la cultura, pero desde dentro.

Esta adaptación valiente a las nuevas culturas no es, en modo alguno, falta de fidelidad a la Iglesia. Hasta hace poco tiempo, la Iglesia misma fue casi exclusivamente latina, occidental, marcada por el pensamiento cultural del mundo griego, romano, germánico. Y la auténtica encarnación de esas corrientes fue un proceso de encarnación en el pasado. La fidelidad genuina al pasado no consiste en la repetición de un evento pasado creativo, sino, más bien, en la valentía para emprender nuevas formas de encuentro encarnacional con otras culturas.

El encuentro con tan numerosas culturas antiguas y nuevas ayuda a preservar la pureza de la fe en el misterio de salvación, ya que el misterio de Dios y de la vida verdaderamente cristiana es infinitamente más rico que las expresiones dadas en una única cultura. El proceso de encarnación impide desviaciones heréticas cuando se da la aguda conciencia de que la misma fe y el mismo mensaje moral se articulan en muchas lenguas y culturas. Es algo así como una orquesta maravillosa en la que cada voz e instrumento alcanzan su verdad plena en el conjunto. *Identificar la fe cristiana y la moral simplemente con su expresión, condicionada por el tiempo, en una cultura, sería sinónimo de herejía. Y esto es lo que los tradicionalistas hacen inconscientemente.*

El mensaje de salvación, incluidas las exigencias morales de la fe, tiene que manifestar, siempre y en todo lugar, su novedad y lozana frescura. *Se traiciona esta dimensión importante cuando, con arrogancia cultural o con planteamientos culturales extraños, se ofrece el mensaje evangélico a las personas de tal manera que el asentimiento parece exigir la adopción de pautas culturales ajenas.*

El decreto del Concilio Vaticano II sobre las misiones subraya esta experiencia de novedad y su presuposición para personas de otra cultura en su encuentro con la buena nueva. "Y deben expresar esta vida nueva en el ambien-

te de la sociedad y de la cultura patria, según las tradiciones de su nación. Tienen que conocer esta cultura, sanarla y conservarla, desarrollarla según las nuevas condiciones y, finalmente, perfeccionarla en Cristo, para que la fe cristiana y la vida de la Iglesia no sean ya extrañas a la sociedad en que viven, sino que empiecen a penetrarla y transformarla.”

La evangelización encarnacional de que hablamos exige fidelidad al éxodo que alcanzó su plenitud en Cristo Jesús. Esto es particularmente lamentable para la Iglesia, que, durante largo tiempo, no protestó contra el colonialismo y frecuentemente alimentó un complejo de superioridad a causa de su cultura occidental y, especialmente, de la latina. Cuando se publicó el desafortunado documento *Veterum Sapientiae*, que firmó Juan XXIII y pronto lo lamentó profundamente, “*L'Osservatore Romano*” habló repetidas veces en tonos triunfalistas de la “supercultura latina” de los romanos que la Iglesia atesora y utiliza para “cultivar a los bárbaros”.

El Concilio Vaticano II —previo examen de conciencia y violentas oposiciones por parte de algunos— logró invertir el sentido de la marcha, pero, como sucedió con el apóstol de los gentiles, tiene que defender esta nueva orientación contra tentaciones siempre nuevas y contra intentos reaccionarios. En una intervención decisiva, el cardenal Lercaro trató estos problemas utilizando el paradigma de la pobreza evangélica. Insistió en que la cultura es el medio básico, una pauta presente en cada palabra, en cada símbolo, rito y mensaje. Y lamentablemente, la Iglesia latina ha vinculado la mediación a un “órgano” exclusivamente occidental. El cardenal llamó a una conversión a la pobreza evangélica, volviendo a la simplicidad de la Biblia y renunciando a la vanagloria de la carne, a la vanagloria en su cultura superior.

Si se asienta sobre las bases de la pobreza y la sencillez

del Evangelio, la Iglesia misionera tendrá mayores facilidades para lograr un diálogo con las diversas culturas del mundo. Permítase sugerir la conveniencia de que la generación de mayor edad debería aplicar la misma visión y actitud para conseguir dialogar con la generación más joven.

La Iglesia sería infiel a su misión principal —la de proclamar el reino universal de Dios de palabra y obra, con la liturgia y las estructuras organizadas— si diera una especie de monopolio en su vida, instituciones y enseñanza moral a una cultura concreta. No puede ni siquiera soñar con una cultura universal en la que una cultura se tragaría a las restantes o les impondría su lengua, sus pautas de pensamiento, sus símbolos, etc. Esto equivaldría a un abominable colonialismo cultural. Y si se utilizara la enseñanza religiosa y moral con estos fines, tendríamos que hablar de sacrilegio.

La verdadera cultura universal, prefigurada en el acontecimiento de Pentecostés, se caracteriza por varias lenguas, símbolos, costumbres que, como si de una gran sinfonía se tratara, ejecutan el papel que les compete. Todas contienen elementos preciosos, herencia milenaria constantemente renovada y enriquecida. Mediante su diversidad, que tiende hacia una verdadera unidad mediante el impacto del Evangelio plenamente encarnado, pueden proclamar el Reino de Dios y apuntar hacia su misterio mucho mejor que si de una sola cultura se tratara. De hecho, si una cultura pretendiera un monopolio, sería absolutamente un contrasigno del Reino de Dios.

La gran tarea moral común a todos los pueblos no sólo permite, sino que actualmente exige una diversidad de usos, costumbres y formas de moral “en una especie de reparto histórico de diferentes papeles en el marco del comportamiento moral total de la humanidad, cuyo resultado será único y mucho mayor que lo contemplado por el ojo humano”.

La encarnación de la única fe, con sus implicaciones morales, en una enorme diversidad de culturas constantemente cambiantes es algo desasosegante y ciertamente molesto para los que se preocupan principalmente por la seguridad o por el conocimiento de dominio. Pero incluso cuando no se trata de insano complejo de seguridad ni de descarado conocimiento de dominio, el planteamiento encarnacional representa un gran reto a la moral cristiana y a la moral en general. Dada la pluriforme interdependencia entre cultura y moral, "la moral debe escudriñar con atención vigilante lo que, en la relación entre ambas, pertenece al campo de lo esencial y permanente y lo que forma parte de lo condicionado históricamente".

Partiendo de la diversidad de manifestaciones morales entre tantas y tan variadas culturas, filósofos como Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel, etc., trataron de dar figura a una metaética con validez universal. Pero en tal empresa filosófica quedó prendida la huella de su tiempo y emergió de nuevo la tentación a ignorar o minimizar la historicidad del hombre. Como consecuencia, la metaética construida no habla del hombre histórico y menos aún de la complejidad de una humanidad caída y redimida.

En tiempos recientes, sociólogos de costumbres y de moral han intentado su propio camino para alcanzar una especie de metaética por métodos que manejan la comparación de las culturas. Pero se encuentran con idénticos resultados que los filósofos. Un gran sociólogo advierte: "Se les escapó la irreductible multiplicidad y diversidad de estilos morales que coexisten bajo las mismas condiciones sociológicas y más aún en toda la sociedad."

Existen tantos elementos comunes en la naturaleza humana y en el equipamiento moral de la humanidad que resulta razonable, e incluso necesario, reflexionar sobre la posibilidad, objetivo y significado de una metaética. Con

todo, no debemos perder de vista que puede pensarse esto y hablar de ello siempre desde una lengua concreta y desde unos modos de pensar que no pueden ser traducidos literalmente a otra cultura distinta.

Hay que tener además en cuenta que cuando unas personas, tanto en la misma cultura como en diversas, buscan sincera y libremente lo que es bueno y verdadero y lo llevan a la práctica de manera creativa, jamás podrá existir una moral monótona y carente de tensiones. Las personas maduras y sinceras podrán ponerse de acuerdo sobre valores básicos, derechos, deberes, pero ni la vida de un santo ni la mejor "Summa Moralis" es capaz de contener la rica plenitud de los valores morales y su encarnación. La metaética tendrá que contener las verdades y valores básicos, pero no podrá aspirar a más.

La historia de los tratados de derecho natural pone claramente de manifiesto la tentación a obstaculizar lo que es común a un determinado grupo. Los famosos textos de los siglos pasados sobre derecho natural nos permiten reconstruir en gran medida las costumbres, las formas de moral y las deficiencias en el ambiente de los filósofos partiendo de aquello que ellos presentan como absoluto. Estas observaciones deberían bastar para hacernos cautos cuando se trata de generalizar. Esta misma cautela debería permitirnos salir al encuentro de otras culturas con mayor apertura y respeto y aprender de ellas y con ellas.

Llegados aquí podemos retornar al discutidísimo *proprium* de la moral cristiana. Podemos expresarlo de una manera que no nos separa de las restantes culturas y religiones, sino que nos une en la búsqueda sincera y realización de lo que es bueno, verdadero y bello.

Tal como hemos visto, el aspecto encarnacional pertenece esencialmente al mensaje moral cristiano. Debemos subrayar igualmente la dimensión histórica de salvación y la vida que responde al mensaje de salvación, la univer-

salidad del Reino de Dios en la tierra, el poder del contenido y la actitud de fe para moldear y enriquecer el talante y conocimiento moral. Es contra la fe en el misterio paschal de la muerte y resurrección de Cristo, así como en la venida del Espíritu Santo, para revelar el verdadero contenido del amor. Es también esencial la dinámica universal del amor de Dios y del prójimo articulada en todas las virtudes cristianas, la preeminencia de las virtudes escatológicas que reflejan las dimensiones de historia y, finalmente, aunque no es lo menos importante, el aprecio de la redimida inteligencia humana, la constante disposición a compartir la experiencia y la reflexión fuera de los límites de la cultura y subcultura a la que uno pertenece.

La historia de todas las religiones principales, incluido el cristianismo, recoge trágicos conflictos, que frecuentemente llevaron a persecuciones, causados por una desafortunada enseñanza religiosa, y especialmente por inculcar normas e imperativos en nombre de la religión cuando, en realidad, condicionamientos sociales y estructuras autoritarias insanas desempeñaron un papel decisivo en el establecimiento de esas normas.

Un ejemplo clásico es la disputa sobre el rito chino y el latino. No sólo se trataba, como podría parecer a un observador superficial, de la uniformidad de la "lengua sagrada" y los rituales, sino que se pretendía la completa uniformidad en materia de usos, costumbres, tradiciones y formas de moral. En la práctica, esto significa un intento de favorecer a una cultura tratando de eliminar las restantes en nombre de la religión. Muchos cismas dentro de la cristiandad nacieron a consecuencia de ambigüedades relacionadas con diferencias culturales y, más deplorable aún, de una combinación de actitudes de superioridad cultural y la arrogancia de círculos religiosos.

Ya en los primerísimos tiempos del cristianismo, la mi-

sión de evangelizar todas las naciones encontró un obstáculo casi insuperable en la firme convicción de muchos judeocristianos, según la cual la conversión a Cristo implicaba esencialmente la plena aceptación de la ley de Moisés. Ello habría significado prácticamente la aceptación de toda la cultura judía y el total distanciamiento de la cultura propia. En aquellos tiempos resultaba comprensible ese error debido al falso concepto de la elección judía y la total carencia de reflexión respecto de la interdependencia entre religión y cultura. Mediante revelación divina, el apóstol de los gentiles pudo romper la barrera, pero se vio envuelto en numerosos y dolorosos conflictos.

Los primeros grandes misioneros del Lejano Oriente, Matteo Ricci y De Nobili, tenían la amplia visión de San Pablo, ayudada por una reflexión sólida sobre la legítima diversidad de culturas y la necesidad de que el Evangelio enraizara en la cultura. La decisión romana contra sus ideas y trabajo levantó una muralla latina que hizo la evangelización casi estéril durante largo tiempo. La actual investigación etnológica sistemática, la antropología cultural, la sociología de la cultura y costumbres, hace aún menos excusable la infidelidad al ejemplo del apóstol de los gentiles. El gobierno central de la Iglesia debería utilizar ampliamente a los expertos en estas ciencias cuando se presentan cuestiones relacionadas con si una determinada norma moral debe o puede ser impuesta sin tener en cuenta para nada las diferencias culturales.

Es preciso afrontar claramente la complejidad del problema. A pesar de la buena voluntad y de la competencia científica, queda suficiente espacio para la perplejidad y los conflictos. Las reflexiones que ofrecemos pretenden ayudar a evitar conflictos evitables y hacer que los enfrentamientos inevitables resulten fructíferos o, al menos, menos dañosos.

Para que se vea la importancia de este tema candente, presento al lector la siguiente pregunta: los dirigentes responsables de una tribu o nación, ¿tienen el derecho y el deber de prevenir un extrañamiento cultural y una erradicación que ellos prevén o experimentan de hecho como resultado de métodos alienantes de evangelización? ¿Puede invocarse el principio de libertad religiosa cuando extranjeros, en nombre de Dios, imponen nuevas normas morales que rompen la unidad cultural? ¿Puede un hombre de Iglesia, que llevado de un falso tradicionalismo reafirma normas morales concebidas en tiempos pasados bajo condiciones históricas ampliamente diferentes, sin tener en cuenta nuevos conocimientos y urgentes necesidades desconocidas antaño, esperar que la reacción sea más juiciosa que la acción? Para mí la respuesta no puede ser un “sí” o un “no” teóricos. La respuesta existencial diría que el cristiano debe hacer todo lo posible para evitar cualquier forma de enajenamiento cultural o cualquier intento de socavar las legítimas estructuras de las culturas existentes.

Una genuina enseñanza de la moral evangélica realizada por dirigentes cristianos bien instruidos en las ciencias sagradas y humanas será siempre, directa o indirectamente, un servicio a las culturas, aunque temporalmente sean inevitables algunos conflictos y tensiones.

Pienso que una buena norma para hacer frente al problema es la distinción entre la “moral sagrada” y la “moral sancionada”, propuesta hace medio siglo por Rudolf Otto. Para él, “moral sancionada” significa casi lo mismo que para Alfons Auer, una moral del mundo de un cristiano o de otro creyente. Es la moral existente en el grupo cultural o profesional, que no nace de la fe en cuanto tal, mientras que la “moral sagrada” es inherente a la experiencia religiosa. La moral sagrada determina nuestra relación en la esfera de lo sagrado, con Dios y con lo que apunta directa-

mente hacia él o le pertenece de una manera especial. Aunque no es totalmente independiente de la cultura existente, la trasciende de manera esencial; es más que un fenómeno cultural. En la experiencia básica de lo sagrado y de su moral, existen diferencias, pero también importantes similitudes en la religiosidad oriental y en la occidental. Como cristianos, sintetizamos la moral sagrada en fe, esperanza, amor y adoración.

El complejo proceso de integración, purificación y eliminación, requiere un nivel de discernimiento altamente desarrollado y debería llevar a una crítica constructiva de la cultura. Pero también en este punto pueden darse algunos equívocos peligrosos que es preciso evitar. Es imprescindible emitir la crítica en el momento oportuno, con ritmo adecuado y a través de las personas idóneas.

De principio a fin debería darse un proceso de aprendizaje de discernimiento sobre los diversos elementos y composición de la cultura en que predicamos el Evangelio y sus implicaciones morales. Pero téngase presente que lo primero no es criticar los errores culturales, sino predicar el Evangelio y aquellas dimensiones de moral que nacen inmediatamente de la fe. Después habrá que dirigir la atención a aquellas dimensiones de la moral vigente que permitan o exijan una integración. La tarea cultural sólo puede empezar cuando hombres y mujeres de la Iglesia indígena estén profundamente arraigados en la fe sin haber perdido las raíces de su propia cultura.

Cuando se trata de cumplir esta tarea difícil, el pesimismo y la actitud negativa no son la postura adecuada. Todo lo que es puramente negativo provoca el rechazo y lleva a conflictos innecesarios sin que de ellos se obtenga bien alguno. La tarea crítico-cultural de las comunidades cristianas sólo tiene pleno sentido creativo como parte integrante de aquella actividad de los fieles que promueve y vitaliza la cultura. La luz de Cristo permite entender y

realizar de forma óptima esta importante contribución. Recordemos que Cristo es el profeta por excelencia. Una Iglesia capaz de descifrar los signos de los tiempos en este espíritu es una bendición incalculable para la cultura humana.

Necesitamos la gran visión bíblica de la permanente conversión y renovación, en la dirección clara de las promesas de Dios expresadas en términos de las diversas culturas y marcadas por aspiraciones que no contradicen el Evangelio o, al menos, pueden ser redimidas por él.

Dentro de la enseñanza moral, el prestar cuidadosa atención y el presentar respuestas constructivas a los tipos y ciclos de culturas y subculturas es un signo de fidelidad al Señor de la historia, al Salvador de todas las culturas.»

BERNHARD HÄRING: *Libertad y fidelidad en Cristo*. Tomo III: *Responsabilidad del hombre ante la vida*, págs. 223 a 256.



# LOS POBRES, FUTURO DE LA IGLESIA

---

ALBERTO INIESTA

Antes de comenzar a desarrollar esta ponencia, quisiera hacer algunas precisiones semánticas sobre la terminología empleada. Aunque el título hable solamente de «pobreza», ésta se contrapone a «riqueza». Pero, además, en vuestra documentación observo que se usa frecuentemente un tándem de palabras —«pobreza y marginación»—, sin más precisiones, cosa por otra parte muy explicable y natural teniendo en cuenta el contexto de los participantes en la Asamblea, donde por la preparación de sus componentes y por la dedicación durante cierto tiempo a una reflexión y un trabajo comunes, se puede dar por supuesta la aceptación y el sentido que se da a cada término.

No es éste mi caso, evidentemente. Ni soy sociólogo, ni teólogo, ni escriturista, ni especialista en nada, sino solamente pastor, que es lo que yo llamo habitualmente como el médico de medicina general. Pero tampoco estoy, como vosotros, consagrado al servicio asistencial y a la promoción social. Como, por otra parte, necesariamente tendré que utilizar algunas expresiones que están tomadas de

vuestro campo de reflexión y de trabajo, para clarificar mi pensamiento y para evitar equívocos, quiero aclarar el sentido que doy a algunas palabras, sin pretensiones científicas ni definitorias, sino para andar por casa, como quien dice.

Digamos de antemano que tanto los términos de «riqueza» como el de «pobreza» son sumamente relativos. Así, por ejemplo, algunos pobres de países ricos acaso parecieran ricos en los países pobres. A nadie escandaliza en Nueva York que los mendigos vayan en coche a recoger ayudas o limosnas. Por otra parte, la pobreza tiene un matiz peyorativo en el lenguaje sociológico, mientras que en el pensamiento cristiano puede tener un aspecto positivo y elevado. «Marginación», en cambio, parece más unívoco y preciso, aunque tengo la sospecha fundada de que hoy por hoy no existe en castellano, al menos con ese sentido ya habitual, que se presupone en vuestros materiales de trabajo, sino solamente en el de algo que tiene márgenes, como un río o un canal. Pero es que tampoco aparece en los diccionarios de sociología, ni siquiera de teología moral, mientras que sí aparece «pobreza», entendida negativamente desde el campo de la sociología, y positivamente desde el campo de la teología bíblica, la teología moral o la espiritualidad. Más precisión tiene en castellano el término «indigencia», en cuanto «falta de medios para alimentarse, vestirse», etc., si bien esta definición no coincide del todo con la «marginación». Esto dicho, paso a indicar el sentido que daré a los términos siguientes en el transcurso de mi intervención.

1. «Riqueza». Entiendo por riqueza la acumulación notable de bienes materiales —dinero, tierras, casas, fábricas, acciones de bolsa, etc.— por un solo individuo.

2. «Pobreza». ¿Pobreza «digna»? Nivel de vida sobrio y sencillo, viviendo poco más o menos al día, sin propiedades de bienes materiales notables, en relación con el nivel

de vida de la sociedad de su tiempo, aunque con dignidad y sin faltar los bienes de consumo necesarios.

3. «Indigencia» o «pobreza extrema». Carencia de algunos bienes de consumo necesarios para llevar una vida digna dentro del contexto sociológico, sea en alimentación, vivienda, higiene, etc.

4. «Pobreza evangélica». Actitud del que asume la «pobreza» voluntariamente por motivaciones cristianas, con votos o sin ellos.

5. «Marginación». Situación forzosa de lejanía de aquellos bienes comunes en la sociedad en la que se vive —marginación de carácter local—, o en las sociedades medianamente desarrolladas de la época —marginación de carácter internacional—, tanto en el orden económico como en el cultural, sanitario, urbanístico, legal, político, laboral, etc.

## I

### LA PALABRA DE DIOS Y DE LA IGLESIA

Dada la riqueza y la complejidad del concepto de pobreza en el Antiguo Testamento —lo cual no podemos desarrollar aquí—, ni puede identificarse sin más con la indigencia ni con la marginación, ni tampoco excluirse totalmente. Se da una corriente de pensamiento que juzga de acuerdo con la concepción entonces reinante de la retribución en esta vida según la cual, la riqueza era signo de la bendición de Dios y de la bondad del hombre rico, mientras que la pobreza o la indigencia eran signo de castigo y, por tanto, de pecado. Pero aun dentro de aquella mentalidad, hay también una corriente sapiencial que contempla

las riquezas como un peligro, en cuanto que el corazón puede apegarse a ellas y desviarse de Yahvé, y considera como ideal del sabio israelita un vivir moderado, expresado en la famosa frase del Libro de los Proverbios: «No me des pobreza ni riqueza; déjame gustar mi bocado de pan, no sea que, siendo pobre, me dé al robo e injurie el nombre de mi Dios» (Prov. 30,9).

Sobre todo, son los Profetas y los Salmos los que condenan las riquezas y acusan a los ricos, como fruto de la injusticia y fuente de orgullo e impiedad, mientras que defienden y bendicen al pobre, formándose lentamente la figura de los «pobres de Yahvé», una situación compleja donde, al mismo tiempo que predomina una carencia material, se da una esperanza espiritual en Yahvé, el cual se declara el «goel», el salvador de los pobres. Inclusive una de las figuras del futuro Salvador o Mesías será la del «siervo», y una de sus características será que dará la buena noticia de la salvación a los pobres; los pobres serán evangelizados.

De este modo, podría decirse que en los tiempos mesiánicos los pobres serán los primeros y principales beneficiarios de la salvación, y de algún modo «el resto» de Israel, los elegidos, los privilegiados. «Yo dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, y en el nombre de Yahvé se cobijará el resto de Israel», dice, por ejemplo, el profeta Sofonías en la primera mitad del siglo VII, después de anunciar el juicio severo de Dios contra los principales responsables del pueblo de Dios: príncipes, sacerdotes, jueces y profetas. Es decir: que éstos han sido la causa de la ruina y la perdición de Israel, pero aquéllos, los «anna-win», los pobres y humildes —los que son, a la vez, las dos cosas—, son la esperanza de la salvación, el «resto» de Israel a través del que se irán cumpliendo las promesas de los patriarcas (Sof 3,12). Unos setenta años después, Nabucodonosor hace prisioneros y deporta a todos los notables del pueblo, quedando en la tierra los humildes, los pobres,

los «am-haares», los pobres de la tierra, como despreciativamente llamaban a esa clase social, en tiempos de Cristo, los fariseos.

Dentro de un contexto que hoy podríamos llamar «comunicación cristiana de bienes», tratando de la colecta que está promoviendo en las iglesias de la gentilidad a favor de los pobres de la Iglesia Madre de Jerusalén, San Pablo expresa lo que podría ser la obertura de todo el Nuevo Testamento en este campo de la riqueza y la pobreza. Dice así en la segunda a los Corintios, para motivar la generosidad y el desprendimiento de aquellos cristianos, donde, por cierto, predominaban también los pobres: «Pues conocéis la obra de caridad de Nuestro Señor Jesucristo: por vosotros se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros os hicierais ricos con su pobreza» (2 Cor. 8,9). Este pasaje recuerda, a su vez, el himno cristológico que aparece en la carta a los Filipenses, y que parece evocar la figura del «siervo de Yahvé» del Antiguo Testamento: «Aunque era de condición divina, / no consideró un tesoro aprovechable —otros traducen «no retuvo ávidamente»— el ser igual a Dios, / sino que se despojó a sí mismo / adoptando condición de esclavo», etc. (Fil2,6ss).

Que esto no era literatura piadosa lo testifican insistentemente los Evangelios y, en general, el resto del Nuevo Testamento. Podemos imaginar a Dios reflexionando eternamente, en una «puesta en común» del «Equipo» trinitario, sobre la conveniencia o no de la Encarnación, en vista de cómo iban a ponerse las cosas por el asunto de la creación del hombre, ya decidida antes. Pero una vez «decidida por unanimidad-unánime» la Encarnación, había que elegir el modo y la manera. ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Y cómo? Dios podía haber sido varón o mujer, hombre prehistórico o astronauta, rubio, negro o castaño, rector de universidad o banquero, general o barrendero, etc., y, por lo que a nuestro tema respecta, rico o pobre.

Parece que, «inspirándose» en el Concilio Vaticano II y

en el Sínodo Extraordinario de los Obispos, la Santísima Trinidad en bloque decidió hacer la «opción preferencial por los pobres». Y no creo que aquí haga falta ocupar el tiempo —aunque no sería perderlo— en demostrar nada, ante cristianos que conocemos bastante bien, al menos, los Evangelios. Solamente quiero destacar que el nivel de vida de la familia de Nazaret no era, proporcionalmente al de aquella sociedad, el de los miserables ni el de los marginados, sino el de los pobres, los pobres de Yahvé, humildes, sencillos, trabajadores, no ambiciosos, confiados y abandonados plenamente en el Señor, en el que tenían su verdadera riqueza. Pero, además, Jesús insiste en su predicación en algo que para aquella mentalidad era una paradoja y hasta un escándalo «teológico»: así como antes se consideraba la riqueza como un signo de bendición de Dios, ahora los benditos de Dios son los pobres, los pobres de Dios, los que viven como pobres y tienen alma de pobres. Ellos son los destinatarios de la verdadera Tierra Prometida, que es el Reino de los Cielos. Recordemos que los que se quedaron en la Tierra Prometida después del destierro, fueron los pobres, mientras que los ricos y poderosos fueron expulsados, hasta que éstos, en la purificación y en la «purga», se hicieron también materialmente y espiritualmente pobres, y, como el hijo pródigo, o, mejor, el hijo del padre pródigo, humildemente se dirigieron a su Padre Dios «pidiendo árnica», pidiendo perdón.

Jesús insistió también, en el peligro de las riquezas, que pueden desviar de Dios nuestro corazón; que engendran orgullo e insolidaridad, y que acaparan injustamente lo que otros necesitan. Habría que recordar aquí toda la predicación del Señor, especialmente el Sermón de la Montaña y las Bienaventuranzas.

Jesús es el nuevo Adán, el nuevo hombre según Dios, el modelo de nuestro nuevo ser cristiano y de nuestro vivir, no en una imitación mimética, pero sí en un seguimiento que sea prolongación y continuidad, bajo la guía y el im-

pulso del Espíritu Santo, a través de la historia, de su estilo y su mensaje. El dedo de Dios, el dedo del Bautista y el dedo de la Iglesia, como un indicador de carreteras, señalan hacia Nazareth como modelo ideal de vida cristiana, y no al palacio de Herodes, de Pilato, ni tampoco del Sumo Sacerdote.

Para concluir este punto hay que hacer un matiz: Jesús buscó un modo de vivir diríamos obrero o artesano, trabajador pobre y humilde. Pero también quiso —lo aceptó en la historia, pero lo previó y lo quiso en la eternidad— pasar por esas situaciones brutales de la marginación humana, solidarizándose con los marginados y enseñando el camino para llevarlas con fortaleza, con esperanza y con espíritu redentor y liberador, como el «Siervo de Yahvé», que con su sufrimiento entraba en su gloria y abría el camino para la gloria de los hermanos. Precisamente los dos momentos decisivos de la vida del hombre, al nacer y al morir, Jesús de Nazareth los vivió como un marginado. En ambos casos, la Ciudad Santa le rechazó, le expulsó, le marginó. Si humanamente y aun religiosamente hablando hubiera habido en el mundo algún lugar menos indigno del Hijo de Dios para nacer y para morir, hubiera sido el Templo de Jerusalén, en el «Sancta Sanctorum», el lugar de máximo encuentro entre Yahvé y su pueblo. Y, sin embargo, nació extramuros, fuera, marginado, en una cueva de animales, y murió fuera de Jerusalén, condenado, fracasado y «ajusticiado» —¡la Justicia de Dios injustamente ajusticiada!— en un patíbulo, como un criminal para unos, y como un blasfemo, un hereje y un excomulgado, para otros. Así se cumplía el misterioso vaticinio del «Siervo de Yahvé»: «Despreciado y abandonado de los hombres». «Se le ha asignado su sepultura entre los impíos». «Como uno ante quien se oculta el rostro» (Is52,13-53, 12).

En Pentecostés, la Iglesia recibe el Espíritu de Jesús y el estilo del Siervo. «No sea así entre vosotros». «El que sea el mayor, que se comporte como el siervo» (Mt20,24-28)

Las comunidades cristianas lo tenían todo en común. Al menos, ése era el ideal y la tendencia general, sin que estuviera reglamentada en el sentido estricto de un comunismo cristiano. Pero el Libro de los Hechos refleja lo que generalmente ocurría y, lo que es más importante, el modelo ideal para la Iglesia.

Es necesario destacar cómo habla, en primer lugar, de la comunión espiritual, pero inmediatamente, y derivada de aquélla, de la comunión o comunicación en los bienes materiales: «La muchedumbre de los que habían abrazado la fe tenía un único corazón y alma, y ninguno decía que era propio suyo algo de sus bienes, sino que tenían todo en común.» Después lo relaciona con la misión y con el testimonio del Resucitado: «Y con gran (despliegue de) fuerza daban los apóstoles testimonio de la resurrección del Señor Jesús, y gracia abundante se derramaba sobre todos ellos; pues —es de notar este «pues» demostrativo— entre ellos no había ningún pobre —que aquí tiene sentido de indigente, como traduce, por ejemplo, el Comentario de los Jesuitas, en la BAC, o la TOB francesa, y la Biblia de Jerusalén traduce «necesitados»—, pues los que eran propietarios de fincas o casas, cuando vendían llevaban el dinero de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles y se distribuía a cada cual según lo que necesitara cada uno» (Act.4,32ss). Y pone a continuación el ejemplo de José, de sobrenombre Bernabé.

Habría que recordar aquí también, si tuviéramos tiempo, la diatriba de la epístola de Santiago contra los ricos, las alusiones más «modosas» pero no menos claras y contundentes de la primera Carta de San Juan, etc. La Iglesia de los primeros siglos mantuvo constantemente este ideal cristiano de seguimiento de la vida apostólica también en el desprendimiento de las riquezas materiales y en la atención preferencial a los indigentes y marginados. Toda la predicación de los Santos Padres insiste con fuerza y, a veces, hasta con dureza en este sentido en la predicación

—como, por ejemplo, San Juan Crisóstomo, San Basilio o San Jerónimo—, así como en la vida de los cristianos y de las comunidades.

Era muy frecuente que la conversión a la fe cristiana o el bautismo supusieran en aquellos que poseían muchos bienes al renunciar a ellos, entregándolos a los pobres y a la comunidad cristiana. Así, Paulino de Nola, propietario de inmensos territorios en el Sureste de Francia, y tantos otros. Por otra parte, las Iglesias tenían muy a pecho mantener a su costa a todos los necesitados que podían, cuando ni las autoridades ni las sociedades de entonces se planteaban apenas ese problema. La comunidad romana, que contaba en el siglo II con unos 50.000 fieles, alimentaba diariamente durante todo el año varios miles de pobres, y era muy frecuente que los niños expósitos, que podían ser legalmente abandonados por los padres a la muerte, fueran adoptados por familias cristianas. También las viudas pobres, que entonces eran personas indefensas y marginadas, encontraron en la Iglesia defensa, apoyo y cobijo seguro.

La historia de la Iglesia —que, lógicamente, no podemos analizar aquí— ha tenido altibajos en este aspecto, y en algunas etapas se ha oscurecido el ideal cristiano primitivo, dejándose llevar de la ambición, del lujo y la riqueza. Pero hay un dato significativo que expresa el íntimo sentir de la comunidad cristiana, como un principio irrenunciable, a pesar de que en ocasiones los miembros de la misma hayan caído en «renuncio»: Me refiero a ese desfile de modelos que supone la canonización de los santos, donde la Iglesia expresa su meta y su ideal. La que yo llamo «la saga» de los santos es una larga caravana, es un conjunto ya muy amplio de figuras muy variadas desde el punto de vista histórico, social, cultural, eclesial y hasta espiritual, pero todas coinciden en una cosa —además de las virtudes teológicas de la fe, la esperanza y la caridad, claro—, y es en la pobreza, al menos a la hora de morir, Unos vivieron siempre como pobres y otros vivieron al

principio como ricos, pero todos fueron caminando hacia el seguimiento de Cristo, humilde y pobre.

Podrían multiplicarse los ejemplos verdaderamente ejemplares, valga la redundancia, pero recordemos solamente el caso de San Carlos Borromeo, un cardenal del Renacimiento, el cual, aunque estaba considerado en su época como uno de los hombres más austeros de Roma, cuando salía a la calle llevaba un cortejo a su alrededor de docenas de pajes, vivía principescamente y buscaba interesadamente los intereses económicos. Hay una carta escrita a su hermana en la que le comunica que el Papa le había concedido otra abadía, para cobrar unas rentas anuales, naturalmente, no para interesarse lo más mínimo por aquella comunidad, a la que ni siquiera visitaría nunca. Así tenía varias de ellas, de las que cobraba muchos miles de ducados al año, además de ser el arzobispo de Milán, de donde también cobraba, aunque allí no iba nunca. Pero cuando se convirtió, porque la providencia permitió que cayera en desgracia con el nuevo Papa y tuviera que irse, «velis nolis», a Milán, allí, junto a su pueblo, se entregó al servicio de la pastoral, especialmente de los pobres, y en sus últimos tiempos murió pobre como una rata, después de haber vendido todas sus colecciones de arte, sus vajillas, y entregado sus ducados a los necesitados. La Iglesia no pone como modelo a esos «self made man» que empezaron de vendedores de periódicos y terminaron de propietarios de una multinacional.

Dejando ya la historia, vayamos al Concilio, y aun en éste nos fijaremos solamente en tres constituciones: la *Lumen Gentium*, la *Sacrosanctum Concilium* y la *Gaudium et Spes*. En el capítulo I de la constitución sobre la Iglesia, cuando se habla de su profundo misterio, se dice: «Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Cristo Jesús, existiendo en la

forma de Dios..., se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo (Fil. 2,6-7), y por nosotros se hizo pobre, siendo rico (2 Cor. 8,9); así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (Lc. 4,18), para buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc. 19,10); así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren, la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza para remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo» (L.G. 8c).

En el capítulo V, sobre la universal vocación a la santidad en la Iglesia, la constitución dedica un apartado completo para decir que los que se encuentran «oprimidos por la pobreza, la enfermedad, los achaques y otros muchos sufrimientos, o los que padecen persecución por la justicia (...) están especialmente unidos a Cristo, paciente por la salvación del mundo» (L.G. 41 f). Y en el número 42, cuando trata expresamente de los consejos evangélicos, consagra al final un párrafo, invitando a todos los cristianos a que busquen la santidad cada uno dentro de su estado de vida, y dice: «Están todos atentos a encauzar rectamente sus afectos, no sea que el uso de las cosas del mundo y un apego a las riquezas, contrario al espíritu de pobreza evangélica, les impida la prosecución de la caridad perfecta» (L.G. 42 e).

En la constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la Liturgia, al definir la naturaleza de la misma, el Concilio se remonta a la obra de salvación realizada en Jesucristo, y cita el texto de Isafas que, según Lucas, se apropia Jesús en la sinagoga de Nazaret: «Para evangelizar a los pobres...» (SC 5 a).

Ya en el mismo exordio de la *Gaudium et Spes* se pro-

clama como un grito profético: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (GS 1).

Por no alargarnos, no vamos a reproducir otros pasajes de la *Gaudium et Spes*, como el del número 63 c, donde se hace una fuerte denuncia profética de la situación de injusticia social que sufren los pobres en gran parte del mundo; o en el número 69 a), que comienza diciendo: «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa.» Tampoco tiene desperdicio todo el número 88, especialmente los párrafos a) y b), donde se dice, por ejemplo, que «es el propio Cristo quien en los pobres levanta su voz para despertar la caridad de sus discípulos», así como el número 81 c), donde se relaciona la pobreza con la carrera de armamento, que «perjudica —dice— a los pobres, de manera intolerable».

Dejando ya el Concilio y pasando al Sínodo Extraordinario de los Obispos, ya es sabido que existieron temores de que se le pudiera utilizar para intentar echar agua al vino del Concilio. Por el contrario, hay que destacar en este campo que no solamente confirmó el espíritu del Concilio, sino que una frase que se usó mucho durante las diversas etapas conciliares, pero que no aparece literalmente en ningún texto del mismo, salvo de una manera implícita en el exordio de la *Gaudium et Spes*, antes citado, el Sínodo no solamente la emplea literalmente, sino que además la emplea como título de un párrafo de la «Relación final».

El número 6 se titula precisamente «La opción preferencial por los pobres y la promoción humana». En el párrafo se habla no sólo de los pobres, sino también de los marginados y de los oprimidos; de las diferentes pobreza

y limitaciones; se insiste en que la Iglesia debe denunciar proféticamente toda forma de pobreza humana, y pide al final que se examine en el futuro con más detenimiento qué significa y qué supone la opción preferencial por los pobres. También matiza que se trata de una opción preferencial, no exclusiva.

Aunque no pueda ser tratada aquí, por razones de tiempo, no quiero dejar de aludir de paso a la doctrina social de los romanos pontífices, desde León XIII, con la *Rerum Novarum*, hasta Juan Pablo II, con la *Laborem Exercens*, pasando por la *Pacem in Terris*, de Juan XXIII, la *Populorum Progressio*, de Pablo VI, etc.

## II

### LA DURA REALIDAD Y LA UTOPIA IDEAL

Frente a estos hermosos ideales, ya sabemos todos muy bien, especialmente Cáritas, cuál es, de hecho, la triste realidad presente. De todos son conocidas las intolerantes pero toleradas diferencias entre los hombres dentro de cada país, así como entre unos países y otros. Según datos del Banco Mundial de 1986, en 1984 el Tercer Mundo abarcaba 93 países con una renta «per cápita» de menos de 3.000 dólares al año. Pero dentro del grupo existían 38 países, que abarcaban 2.389 millones de habitantes, con una renta «per cápita» de 260 dólares, mientras que Suiza tenía 16.330 —según datos más recientes, eran 17.870—; Estados Unidos, en 1986, 17.450; siguen Canadá, con 13.740; Japón y Alemania, con 12.000 y pico, y así otros países menores, como Francia, con 9.760 en 1984 y con 10.470 en 1986; España, con 4.440 en 1984, y con 4.810 en 1986, etc. El 18 por 100 de la humanidad produce el 65 por 100 de las mercancías y consume el 70 por 100 de los

bienes del mercado mundial. Hablando en general, puede decirse que de cada 100 dólares, 20 personas se llevan 80, y 80 personas se llevan 20. ¡El mundo al revés, según el plan de Dios! Y aun dentro de los países ricos hay grandes desequilibrios. En Estados Unidos de América, por ejemplo, el 1 por 100 de la población acapara el 30 por 100 de la riqueza del país más rico del mundo. ¡Ricos entre los ricos! ¡Las antípodas del Evangelio! Y también entre nosotros, como sabéis muy bien, se dan estos desequilibrios y estas injustas diferencias sociales.

Si, además, recordamos la demencial carrera de armamento, que invierte en máquinas para matar lo que sería necesario a tantos millones de hombres para poder vivir; el capitalismo internacional, sin sentimientos patrios ni fronteras, sin entrañas ni ética, que va al sol que más calienta; la insolidaridad, el racismo y la xenofobia de muchos países ricos e industrializados frente a los inmigrantes de los países pobres; el problema insolucionable y creciente del paro, que destruye las familias y las personas; las redes internacionales del comercio de droga y los millones de jóvenes atrapados para siempre en su círculo mortal; la degradación irracional del medio ambiente, con la actitud suicida del que está cortando la rama del árbol en el que está subido, etc., tenemos que reconocer que el panorama no tiene nada de risueño, humanamente hablando.

Y sin embargo, ni como hombres ni como cristianos podemos cruzarnos de brazos ante las dificultades. Tenemos la esperanza de que Dios acompaña al hombre por la historia, desde que fue expulsado del Edén hasta que llegue al nuevo Paraíso. En cada estercolero se encuentran fuerzas que pueden dar nuevas cosechas, y aun en los cementerios Dios puede despertar la vida. Cada problema es una encrucijada y una alternativa para el hombre, que puede llevarle a un precipicio o puede empujarle a superarse y subir por la montaña. Todo esto no son frases retó-

ricas, no son afeites que embellecen la fachada de la vida. El cristiano tiene el derecho y, más bien, el deber de ser utópico, en el sentido vulgar de la palabra, como el que apunta siempre hacia un horizonte ideal aún no realizado y acaso irrealizable. En realidad, creemos que el ideal cristiano, la Utopía cristiana, se ha realizado en Jesucristo y en los redimidos, aunque falten todavía por llegar a la meta las restantes etapas de la historia. El Cristianismo no es ya una Utopía —lo que no existe en ninguna parte—, sino un «topos» o un «tópico», porque ya se ha realizado en «algún lugar» y porque, además, el Reino de los Cielos entre nosotros ya está, palpitando como un germen, en el camino por la historia hacia su plenitud. Salvados por Dios y elevados a la categoría de colaboradores de Dios, podemos trabajar con optimismo en los problemas más difíciles, con la esperanza de que su fuerza nos empuja, su luz nos ilumina, sus brazos nos esperan al final del trabajo.

### III

#### DECALOGO PARA UNA «SOCIEDAD UTOPICA»

No solamente esta actitud de fe y de esperanza no nos dispensa de nuestra racionalidad y nuestro esfuerzo, sino que nos compromete más, para empeñarnos completamente en el proyecto de Dios, para que venga su Reino a nosotros y para que nosotros vayamos hacia su Reino. Si un gran economista, un gran político, un gran sociólogo o un gran gobernante nos invitaran a colaborar, nos sentiríamos honrados y pondríamos nuestro máximo interés en hacernos dignos de la confianza que se nos otorgaba. Es el Espíritu de Dios el que continúa la obra de Jesucristo en el mundo y en la historia, y llama a unos hombres a colaborar con El. A unos, en el secreto de su buena voluntad,

como si dijéramos escondido en el fondo de su corazón y «disfrazado» de sus ideales de justicia, solidaridad, libertad, humanismo, ética, etc. A otros, «descaradamente», en la fe de la Iglesia, como bautizados y miembros de Jesucristo, que prolonga en nosotros su encarnación, su humanización, su sacramentalización y hasta su «socialización».

Pues bien: volvamos al objetivo principal de esta ponencia: la pobreza, la indigencia o pobreza extrema y la marginación. Sabemos ya muy bien que el Evangelio no nos da un proyecto ni una estrategia, ni un método de análisis, ni unas herramientas de trabajo, sino más bien un horizonte y un talante, unas motivaciones nuevas y unas fuerzas; un corazón más que un cerebro; un río de sangre en las venas, más que unos brazos y unas piernas. Estamos ensamblados, en simbiosis con el Espíritu de Dios. El pone su parte, y nosotros la nuestra. Es como en la celebración litúrgica. No podemos olvidar, cuando nos empeñamos en el trabajo digamos «social», aún con todo su rigor necesario y con su precisa y preciosa metodología, que para nosotros es, al mismo tiempo, y más aún, una colaboración en el reino, una actividad de Cristo, un sacramento del amor del Padre hacia sus hijos y en sus hijos.

Cuentan que estaban unos hombres picando piedra, junto a una inmensa construcción. A uno le preguntaron que qué hacía, y contestó: «Yo me gano la vida». Otro dijo: «Yo estoy picando piedra». Pero un tercero respondió con orgullo: «Yo construyo una catedral». ¿Podría pasar algo así en la acción caritativa y social de Cáritas? Recordemos que San Pablo, cuando estaba preparando la colecta de la Iglesia de Jerusalén, a esa colecta la llamaba «una liturgia». Recordemos que estamos construyendo una catedral, la más grandiosa que se ha construido nunca y que nunca será destruida, el Cuerpo de Cristo que es su Iglesia.

Por otra parte, como los cristianos estamos en el mundo y somos mundo, aunque no debemos ser «mundanos»,

debemos colaborar con todos los hombres de buena voluntad, como ya insistía Juan XXIII en la *Pacem in Terris*, así como también el Concilio, Pablo VI y Juan Pablo II. Deberíamos buscar caminos de futuro que podamos andar juntos creyentes y no creyentes, como un servicio al hombre y a la humanidad. En una etapa de crisis planetaria como la nuestra, es más fácil saber lo que no queremos que buscar lo que necesitamos; mientras un edificio se está derrumbando, el polvo impide la visión, pero hay que intentar buscar salidas, aunque sea a tientas, palpando con las manos y tanteando con los pies.

Como una modesta aportación a esta búsqueda, se me ocurre ofrecer aquí lo que yo llamaría un «decálogo para una sociedad utópica». No se trata más que de presentar como el esqueleto, el armazón, la estructura de un edificio en su conjunto, sin poder entrar en detalles. Hay que reconocer sus límites y dificultades. Por una parte, la complejidad de problemas que habría que resolver para articular la nueva relación de fuerzas en lo económico, lo laboral, lo político y lo social. Por otra, la necesidad de un esfuerzo, una voluntad política mundial, con el sacrificio que representaría para una parte de la Humanidad que vive en la opulencia. ¿Cómo lograr ese milagro ético de alcance planetario? Inclusive en la Iglesia, tampoco se puede asegurar que todos estén dispuestos a todo, porque el egoísmo humano puede disfrazarse de razones aparentes, aunque de hecho sean excusas de mal pagador y racionalizaciones autojustificantes. Por otra parte, como se verá a continuación, para no parecer demasiado ingenuo e idealista, acepto fórmulas tan realistas y posibilistas en algunas cuestiones que también puede que los maximalistas y radicales las encuentren demasiado pragmáticas y meramente y malamente reformistas. Algunos, finalmente, pueden echar de menos en el proyecto una actitud cristiana más descaradamente confesante, más explícita y piadosa.

Pero veamos, en primer lugar, este «decálogo», y des-

pués trataré de responder brevemente a algunas de las dificultades, dentro de lo posible:

**1.** Dios ha creado la Tierra para el hombre: para todos los hombres y para todo el hombre. Los bienes que produce son de Dios y están destinados a todos los hombres; todos pueden usarlos y disfrutarlos según sus legítimas necesidades. Dado este destino general, el acaparamiento y la acumulación individual de los mismos va contra la voluntad de Dios, porque supone una desconfianza de su providencia; esclavizan el corazón del hombre, haciendo la competencia a Dios, y cometen injusticias hacia los hermanos que tienen necesidad de esos bienes, de esas riquezas.

**2.** Todo hombre capaz de ello debe trabajar la tierra y trabajar en la tierra, dentro de las muchas maneras posibles en nuestra civilización. El trabajo tiene un valor por sí mismo, como colaboración con Dios, creador y providente; como colaboración con los demás hombres al servicio de la sociedad, y como realización del propio hombre que trabaja.

**3.** Todo trabajo humano tiene una dignidad y un valor incalculables, al estar hecho por un hijo de Dios y un miembro de la sociedad a la que pertenece. Cada uno debe trabajar en lo que pueda y para lo que tenga preparación y facultades. Todos los trabajos son necesarios a la sociedad. El salario de cada trabajador debe estar en función de sus necesidades individuales y familiares. Por lo mismo, las diferencias entre las retribuciones salariales dentro de la misma sociedad deben ser mínimas.

**4.** Gracias a los avances de la ciencia y de las nuevas tecnologías, se podrá reducir progresivamente la jornada laboral de trabajo profesional. El tiempo libre podrá dedicarse a actividades recreativas, en el sentido más auténti-

co de la palabra, en cuanto constituyen una verdadera creación libre, amorosa y lúdica, bien con aficiones personales, bien con actitudes y trabajos al servicio de la sociedad, como expresión y para fomento de la solidaridad y la amistad entre los hombres.

5. Una vez satisfechas con sencillez y sobriedad las necesidades básicas, el hombre puede encontrar la verdadera felicidad no en el hedonismo ni en el consumismo, que le esclaviza y embrutece, sino en el cultivo de los auténticos valores del espíritu; en el ser, más que en el tener; en el compartir, más que en el acaparar; en el servir, más que en el dominar; en la amistad, más que en la competitividad.

6. La solidaridad y la comunicación de bienes debe realizarse no solamente entre individuos de una misma sociedad, sino también entre el conjunto de las naciones. Si las naciones opulentas vivieran con sobriedad, no solamente podrían recuperar un talante y un espíritu más dinámico y renovador, menos aburguesado y más creativo, sino que facilitarían el que los pueblos subdesarrollados tuvieran la suficiente alimentación, educación, higiene, vivienda y todo aquello necesario para una vida digna de hombres, hermanos de nuestra especie e hijos del mismo Dios. Así, además, se garantizaría el equilibrio y la paz internacional, en lugar de estarse gestando una revolución del hambre de carácter mundial. Recordemos aquí que aún en la moral cristiana más tradicional y constante, aquel que se apropia de lo necesario para subsistir no comete pecado, sino que más bien realiza un acto de justicia.

7. Teniendo en cuenta el sistema de producción actual más generalizado, se necesitan grandes capitalizaciones para financiar empresas. Pero ello no significa que necesariamente deban estar ni en manos de un Estado omnipotente ni en las de unos pocos capitalistas, sino que debe-

rían buscarse fórmulas de accionariado popular, principalmente entre los mismos trabajadores de las propias empresas.

**8.** Todos los miembros de la sociedad, en cualquier edad y condición, tendrán derecho a los servicios sociales que sean en cada caso necesarios, comunes e iguales para todos, con cargo a la administración del Estado: guarderías, escuelas, clínicas, hospitales, residencias para jubilados y ancianos, así como centros deportivos y culturales, etc.

**9.** Será inutilizado todo el armamento nuclear actualmente existente y se reducirán las armas convencionales al mínimo indispensable para garantizar la legítima defensa y el orden interno de un país. Las cantidades destinadas a dichos armamentos deberán invertirse en financiar proyectos de desarrollo en los países subdesarrollados. Se reforzará la autoridad moral de la ONU, como árbitro del orden internacional. Es preferible potenciar lo que ya existe que hacer nuevos esfuerzos para crear algo nuevo en este sentido.

**10.** El movimiento ecologista responde, en el fondo, a una llamada del instinto humano de conservación de la especie. Para los cristianos significa un «signo de los tiempos», una llamada del Dios creador y conservador para que tengamos mayor cordura y sabiduría en el uso sin abuso de nuestra madre Tierra, que nos sostiene y alimenta.

Ante problemas de solución dudosa pero de consecuencias gravísimas en caso de error, como los ocurridos en las centrales nucleares, es preferible garantizar el bien primario de la salud y de la vida de los hombres, los animales y las plantas. Hay que buscar energías más limpias y seguras.

Ello supondrá, al mismo tiempo, no derrochar tanta

energía en usos superfluos, sea en electricidad, petróleo, carbón, etc. Ante la opción entre un poco más o menos de confort, por un lado, y millares de muertos por el cáncer, por otro, la prudencia, la sabiduría y la justicia nos exigen caminar hacia un tipo de sociedad más sobrio y funcional, lo cual no quiere decir menos humano, bello y alegre, sino todavía más, sabiendo descubrir lo grande en lo pequeño y la maravillosa complejidad de la creación en las cosas sencillas. Hombres como Francisco de Asís son de ello modelo y ejemplo, tanto para la sociedad humana como para la comunidad cristiana.

Podría parecer este decálogo como una lista de buenas intenciones, imposibles de cumplir. Creo, por el contrario, que no solamente no es imposible, sino que su espíritu se está viviendo en parte, al menos, en las sociedades más avanzadas y desarrolladas. Muchas realizaciones que hoy asumimos con naturalidad hubieran parecido irrealizables hace algunos siglos, como la escolarización gratuita, subvencionada en realidad por todos los ciudadanos, aun los que no tienen hijos; las jubilaciones; los subsidios de desempleo, aunque no sean suficientes todavía, etc. Para que la sociedad camine hacia adelante, es necesario que tengamos grandes metas y nos estimulemos a caminar siempre hacia más elevados fines.

Precisamente con el deseo de mantenerme dentro de cierto realismo y con un enfoque posibilista, además de por respeto a la legítima autonomía de lo temporal, he querido esbozar un tipo de convivencia que esté abierto a diferentes creencias o a ninguna, y que, al mismo tiempo, sea básicamente coherente con los principios cristianos. El cristianismo —ya lo hemos recordado antes— no puede dar un plan de acción para la organización de la sociedad temporal, pero sí puede decir si unos proyectos se acercan o se alejan del ideal cristiano. Sería importante, además, que en una sociedad pluralista se comprenda que la Iglesia puede tener una concepción social de las más avanzadas

desde el punto de vista de la evolución histórica, y ello no solamente sin entrar en contradicción con sus propios principios, sino precisamente apoyándose en ellos, volviendo a sus «más puras esencias», si se me permite el tópico.

Esto, además, tiene mucho que ver con el mundo de la pobreza extrema, de la indigencia y la marginación. Aunque siempre pueda haber, por mil razones, personas que se encuentren en esa situación; aunque ahora sean muchos y evidentemente debamos ayudarles, hemos de trabajar al mismo tiempo por caminar hacia una sociedad en la que esas posibilidades se vean reducidas al mínimo y estén al mismo tiempo atendidas al máximo.

Ante las necesidades del prójimo, la caridad cristiana puede y debe reaccionar, según los casos, en diferentes planos: la caridad individual —dando de cenar una noche a un hombre—; la caridad institucional —abriendo un comedor benéfico para indigentes—, y la caridad política —ayudando a cambiar las estructuras injustas por otras más justas, que no den lugar a esas situaciones.

#### IV

### **LA IGLESIA Y LOS CRISTIANOS ANTE LA RIQUEZA, LA POBREZA, LA INDIGENCIA Y LA MARGINACION**

¿Qué puede hacer la Iglesia, mientras llega ese mundo más justo, humano y solidario? En primer lugar, tomar en serio, con energía y con empeño, con paciencia y constancia, el ideal del Nuevo Testamento y de la tradición cristiana de nuevo proclamado por el Concilio y el Sínodo de Roma: la opción preferencial por los pobres, aquí entendida en su sentido amplio, que ahora enuncio en síntesis:

proclama como ideal de vida cristiana el espíritu de la pobreza evangélica; la promoción social y la ayuda asistencial de los que estén en pobreza extrema o indigencia; desplazar a la Iglesia de los centros de poder del mundo para acercarse a los desplazados, los marginados, los «descentrados», como signos de Cristo y esperanza de salvación.

Todo esto exige que la Iglesia —la Iglesia entera, toda la pastoral, no solamente Cáritas— insista permanentemente en estas motivaciones y exigencias de nuestra caridad cristiana, tanto en la catequesis como en la predicación y en las orientaciones pastorales de la comunidad, iluminando las conciencias y promoviendo aplicaciones prácticas lo más amplias que sea posible. En una palabra, privilegiando verdaderamente el servicio de la Iglesia entera hacia los marginados e indigentes, de tal manera que esta pastoral no sea a la vez en la comunidad cristiana como un grupo «marginado» e «indigente», formado por unos cuantos, considerados héroes por unos, extravagantes por otros. La parroquia entera, la diócesis entera, las Conferencias Episcopales y el Vaticano, todos estamos empeñados por la palabra del Concilio y del Sínodo, que confirma la Palabra de Dios, en hacer realidad esta declaración de buenas intenciones: «La opción preferencial por los pobres».

Más en concreto, lo primero y principal es acercarse a ellos, a los pobres indigentes y a los marginados. No quedarnos al margen, marginándonos de los marginados, sino más bien ponernos con ellos al margen de la sociedad que les margina y les rechaza. Si Jerusalén marginó a la Sagrada Familia, los Magos marginaron a Jerusalén y pasaron de largo para ir a Belén, donde estaba la estrella de Dios, «los signos de los tiempos».

Cerca de ellos, conviviendo con ellos se descubrirá mejor cómo ayudarles, cómo defenderles, cómo consolarles. Aunque no siempre podamos remediar sus males, pode-

mos compartir, comprender, acompañar, aliviar, amar. La Iglesia debe estar preferentemente —opción preferencial— en los barrios y ambientes marginados. Y los indigentes y marginados deben tener un puesto preferencial, un puesto central en el corazón de la Iglesia, manifestado con dedicación amplia de personas, medios educativos, ayuda y colaboración, signos de afecto y de respeto, etc.

Además de levantar al caído y curarle las heridas de momento, hay que trabajar y luchar también por una sociedad mejor, un cambio de aquellas estructuras injustas que producen o permiten la miseria y la marginación. Para ello debe ejercerse, como lo recuerdan tanto el Concilio como el Sínodo Extraordinario, la denuncia profética de manera incansable, y, al mismo tiempo, buscar y colaborar con los que buscan soluciones estructurales de recambio, o, al menos, aquellas correcciones que sean posibles de momento para mejorar la situación, siquiera parcialmente. Pero sin olvidar nunca el horizonte ideal, aunque por hipótesis no pudiera llegarse a él en esta historia de manera perfecta y completa.

La vida de la Iglesia en cuanto comunidad es compleja, mirada con realismo. No se puede ignorar ni la necesidad de construir, mantener o reparar los locales o edificios que sean necesarios, aunque deban ser sencillos y modestos; ni la atención a las diversas actividades de la parroquia, como despacho y acogida, catequesis infantil o juvenil, círculos bíblicos, liturgia, atención a las parejas que van a contraer matrimonio, a los enfermos, etc. Sin embargo, con una mirada profunda de fe se descubren dos lugares privilegiados de la presencia de Jesús, dentro de la constelación de sus múltiples presencias. Esos dos focos centrales de su presencia y de su llamada son la Eucaristía y los indigentes; el Sagrario y los marginados. Aquélla, mística y misteriosa, litúrgica y sacramental. Esta, existencial, intencional, representativa, pero no menos verdadera ni menos racional, recibiendo en la intención real de Jesucristo

una cierta «transfinalización», como expresa una de las teorías modernas sobre la transubstanciación eucarística. El cristiano de fe debe conocer y reconocer tanto la una como la otra y cultivar y buscar su presencia con la misma actitud de fe, aunque con diferencias de circunstancias.

Después de dejar bien claro que el mal es malo y que seguiremos luchando incansablemente contra él, y que la pobreza extrema y la marginación son un mal y una injusticia contra un hijo de Dios y hermano nuestro, hemos de proyectar también nuestra mirada de fe sobre el mal inevitable. Los discípulos de Jesús debemos aprender a vivir y enseñar a vivir con fortaleza y esperanza el dolor y el fracaso, la tristeza y la soledad, la indigencia y la marginación, sabiendo que podemos transformar con Cristo el dolor en amor, el fracaso en victoria, la tristeza en alegría, la miseria en riqueza y hasta la muerte en vida inmortal. Si los cristianos no conocemos y sabemos, sabemos y saboreamos el misterio profundo de la cruz de Cristo, no conocemos el misterio de Dios.

Ello requiere la presencia del cristiano en el mundo de la indigencia y de la marginación, para aprender cómo el Señor, según la Carta a los Hebreos, el cual «aun siendo Hijo, por lo que padeció aprendió» (Heb 5,8). Dios, para enseñar a los hombres a transformar el sufrimiento, tuvo que aprender de los hombres a sufrir, ya que El «no sabía», le «faltaba» un conocimiento existencial, «experencial», de lo que es la vida de ciertas vidas. Y si bien todos los miembros de la Iglesia no pueden vivir literalmente y materialmente inmersos en ese mundo y sufrir y gozar esa experiencia en su propia carne, sí que todos podemos y debemos reconocerla como algo nuestro, muy nuestro, como la avanzadilla de la comunidad, con la que nos sentimos solidarios, como en los tiempos de los mártires la comunidad se sentía vivir en ellos como en su ideal y modelo. Los cristianos que están presentes en el mundo de la indigencia y la marginación ejercen el ministerio más sig-

nificativo de la Iglesia en cuanto presencia de Jesús, compasivo y misericordioso, que pasó haciendo el bien, dando de comer a los hambrientos, curando a muchos y consolando a todos. Ellos son como el puente, como el cordón umbilical de lo débil del mundo con la Iglesia.

Esta debe además predicar en todas partes, en ambientes pobres como en ambientes ricos, el ideal de la vida cristiana: la sencillez en la vivienda, el vestido, los medios de locomoción, de descanso y de vacaciones; encontrar la alegría en las cosas pequeñas y sencillas, siendo grandes, en cambio, en corazón humano y en vida cristiana. Gente que sepa compartir, comprometerse, comprender y ayudar; que tenga su alegría en los bienes del Reino y no en los bienes mundanos, como el lujo, las joyas, las fiestas fastuosas o los viajes exóticos. La Iglesia debe censurar proféticamente la avaricia, la injusticia, la opresión, el fraude y la riqueza no compartida, en cualquier aspecto, sea el económico, el social o el cultural.

La pobreza digna y voluntariamente buscada o aceptada es un ideal no solamente para el cristiano individualmente considerado, sino también para la Iglesia en cuanto comunidad y en sus instituciones, viviendo con libertad de espíritu, limpieza de corazón y manifestando ante el mundo que tiene su esperanza puesta en los bienes del Reino, y que para su alegría le basta con el Espíritu Santo, el Evangelio y la Eucaristía; una Iglesia que siempre busque los medios humanos más sencillos y al alcance de todos. La Iglesia de los pobres no debe ser una Iglesia rica, benefactora de los pobres, sino una Iglesia formada fundamentalmente y principalmente por los pobres y que vive y actúa con medios pobres.

«Dios quiere que todos los hombres se salven», dice San Pablo y confirma la Iglesia. ¡No faltaba más! También debe llamar e invitar a los ricos. Pero no a los pobres desde los ricos, sino a los ricos desde los pobres. No llamó a los pastores desde la casa de los magos, sino a los magos

desde los pastores. Una vez que los ricos entran en la Iglesia, su caridad debe empujarles a la comunicación cristiana de bienes, como los vasos comunicantes. Entonces se empobrecen en los bienes materiales, los bienes pequeños, los bienes-malos, y se enriquecen en los bienes cristianos, los bienes grandes, los bienes buenos. Los pobres enriquecen a los ricos, como Cristo nos enriqueció con su pobreza.

Sólo así la Iglesia será el signo de Jesús de Nazaret. Su Madre, María, aquella «annawim», estaba embarazada de Dios, llena de las riquezas de Dios; aquella «annawim» proclamó proféticamente que el Señor «derriba de tronos a los potentados y eleva a los humildes», palabra que evoca claramente los «pobres y humildes» del Antiguo Testamento. Y sigue: «Llena de bienes a los hambrientos y despide vacíos a los ricos» (Lc. 1,46-55) (Versión de Bover-Iglesias). La Iglesia debe descubrir y redescubrir constantemente ese sacramento de Cristo que son los indigentes y los marginados. La Iglesia debe dar esperanza a los pobres, y así los pobres serán la esperanza de la Iglesia; los marginados del mundo deben estar en el corazón de la Iglesia. Los que parece que no tienen futuro pueden ser el mejor fruto de la Iglesia; los pobres, su mayor riqueza.

Nada más. Gracias por vuestra atención.



# PRESENCIA DE LOS CATOLICOS EN LA VIDA PUBLICA. CARIDAD POLITICA(\*)

---

FELIPE DUQUE

## INTRODUCCION

La presencia de los católicos en la vida pública es hoy uno de los imperativos más urgentes en la Iglesia de España.

De una situación como la del período del Nacional Catolicismo, en la cual la vigencia y peso social de la Iglesia y de lo religioso, en general, tenía caracteres de «inflación», da la impresión de que se ha pasado en la actualidad a otra en la que «el factor religioso» no sólo tiene escaso espesor en la vida y la trama social, sino que parece que se diluye en el tejido social como algo residual.

Contrasta esta situación con los datos que arrojan recientes estadísticas acerca de la religiosidad del pueblo español, que se confiesa mayoritariamente católico. ¿No sería lógico esperar que, aunque se haya producido un cambio radical en la forma de gobernabilidad del Estado y se haya implantado la democracia, la condición de creyentes

---

(1) Conferencia pronunciada en las Jornadas de Sensibilización de Cáritas Diocesana de Salamanca (29-1-87)

debería alcanzar mayores cotas de vigencia en el comportamiento ético y social de los españoles?

Sin duda el contraste incluye preguntas serias y complejas. No es mi propósito entrar a fondo en ellas. Sin embargo, ahora cabe interrogarse: ¿hasta qué punto caló en la conciencia personal y social de nuestro pueblo el sentido cristiano de la vida y sus exigencias sociales durante el largo período de «influencia social» de la Iglesia?

Es obvio que el planteamiento del problema a estas alturas se hace desde perspectivas conciliares de la justa autonomía de las realidades temporales. La vuelta al «Sacro Imperio», al «Altar y el Trono», al «maridaje entre la Iglesia y el Estado», no caben en las líneas maestras del Concilio Vaticano II, que en la Iglesia de España tiene su aplicación en los documentos de la Conferencia Episcopal Española «La Iglesia y la comunidad política» (1973) y «Los católicos en la vida pública» (1986).

Sin embargo, un análisis en profundidad de las tendencias que se observan en la singladura actual del catolicismo español detecta la existencia de síntomas preocupantes. Indican que la doctrina y el mensaje del Concilio y de la Conferencia Episcopal no han penetrado de manera que configuren el ser y actuar de los católicos españoles en sus comportamientos sociales. En 1984 la Comisión Episcopal de Pastoral Social escribía a este respecto: «Con enorme tristeza hemos de confesar que nos resulta sencillamente escandaloso el tener que oír de nuestras autoridades gubernativas, que todavía, en nuestro país, “uno de cada cuatro ciudadanos con obligación de tributar por el impuesto sobre la renta no declara a Hacienda...”. Sin entrar ahora en enjuiciar cada uno de los datos, lo menos que podemos decir acerca de la situación social que revelan es que seguimos fomentando una sociedad terriblemente insolidaria e injusta.»

Es posible que la propia Iglesia y su Magisterio Social tengan su parte de responsabilidad en que todavía hoy

exista una conciencia fiscal excesivamente laxa como manifiestan esos comportamientos fraudulentos» (Crisis Económica y Responsabilidad Moral, número 3.4).

Este juicio de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, referido a las responsabilidades de los católicos ante la crisis económica que padece el país, refleja el «pulso» y la temperatura del entramado social de nuestras comunidades cristianas y de nuestro pueblo. Apunta, a su vez, un problema grave para la Iglesia: ¿Ha sabido educar adecuadamente a los creyentes ante sus comportamientos sociales?

Por otra parte, es preciso reconocer y tener en cuenta los cambios profundos y acelerados que han tenido lugar en la realidad social de España en los últimos cincuenta años. Me refiero no solamente a los cambios políticos, sino, especialmente, al «ethos cultural y formas de vida» de los españoles. El «europeísmo», «la nueva cultura», con sus luces y sombras, ha marcado la identidad de nuestro pueblo. Si ciertamente ha supuesto la subida al «autobús» de la «modernidad» en lo que tiene de impulso y logro de libertad y promoción verdaderamente humanas, de otro lado, cabe la sospecha de que se ha operado en la conciencia del español un «desarraigo» de sus raíces profundas, una falta de actitud crítica constructiva ante la «avalancha» del progreso y una pérdida de valores fundamentales de la persona humana. Tales son el afán de poseer y el consumismo, la permisividad como pauta ética y, en general, la concepción de la vida como logro de satisfacciones materiales con la incidencia que lleva consigo en cuanto al valor y vigencia personal y social del «factor religioso».

Si quisiéramos trazar una semblanza del católico español en la vida pública de nuestro tiempo, tal vez se podría dibujar el siguiente cuadro: «*Vive en la perplejidad, se refugia en sí mismo, acosado, amenazado por los desafíos del cambio, sometido a no pocas tentaciones. Socialmente, da la sensación de vivir en letargo. No sabe a qué atenerse.*»

Es verdad que existen grupos minoritarios, concienciados en una u otra dirección. Pero su influencia en el colectivo social parece que no alcanza relieves considerables.

Es indudable, asimismo, que el esfuerzo de reflexión teológica y pastoral de estos años en España acerca de la dimensión social de la fe ha sido considerable, aunque, quizás, demasiado dependiente de préstamos foráneos. Sin embargo, parece que no se ha traducido en experiencias cuajadas y significativas en las comunidades cristianas en general.

¿Un cuadro con tonos pesimistas? No es ésa la intención. Ni tampoco la realidad. Más bien se trata de un tramo de la historia del catolicismo español, cuya singladura avanza hacia su propia identidad en el contexto azaroso de historia religiosa del país. Se dan, por una parte, atisbos valiosos, y, por otra, sombras que velan la imagen del creyente en la realidad social. En todo caso, flota en el ambiente una conciencia de búsqueda de caminos y mediaciones adecuadas para que el «factor religioso» tenga su puesto y carta de ciudadanía justa en el contexto de la nueva realidad de la España actual.

A este respecto, vale la pena recordar aquellas palabras lúdicas de Juan Pablo II en su visita apostólica a España: «Es necesario que los católicos españoles sepáis recobrar el vigor pleno del espíritu, la valentía de una fe vivida, la lucidez evangélica iluminada por el amor profundo al hombre hermano. Para sacar de ahí fuerza renovada que os haga siempre infatigables creadores de diálogo y promotores de justicia, alentadores de cultura y elevación humana y moral del pueblo. En un clima de respetuosa convivencia con otras legítimas opciones, mientras exigiáis el justo respeto de las vuestras» (31-11-82).

Se trata, pues, de un problema que la Iglesia de España no puede aplazar ni contemplar pasivamente.

Cáritas Diocesana de Salamanca ha tenido el acierto de encarar abiertamente la situación desde el análisis glo-

bal de unos de los problemas más graves de la España de hoy: el paro. No bastan los análisis sociológicos de la realidad del desempleo. Tampoco el reto y la respuesta de las ideologías. Asistimos al crepúsculo de las mismas. Es la utopía como fuerza dinámica y forma de vida transformadora de la realidad, a través de las oportunas y adecuadas mediaciones, el motor y cauce para generar y hacer llegar la energía liberadora a las realidades históricas y sociales.

El problema del paro encubre interrogantes profundos. Más allá de la realidad sangrante de los tres millones de parados, está lo que Cáritas Diocesana de Barcelona ha llamado «*la cara oculta del paro*»: el drama humano de miles de familias y de personas y la revelación de un tejido social terriblemente insolidario, como ha denunciado la Comisión Episcopal de Pastoral Social. Solamente la «utopía encarnada» es capaz de transformar esa cruda realidad, en el fondo de las conciencias, y en la urdimbre de los mecanismos sociales. Impulsa un cambio de valores que harán posible la conversión solidaria del hombre y la organización justa y fraternal de una sociedad que ha generado un residuo social de tales dimensiones.

La conexión entre fe cristiana y vigencia social y, por tanto, la presencia de los católicos en la vida pública, tiene una estrecha relación con los problemas de fondo que laten en el fenómeno del paro. En última instancia, lo que está en juego es el hombre y la naturaleza misma de la sociedad. El desafío se dirige a la fe cristiana y su capacidad redentora y liberadora del hombre. «Cristo muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación ya que no ha sido dado bajo el cielo a la Humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse» (GS, 10).

Para que sea creíble esa «utopía», el Sínodo 71 sobre la justicia en el mundo recordó a los creyentes: «Si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su

eficacia en la acción por la justicia en el mundo difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo.»

Cáritas quiere recordar esta llamada a todos cuantos se preocupan por la suerte del hombre, en especial de los pobres. Desde esta perspectiva se aborda el tema de mi conferencia en el conjunto de las Jornadas de Sensibilización organizadas por Cáritas Diocesana de Salamanca.

## 1

### EL COMPROMISO SOCIAL Y LAS TENTACIONES DE LOS CREYENTES

Como la Iglesia, los creyentes caminan fortalecidos «con la virtud de su Señor resucitado, para triunfar con paciencia y caridad de sus aflicciones y dificultades» (LG 8).

Ante los desafíos sociales del presente, y, en concreto, ante la «calamidad social» (*Laborem Exercens*, número 8) del paro, los católicos españoles están tentados, entre otras, de tres tentaciones (Cfr. *Los católicos en la vida pública*, números 91-94).

#### 1.1. Individualismo ético y privatización de la fe

Los críticos de la sociedad española coinciden en que el colectivo español, en general, está asentado en sus comportamientos sobre un fondo ético de corte individualista (Cfr. Felipe Duque, *Insolidaridad y pobreza*, en CORINTIOS XIII, números 39-40, 1986, págs. 77-113).

Salvador de Madariaga habla de la «insolidaridad del ibero» (Cfr. *España. Ensayo de historia contemporánea*. Es-

pasa-Calpe, Madrid 1979, págs. 298-299). Esta «forma de vida» arranca y hunde sus raíces — como afirma el autor — en el individualismo, tan fuerte que le hace rehuir todas las formas de cooperación social como mecanismo de defensa de la propia libertad (*ibidem*, pág. 28).

Un análisis somero de la realidad actual nos mostraría fácilmente el arraigo y presencia en el tejido social de nuestro pueblo de esta «pauta de vida» individualista.

La citada declaración de la Comisión Episcopal de Pastoral Social hace un diagnóstico certero: «En una situación social en la que uno de cada tres españoles está abocado a condiciones económicas humana y socialmente desesperantes... Nos sentimos en la obligación moral de hacer un llamamiento a todos para que se corrijan determinadas actitudes insolidarias como éstas:

a) La de aquellos que tratan de ignorar *la realidad de la crisis económica, sus causas y sus efectos*. Son los que piensan que en una sociedad competitiva cada uno debe luchar por sus propios intereses. Lo que suceda a los demás es preferible ignorarlo, pues no cabemos todos en el mismo barco. En realidad, se trata de una actitud de auto-defensa, egoísta, defensora exclusivamente de las propias rentas y el propio nivel de vida a costa de los demás, como si no existieran unos vínculos humanos, que nos obligan a compartir y resolver solidariamente las interpelaciones de la crisis» (número 2).

Todo ello aboca a una conclusión: la educación cívica y social de los españoles es débil, por no decir nula, en su conjunto. En este «estrato ético» no es extraño que arraiguen comportamientos egoístas. Los problemas sociales encuentran difícil solución por la vía del entendimiento y la negociación. Se producen, consiguientemente, las situaciones violentas y la «lucha de clases».

¿Qué incidencia tiene en la experiencia de la fe cristiana este panorama ético? No poco.

No solamente, en buena parte, por razones de forma-

ción teológica y catequética de los creyentes, sino por su proclividad al individualismo, el «discurso cristiano» de la fe se mueve en las coordenadas de la «privatización» en amplios sectores del catolicismo español. Después de 20 años de experiencia postconciliar, entre nosotros no ha calado aún suficientemente el núcleo personal, comunitario y social de la fe cristiana. La visión y experiencia de la Iglesia de no pocos creyentes aún está anclada en modelos inadecuados de la fe de la Iglesia. A modo de ejemplo, fijémonos cómo todavía existe una fuerte resistencia a practicar la caridad de una manera organizada tal como lo indica la Iglesia. ¿No cuesta mucho organizar en las comunidades cristianas, en las parroquias, una Cáritas eficaz? El fiel prefiere «dar limosna». ¿Qué subyace detrás de todo esto, sin que en ningún modo juzguemos intenciones? La ausencia de una vivencia de la dimensión comunitaria de la fe. Se vive «privadamente». Se detecta aquí «el individualismo cristiano». Más aún y más grave: con frecuencia se da por caridad lo que se debe por justicia, en contra de lo que dice el Concilio (Cfr. Decreto sobre Apostolado Secular, número 8).

Este modelo de experiencia de la fe se da con frecuencia entre cristianos clasificados políticamente como «de derechas».

No es raro que «echen la culpa» de la situación de inclemencia en la que parece vivir la Iglesia en España a «los obispos y a los curas», que «ya no hablan de Dios» y «son cobardes» ante las fuerzas sociales que no favorecen a la Iglesia y a los católicos.

Hay que recordarles la enseñanza de la Conferencia Episcopal: «Ante tales situaciones, no debemos caer en la tentación de la nostalgia ni del revanchismo. El verdadero camino consiste en buscar con serenidad cuál debe ser nuestra respuesta como cristianos para que las generaciones futuras puedan seguir creyendo en Dios y encuentren en El y en la moral cristiana la referencia segura y verda-

dera» («Los católicos en la vida pública», número 92; conviene leer también el 40). Si queremos dar pasos eficaces hacia la formación de una Iglesia y unas comunidades cristianas con una experiencia de la fe y de la utopía cristiana integral, la primera tarea, y urgente, es la erradicación del «individualismo ético» y la «privatización de la fe».

Los historiadores de los movimientos sociales apuntan que una de las lacras del catolicismo español es su escaso compromiso social. ¿Nos hemos preguntado seriamente cómo se explica que nuestros templos estén normalmente llenos de fieles en la Misa dominical y que no se corresponda su dinamismo en el compromiso con los problemas sociales?

## 1.2. Compromiso social y «horizontalismo» de la fe

Si la tentación anterior podríamos denominarla como incoherente «verticalismo» de la fe (puede hablarse y debe hablarse de un auténtico verticalismo de la experiencia de Dios con todas sus implicaciones, aunque no entro ahora en ello; cfr. I. Congar, *Caminos del Dios vivo*, Estela, Barcelona, 1964), se ha dado y se da un ambiguo e incoherente «horizontalismo» de la experiencia de la fe de la Iglesia entre nosotros.

Me refiero a dos tendencias, principalmente:

1.2.1. Una es aquella en la que, tratando de adaptar la fe a la «nueva cultura» y a los problemas sociales de nuestro tiempo, se hace una «relectura» de la palabra y de la identidad de la Iglesia en la que «el dato cultural y social» se convierte en clave de interpretación determinante del sentido auténtico de dicha lectura. O, al menos, dicha clave es ambigua e incoherente.

Otra tendencia es la del creyente que procede con una actitud *pragmática*. Es decir, ante los retos de la situación

actual que vive el país, se acomoda acríticamente y establece un compromiso entre la realidad que vive y su fe. Si en épocas anteriores la Iglesia se acomodó a la situación y dio lugar al llamado nacional catolicismo, ¿por qué no se puede hoy proceder del mismo modo y acomodarse al ambiente dominante política, económica y socialmente? Alguien ha hablado de la tentación del católico español de instalarse en un social catolicismo (socialista)?

La primera, más bien, se da en círculos minoritarios influyentes en su radio propio de acción y con eco en la opinión pública y en los medios de comunicación social de amplia audiencia en el país.

Si bien es verdad que el intento es noble teológica y pastoralmente, no es menos cierto que se mueven en la ambigüedad con el riesgo de distorsionar el genuino sentido de la fe de la Iglesia. Si supone un esfuerzo de «aggiornamento» de la Iglesia en España, no se debería olvidar su dependencia excesiva de modelos teológico-pastorales propios de otros entornos culturales y que: «Una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida. Pero para que esta reflexión teológica sea verdaderamente una lectura de la Escritura y no una proyección sobre la palabra de Dios de un significado que no está contenido en ella, el teólogo ha de estar atento a interpretar la experiencia de la que él parte a la luz de la experiencia de la Iglesia misma» (Cfr. «Libertad Cristiana y Liberación», Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, número 70).

1.2.2. La segunda tentación parece que está bastante extendida. Por lo menos de manera difusa, si no con lucidez.

Es un hecho que una buena parte de los católicos españoles han dado su voto al partido socialista en el poder.

También lo es que gran parte de los militantes del partido se confiesan católicos. No se ha estudiado convenientemente este fenómeno. Merecería la pena hacerlo en serio. De momento, valgan estas reflexiones. Por de pronto, se observa que se ha dado un cambio en la mentalidad de los católicos. Tradicionalmente, «ser católico» equivalía a «ser de derechas». El cliché se ha roto.

Ahora bien, puede y debe preguntarse si los católicos de este círculo han hecho una reflexión y discernimiento lúcido sobre los problemas que subyacen todavía entre nosotros en esa «nueva postura».

Como dijimos al hablar de la primera tentación, el «factor religioso» quedaba encerrado en el área de la «privatización». ¿No ocurre lo mismo en las circunstancias actuales, en la segunda tentación?

También habría que recordar a este sector la advertencia de la Conferencia Episcopal: «No faltan tampoco quienes consideran que la aconfesionalidad del Estado y el reconocimiento de la legítima autonomía de las actividades seculares del hombre, exigen eliminar cualquier intervención de la Iglesia o de los católicos, inspirada por la fe, en los diversos campos de la vida pública. Cualquier actuación de esta naturaleza es descalificada y rechazada como una vuelta a viejos esquemas confesionales y clericales. La recta comprensión de la salvación en Jesucristo individual y social del hombre y de la enseñanza de la Iglesia en relación con los problemas sociales obliga a ver las cosas de otra manera» («Los católicos en la vida pública», número 41).

Es sabido que el proyecto de hombre y de sociedad que incluye el poder dominante relega la religión a la esfera de lo «privado». En consecuencia, se producen esas interpretaciones a las que hace referencia el texto episcopal.

### 1.3. Pasividad y exigencias sociales de la fe

La Declaración de la Comisión Episcopal a la que venimos haciendo referencia apunta otra de las tentaciones de los españoles en general y de los católicos ante la crisis económica y social que soporta el país (cfr. número 5): *La pasividad y el fatalismo*.

Es conocida la existencia de ocho millones de pobres, a distintos niveles, en la España de hoy. Este dato escalofriante ha sido puesto de relieve por recientes estudios de Cáritas Española (Cfr. *Pobreza y marginación en España*, «Documentación Social», 1984).

El problema reviste tales caracteres, que la gente de la calle se pregunta: ¿Qué podemos hacer nosotros? Desborda nuestras posibilidades. Y se encoge de hombros, y o remite el asunto al gobierno o acepta esta cruda realidad como algo inevitable y fatalista. La pasividad se convierte en actitud ética.

Lo mismo se podría decir en cuanto a los tres millones de parados.

La declaración sale al paso de esta tentación. Recomendando vivamente la lectura de este documento, en el cual se acentúa la necesidad de abrir brecha a este círculo «senequista» (muy propio de la tradición española), mediante una toma de conciencia solidaria, cuyo dinamismo exige que todos, cada uno a su nivel, arrime el hombro para dar salida a la crisis.

## 2

### FE Y COMPROMISO SOCIAL

No quiere decir que las tres actitudes apuntadas anteriormente sean las únicas. Creemos que sintetizan de algún modo «el pulso» de los españoles, y de los católicos en concreto, ante las exigencias sociales de la fe.

El Magisterio social de la Iglesia española de estos últimos años se ha esforzado en iluminar esta situación en su trilogía de documentos: «Testigos del Dios vivo», «Constructores de la paz» y «Los católicos en la vida pública». Las Comisiones Episcopales han hecho públicos otros documentos en los que se aplican las enseñanzas de la Iglesia contenidas en dicha trilogía. Tales son: la mencionada declaración, y «Las Comunidades Cristianas y las prisiones», «Ante las elecciones sindicales» y «Por una justa Ley de Extranjería», todas las de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

El documento «Los católicos en la vida pública» es como el Breviario de los católicos para afrontar y desarrollar en la España actual las relaciones de la fe y la vida pública.

Su estudio es imprescindible para todas las comunidades cristianas, a fin de que, a su luz, broten iniciativas concretas y programas de acción social en conformidad con la Doctrina Social de la Iglesia.

Si quisiéramos condensar brevemente el núcleo de la fundamentación de las relaciones entre la fe y la vida pública en el documento, tal vez podría intentarse hacerlo así:

El destinatario de la salvación de Dios en Jesucristo es el hombre, todo el hombre, la persona humana con todas sus dimensiones individuales y sociales (Cfr. números 42-53). La fe exige que todas las realidades temporales, cuyo vértice es el hombre, la persona humana, se salven: «Por su participación en el Misterio Pascual, es decir, por un proceso de muerte al pecado y de renovación; pero cuando entra la salvación de Cristo en las realidades temporales, confirmándolas, curándolas, llenándolas de sentido y de vida en El, no entra en ellas como en realidades extrañas. Aun con su ser, valor y leyes propios, el mundo secular es de Cristo, a El le está destinado» (número 46).

La separación entre fe y vida, fe y realidades tempora

les, es artificial. De ahí que el Concilio Vaticano II se dirija severamente a los creyentes: «El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo, falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación» (GS número 43).

Una experiencia coherente e integral de la fe, necesariamente rompe el círculo de la privatización, el «verticalismo» y el «horizontalismo». No caben en la vida cristiana tales actitudes.

Por otra parte, la esperanza cristiana de la vida futura espera segura de «otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en que tiene su morada la justicia» (2 Petr 3,13): «No mengua, sino que aviva en el cristiano su interés y compromiso en llevar adelante el proceso humano e histórico de la humanización del hombre» (ibídem núm. 51).

En torno a este eje anuda el documento todo el entramado de las exigencias sociales de la fe.

Y transformándolo en pautas éticas de comportamientos, afirma: «La concreta realidad humana integra dimensiones sociales y personales. No se puede, por tanto, interpretar en términos de bondad y de maldad ética, de gracia y de pecado, *únicamente el interior* de las intenciones o los comportamientos de la conducta individual. *También los hechos, las realidades, como todo lo humano, debe ser interpretado bajo categorías éticas, religiosas y cristianas*» (número 55).

A partir de «esta piedra ética», el documento desarrolla y aplica a las diversas realidades sociales la línea de fuerza de la salvación cristiana.

No es nuestro intento bajar a analizar cada una de ellas. Tampoco lo requiere la finalidad de este ciclo de sensibilización.

## 3

**CARIDAD POLITICA**

¿Quiere decir que todo cuanto llevamos dicho conduce al católico español a «tocar las campanas a rebato» y organizar la vida social del país de acuerdo con modelos ya periclitados? Con toda claridad rechaza el documento esta «vuelta a la restauración»; «este señorío de Cristo en el mundo y en la historia, en el ámbito privado y público de la vida del hombre, no significa una subordinación del mundo “profano” a la Iglesia» (número 49).

Justo es reconocer que, deudores de ciertas formas de experiencias de la fe, que ya hemos examinado, algunos sectores cristianos aún viven con esa «nostalgia». Se manifiesta, por ejemplo, ya cada vez menos, en los períodos electorales, en los cuales en ciertos círculos se «echa la culpa a los curas» de que no haya un «partido católico» animado y promovido por la Iglesia.

El documento ha dado en la diana para resolver este problema. Ni asociacionismo político «confesional» como tal, ni meramente «laico», en el sentido de excluir el influjo de los valores cristianos, sino «asociacionismo de inspiración cristiana», que «no excluye la libertad de opción de los católicos en el ámbito de las realidades temporales, y, más en concreto, en el de las diferentes asociaciones. Más aún, es ésta una exigencia que deriva de la comprensión cristiana del hombre y de la sociedad» (número 131).

Como dije al comienzo de esta conferencia, el tema, aunque se hayan expuesto las líneas maestras que incluye, se aborda desde la perspectiva de Cáritas.

¿Cómo se concreta el binomio fe y compromiso social en la órbita de Cáritas? La respuesta es: *mediante la caridad política*.

### 3.1. Cáritas ¿o «las carítas»?

A primera vista parece algo extraño que se pueda aplicar a la realidad de Cáritas un concepto como el de caridad política.

La percepción que tiene a menudo la gente es que una institución como Cáritas lo que tiene que hacer es aliviar los sufrimientos de los pobres mediante las «limosnas» y tratar de resolver sus necesidades inmediatas. La frase acuñada por el vulgo es reveladora: «He estado en las carítas (con acento en la í) y me han dado un vale y una manta». Y ahí termina su misión.

Y no es que no sea función propia y esencial de Cáritas «socorrer al necesitado». Es una de las obras de misericordia. Pero reducirla a esa dimensión es desnaturalizar su identidad. No se trata de «las carítas», sino de Cáritas. Es decir, de un ministerio o servicio eclesial mediante el cual debe llegar la fuerza de la salvación cristiana integral al hombre pobre y marginado. O de otro modo, la misma asistencia o socorro al necesitado hay que plantearlo —como dijo Juan Pablo II a Cáritas Internacional— en términos de promoción. «En todo caso, es necesario mirar las cosas en términos de *promoción humana*. La ayuda inmediata, la asistencia a personas y pueblos víctimas de calamidades, tienen su lugar; son expresiones, siempre necesarias, de la caridad, que no espera y que valora a cada persona, a cada vida humana, como el buen samaritano; no se las puede dejar de lado, oponiéndoles como lo único importante las ayudas a largo plazo, las medidas preventivas, la erradicación de las causas de los males, la implantación de estructuras sociales, la acción por la justicia: todo ello es necesario, como se os ha dicho a menudo» (A la XII Asamblea Internacional, cfr. CORINTIOS XIII, número 30, págs. 237-42).

¿Quiere esto decir que en la «práctica de la caridad», afrontar las causas sociales y estructurales es algo secun-

dario? En modo alguno. «Sin embargo —prosigue el Papa—, incluso a nivel de asistencia, la perspectiva del desarrollo no debe faltar nunca. Sois bien conscientes de que es necesario evitar que las personas y grupos sociales reciban únicamente asistencia. Más bien es necesario ayudarles a que tomen en sus manos su propio destino, su vida, su familia, en la medida de lo posible; y despertar también la opinión pública, las instituciones afectadas, los cuerpos intermedios y las instancias del Estado, para que tomen sus propias responsabilidades sociales. Por lo demás, la promoción no se refiere sólo a la alimentación, al techo o a la salud, *sino al hombre entero*» (ibídem).

Esta imagen de Cáritas puede tener y tiene credibilidad en un mundo como el nuestro, consciente de la dignidad, libertad y derechos del hombre. Por eso el Sínodo Extraordinario sobre el vigésimo aniversario del Concilio Vaticano II señaló como línea y contenido fundamental de la «opción preferencial por los pobres» en la Iglesia: «Denunciar, de manera profética, toda forma de pobreza y de opresión, y defender y fomentar en todas partes los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana» (Relación final, D. número 6).

La «práctica de la caridad cristiana», por tanto, no puede reducirse a la mera benevolencia o beneficencia. Cuando se practica de este modo se la mutila. «Si la caridad significa un movimiento sólo del corazón humano o la ayuda prestada por pura benevolencia, no se puede armonizar con los derechos humanos. Pero esta interpretación es una deformación de amor de Cristo Redentor» (Juan Pablo II, «A la Comisión Teológica Internacional», 5-XII-83).

De todo ello se desprende que «la utopía de Cáritas» contiene y transmite una fuerza transformadora de la persona del pobre y marginado, que alcanza directamente no sólo a la carencia como tal que padecen los afectados, sino al fondo mismo de su personalidad, a fin de que dinami-

cen todas sus capacidades personales y puedan ser ellos mismos quienes afronten su liberación, tanto a nivel personal como social» (Cfr. Felipe Duque, *Cáritas y los marginados. Notas para una teología de Cáritas*, en CORINTIOS XIII, números 13-14, págs. 99-117).

Por último —y sin pretender ofrecer toda una visión completa de la teología de Cáritas—, destacar cómo la acción liberadora de Cáritas no es algo al margen de la comunidad cristiana, sino un servicio que brota directamente de ella. Los agentes o animadores de Cáritas no actúan a título personal, sino en nombre de la comunidad cristiana. Toda la comunidad, animada y penetrada por el Mandamiento Nuevo (el amor fraterno y solidario) se mueve hacia el pobre y comparte su suerte. Para realizar este compartir nace en su seno un servicio organizado: Cáritas.

En esta perspectiva, no hay duda de que puede hablarse de *Cáritas y la caridad política*.

### **3.2. Identidad de la caridad política**

En «Los católicos en la vida pública» es descrita como «un compromiso activo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, en favor de un mundo más justo y fraterno con especial atención a las necesidades de los más pobres» (número 61).

#### *3.2.1. Evolución histórica*

Hagamos una breve explicación. En primer lugar, ya es una novedad que en un documento episcopal de este rango aparezca esa dimensión de la caridad cristiana. En los círculos teológicos, esta faceta de la caridad se asocia a la teología política y de la liberación. Metz habla de la «capacidad de crítica social-política de la fe, de la esperanza y del amor cristiano» (Cfr. J. B. Metz: *La responsabi-*

lidad de la comunidad cristiana ante el futuro, en varios, «La nueva comunidad», Salamanca, 1970, pág. 277).

L. Boff escribe: «La justicia que El predicó (en el Sermón de la Montaña) no supone la consagración o legitimación de *statu quo* social levantado sobre la discriminación entre los hombres. El anuncia una igualdad fundamental: todos son signos de amor. ¿Quién es mi prójimo? He ahí una pregunta equivocada que no debe hacerse. Todos son prójimo de cada uno. De ahí que la predicación del amor universal representa una crisis permanente para cualquier sistema social o eclesiástico» (*Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1981, pág. 102).

La coincidencia con una determinada escuela teológica no quiere decir que el texto episcopal acepte sin más —o rechace— dicha escuela. No tiene otro alcance que el de asumir algo que estima valioso y enriquecedor y lo incorpora al «magisterio ordinario». Recordemos cómo algo similar ha ocurrido con la clave «liberación». La *Evangelii Nuntiandi* la incorpora y ha pasado ya a ser usual en el lenguaje del Magisterio.

Pío XI ya utilizó el binomio «caridad política» («A los estudiantes católicos», 1934).

Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI hablan de «caridad social»; Juan Pablo II, de «amor social» (Cfr. *Redemptor Hominis*, *passim*).

Sería interesante profundizar en el sentido que tiene el apelativo *social* en cada uno de los Papas aplicado a la caridad. Podría decirse que hay una evolución gradual hasta que se llega a lo que hoy entendemos por *caridad política*. Se pueden distinguir tres fases:

1.º *Lo social* serían las «obras asistenciales» de la Iglesia para socorrer los sufrimientos y miserias de los hombres. Aún no se ha establecido en el «discurso cristiano de la caridad» una relación directa entre «amor al prójimo y justicia». Indirecta, sí, como es natural.

2.º *La Iglesia*, que a través de los siglos ha sido creado-

ra e inspiradora de obras caritativas que han remediado sufrimientos y miserias de todo género, está hoy descubriendo su propia responsabilidad en un campo más vasto que el del socorro. Véanse, por ejemplo, en las encíclicas *Pacem in Terris* y *Mater et Magistra*, la lucha promovida por el Consejo Ecuménico de las Iglesias contra el racismo, la «apelación a la Iglesia de los pobres», el problema de la «promoción humana», que en «Cristo vivificador» (Jn 15,5) ponen de manifiesto la preocupación porque el hombre acceda a una nueva dimensión que le conceda la verdadera dignidad» (M. Sbaffi, *Cárta*, en «Nuevo Dizionario di Spiritualità», Ed. Paoline, Roma, 1979).

3.º En el Magisterio reciente (Pablo VI, Juan Pablo II) se habla de «liberación integral del hombre y caridad liberadora» (*Evangelii Nuntiandi*). En la que podría llamarse la carta magna de la caridad cristiana, la encíclica *Dives in Misericordia*, dice: «El mundo de los hombres puede hacerse cada vez más humano, únicamente si introducimos en el ámbito pluriforme de las relaciones humanas y sociales, junto con la justicia, el amor misericordioso, que constituye el mensaje mesiánico del Evangelio» (número 14).

Como puede apreciarse, se opera una evolución progresiva. Paulatinamente, en la comprensión de la caridad va entrando la justicia, como elemento integrante de una caridad liberadora del hombre. Sin que por ello se confundan o identifiquen sin más ambas virtudes. En *Dives in Misericordia* se matiza cuál es la naturaleza de cada una y su interacción mutua.

Más allá de las opciones de las Escuelas Teológicas y sin identificarse con ellas, puede afirmarse que el Magisterio ha incorporado a la comprensión del contenido objetivo de la caridad todo cuanto incluye la dignidad y promoción de la persona humana.

### 3.2.2. *Raíz y sentido de la «caridad política»*

En esta línea se comprende lo que se quiere decir cuando habla el documento de «caridad política».

Es evidente que no tiene resonancias de «opción política concreta». Por ejemplo, que el ejercicio de la caridad cristiana exigiese identificarse con el programa y la estrategia de Alianza Popular o del PSOE. O que retornando a «la restauración» no llevase consigo la exigencia de «partido católico».

En el número 60 se expresa claramente la raíz y el sentido del apelativo «política», aplicado a la «caridad cristiana».

*Raíz.*— En consonancia con el núcleo de la fundamentación de las relaciones entre fe y compromiso social (Cfr. II de esta conferencia), se extraen las consecuencias de la misma: *la salvación cristiana* alcanza a la persona humana y a todo lo creado. Por consiguiente, cuanto afecta a la dignidad y promoción integral de la persona en su dimensión individual, comunitaria, social e histórica queda incluido en la órbita de la fe, la esperanza y la caridad. Por eso dice: «La vida teológica del cristiano tiene una dimensión social y aun política que nace de la fe en el Dios verdadero, creador y salvador del hombre y de la creación entera.» Adviértase el inciso, «y aun política». Se ve la preocupación por no dejar la puerta abierta a una interpretación del concepto «político» en tanto que opción concreta. Y, por otra parte, se quiere dar el paso a «aceptar» este nuevo rostro de la caridad, con el fin de que sea «recibido» en la comunidad cristiana sin recelos.

*Sentido.*— «Se trata del amor eficaz a las personas, que se actualiza en la persecución del bien común de la sociedad» (número 60).

La mediación por la que el hombre introduce en el ámbito ético de su perfección y promoción integral «lo social», es lo que comúnmente llamamos «política». Es de-

cir, «los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de la propia insuficiencia para lograr una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la cual todos conjuguen a diario sus energías en orden a procurar mejor el bien común... (que) ... abarca el conjunto de aquellas condiciones de la vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud su propia perfección» (GS. número 74).

### 3.2.3. *Un «acto de amor»*

«La política» incluye dos aspectos: uno *objetivo* y otro *subjetivo*. Lo indica el texto conciliar citado. El primero abarca lo que se denomina «bien común»: «El conjunto de aquellas condiciones...». El segundo: la acción dinámica y solidaria de las personas que integran dicha comunidad política para conseguir ese bien común: «Todos conjuguen a diario sus energías...».

Ambos aspectos forman una «unidad ética, moral, cristiana». Su valor no está configurado por el «beneficio propio», sino por «*el sentido de responsabilidad y de servicio al bien común*» (GS número 75). *El acto político*, pues, es el ejercicio de la libertad personal de todos cuantos integran la sociedad al servicio de todos con el fin de que todos y cada uno puedan lograr su propia perfección, incorporando solidariamente cuantos aspectos sociales concurren a su desarrollo y promoción integral. Es un «*acto de autodonación*» a los demás, que a su vez revierte en favor de la libertad de cada uno de los que constituyen el conjunto de la comunidad. Es, en último término, «*un acto de amor*» —«*bonum est difussivum sui*»— por el que la persona libre da su propia libertad para que, ejerciéndola solidariamente, ayude a los demás a conseguir su autorrealización humana integral.

Se trata, por tanto, de un compromiso de la libertad

personal *para el servicio del bien común*. Dicho compromiso nace del amor a los demás, en virtud de la naturaleza social del hombre y de la solidaridad que intrínsecamente les une y traba entre sí.

A la luz de estas reflexiones se comprende la justeza y precisión ética de la descripción que el documento «Los católicos en la vida pública» da de la *caridad política*.

No obstante, con lo dicho no se agota cuanto contiene en el contexto del Documento.

#### 3.2.4. *Vida teologal*

En efecto, el texto episcopal une y relaciona la caridad política con la *vida teologal* del cristiano.

Me parece que el tema es de tal importancia que bien merece le dediquemos algunas reflexiones.

Ya hemos hecho la distinción entre política entendida como opción concreta y como «bien común». Aun a riesgo de ser reiterativos, quede claro que el documento directa y formalmente se refiere al «bien común» en general. Pero no excluye la primera. Más aún, no puede ni debe excluirla. A la hora de la consecución concreta del bien común, hay que optar por caminos concretos que lo hagan posible. Estos pueden ser plurales y cada uno de ellos constituye «una opción política concreta». Siempre que estas opciones incluyan en sus programas la promoción y defensa integral de la persona humana y el bien común de la sociedad pueden ser considerados como un *servicio, fruto del amor a los demás*. Desde el momento en que en sus ofertas a la sociedad se quiebre algún derecho fundamental del hombre (por ejemplo, el derecho a la vida y una vida digna en su desarrollo humano y social) ya no estaríamos en el campo del «bien común», sino de las «ideologías», que, en el fondo, sirven a intereses de grupos de uno u otro signo. En último término, a «integrismos».

Esta «ideologización» de las opciones políticas concretas (a ello hace referencia el número 62 del Documento) es

lo que ha hecho que en las sociedades contemporáneas el «quehacer político» esté devaluado. Y que, aunque en las democracias a la hora de los períodos electorales los ciudadanos concurren a las elecciones, en la vida real se desentienden de «la política y de los políticos». Son dos mundos paralelos. O lo que es peor, «se consideran engañados por los que, en teoría, son sus representantes en la búsqueda del bien común de todos». Lo más grave es que tras esta realidad se esconde algo muy serio: la participación real solidaria de los ciudadanos a la consecución del bien común, que es «la iniciativa social», está «secuestrada» en manos de opciones políticas ideologizadas. Una «inflación política» de este género invade el ambiente social y los ciudadanos abdican de sus responsabilidades de cara al bien común. Por desgracia, creemos puede afirmarse que ésta es la triste realidad española hoy.

En un clima dominado por este «secuestro de la iniciativa social», ¿cómo se puede hablar de caridad política?

### 3.2.5. *¿Animación sociocultural?*

Si en un tiempo se dio pie a entender la *caridad* como mero alivio y socorro, ¿no se corre ahora el riesgo de entenderla como «mero servicio social» y «canal de políticas sociales» en un estado de bienestar social?

Razón de más para que destaquemos la importancia de las claves del dinamismo ético y cristiano de la caridad política.

Hunde sus raíces en la «vida teologal» del creyente. O lo que es lo mismo: la persona humana, redimida y liberada por la acción salvífica del Misterio Pascual, es incorporada a la «vida divina» y refiere y orienta todas las realidades personales, sociales, históricas, cósmicas hacia su origen y fin último, sin merma del dinamismo propio de cada una de ellas, complementándose, sin confundirse ambos movimientos en la unidad orgánica de la existencia cristiana.

La fe, la esperanza y la caridad son «tres modos fundamentales por medio de los cuales el hombre responde a la autocomunicación gratuita de Dios en su vida divina. En esta respuesta el fondo personal y experiencial del hombre es orientado hacia su «más profundo centro» (Dios), y esta orientación se inserta en el mismo fondo personal y experiencial, trascendiéndolo continuamente hacia el Absoluto, en los tres momentos fundamentales de la persona humana: el conocimiento (fe), la confianza (esperanza), el amor (caridad) (Cfr. V. Thular, *Lessico di spiritualità: Virtù teologiche e cardinali*, Queriniana, Brescia, 1973).

A su vez, se produce en el dinamismo de la personalidad humana un movimiento inmanente de la orientación hacia el Absoluto, mediante la presencia personificada de las virtudes teologales en las virtudes cardinales. Estas son las que rigen directamente las relaciones interhumanas del hombre. Su alma es la fe, la esperanza y la caridad. La vida teologal incluye simultáneamente la experiencia de Dios y de todo lo humano, de todo lo creado. Exige, por la fuerza de la caridad, que engloba a la fe y la esperanza pues es «la forma de todas las virtudes» (Tomás de Aquino), de insertar en la órbita de la dimensión ética y cristiana toda realidad humana, personal y comunitaria, social, histórica.

En un tiempo como el nuestro en que la tentación de «secularizar» a la caridad puede ser muy real, no está de más recordar la trama del «*discurso cristiano de la caridad política*». Advirtiendo que el intento de explicación responde a la visión clásica de las virtudes, en la cual parece que se mueve el Documento.

### **3.3. Características de la caridad política**

Una vez que se ha fijado su identidad, origen y sentido, el Documento pasa a presentar algunas características fundamentales de la caridad política.

En primer lugar, señala algunos aspectos que no son propios de la misma.

### 3.3.1. *No basta la justicia*

*«Con lo que entendemos por "caridad política" no se trata sólo ni principalmente de suplir las deficiencias de la justicia, aunque en ocasiones sea necesario hacerlo»* (número 61).

El texto está muy matizado. ¿Qué entraña esta afirmación? Creemos que apunta a un problema actual y, a la vez, recoge precisiones recientes del Magisterio pontificio.

El problema real no es otro que la ambigüedad o el peligro de reduccionismo de la «caridad cristiana» a la justicia. La conciencia cristiana hoy es muy sensible a las injusticias que padece la humanidad y a la necesidad de que la justicia se imponga en el mundo.

Ocurre a menudo que cuando se trata de dar un viraje de una orientación a otra se hace con la «ley del péndulo». Es decir, se pasa de un extremo a otro igual. «Las luchas por la justicia», en ocasiones, han oscurecido, tal vez desnaturalizado, el verdadero rostro de la caridad cristiana. Al tratar de dismantelar inadecuadas (o falsas) imágenes de la «caridad» se ha puesto el acento en la justicia, de tal forma que no brilla en ella el sentido y el marco cristiano de la misma. La verdadera y eficaz caridad se la reduce a mera justicia en algunos movimientos liberadores. Bien es verdad que asistimos al proceso del nacimiento de estos movimientos en la Iglesia y es comprensible que caminen entre luces y sombras hasta que se decanten y encuentren con lucidez su identidad genuinamente cristiana.

De ahí, fácilmente, se ha pasado a concebir y contemplar «la salvación cristiana» en clave de justicia social, sin referencia escatológica. Consiguientemente, «el amor cristiano» no sería otra cosa que justicia interhumana.

Por eso habla el documento de «suplir las deficiencias de la justicia». No basta la justicia. Es precisamente lo que expone Juan Pablo II en su carta magna de la caridad cristiana, *Dives in Misericordia*, en la cual sintetiza, coherentemente, el adecuado planteamiento: «El mundo de los hombres puede hacerse cada vez más humano, únicamente si introducimos en el ámbito pluriforme de las relaciones humanas y sociales, *junto con la justicia, el amor misericordioso, que constituye el mensaje mesiánico del Evangelio*» (número 14) ( Cfr. Sínodo 71: «La justicia en el mundo de hoy»).

Además, cuando afirma que «en ocasiones es necesario suplir las deficiencias de la justicia» implícitamente se está refiriendo al problema tan discutido, artificialmente con frecuencia, de los «socorros inmediatos». ¿Tiene sentido en nuestro tiempo, de libertad y justicia, de derechos humanos, practicar la asistencia caritativa? ¿No hay que ir a las causas de tales situaciones? Qué duda cabe. Pero la cruda realidad es que los hambrientos, los sin techo, etcétera, no pueden esperar a que se pongan en marcha «estructuras justas» en las que no quepan esas carencias. Otro problema es cómo deba hacerse u orientarse esa asistencia.

### 3.3.2. *No encubrir injusticias*

«Ni mucho menos se trata de encubrir con una supuesta caridad las injusticias de un orden establecido y asentado en profundas raíces de dominación o explotación.»

Al menos, dos matices es preciso resaltar en esta afirmación. El primero es *dialéctico*: pretende dar respuesta a quienes, como los maestros de la sospecha (marxismo), entre otros, achacan al cristianismo «el pecado social» de querer solucionar los problemas sociales del hombre en clave alienadora del hombre, mediante una esperanza de liberación extrahumana (antihumana), cuyo signo de con-

suelo y resignación en este mundo sería «la caridad benéfica». Este signo actuaría a la vez como «legitimación» del *statu quo*: «Un orden establecido en profundas raíces de dominación y explotación.»

Sin duda también se refiere a otros sistemas como el capitalismo o neocapitalismo liberal en cuanto mantiene dicho *status quo* y genera el fenómeno generalizado de la pobreza y marginación en el mundo, alargando y extendiendo cada vez más las desigualdades sociales, que atentan a la dignidad y derechos inalienables del hombre y de los pueblos (bolsas de pobreza, hambre en el mundo, deuda externa del Tercer Mundo, etc.).

Ningún modelo «de caridad política», viene a decir el documento, puede suplantar lo que es exigido por la justicia. Ya en el documento «Testigos del Dios vivo» esta preocupación estaba presente cuando afirma que «el esfuerzo por la fraternidad y solidaridad con los pobres y necesitados, hecho en el nombre y con el Espíritu de Dios, será nuestra mejor respuesta a quienes piensan y enseñan que Dios es una palabra vacía o una esperanza ilusoria» (número 60).

De ahí el segundo matiz: la negación anterior supone una afirmación esencial: «No se dé por caridad lo que se debe por justicia», como programáticamente afirma el Concilio Vaticano II (Decreto sobre el Apostolado Seglar, número 8), al trazar la identidad de la genuina caridad cristiana.

### 3.3.3. Estructura teológica de la caridad política

Como puede observarse en el análisis de estos dos aspectos negativos subyace una tensión dialéctica complementaria: *ni sólo justicia, ni sólo caridad, sino una «caridad política» en la que, en el entramado de la «caridad» está el de la justicia, cada una con su dinamismo propio y complementario.*

Juan Pablo II lo ha expresado justamente: «La estructura fundamental de la justicia penetra siempre en el campo de la misericordia. Esta, sin embargo, tiene la fuerza de conferir a la justicia un contexto nuevo... (si la justicia) es de por sí apta para servir de árbitro entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según un modelo adecuado, el amor, en cambio, y solamente el amor (también ese amor benigno que llamamos misericordia) es capaz de restituir al hombre a sí mismo. La misericordia auténticamente cristiana es también, en cierto modo, la más perfecta encarnación de la igualdad entre los hombres, y, por consiguiente, también la encarnación más perfecta de la justicia... La igualdad introducida por la justicia se limita, sin embargo, al ámbito de los bienes objetivos y extrínsecos, mientras el amor y la misericordia logran que los hombres se encuentren entre sí en ese valor que es el mismo hombre, con la dignidad que le es propia» (*Dives in Misericordia*, número 14).

### 3.3.4. *Compromiso transformador de la realidad*

De manera positiva, el documento «Los católicos en la vida pública» tiene la pretensión de subrayar y destacar el carácter de «*compromiso eficaz transformador de la realidad*», que incluye la *caridad política* como una de las características que es preciso resaltar en la situación concreta de la Iglesia y de la sociedad española.

En efecto, en la definición descriptiva de la caridad política se advierte la intención de destacar lo que en las páginas anteriores hemos denominado «aspectos subjetivos del acto político». Allí contemplamos ambos (los objetivos y los subjetivos) como una «unidad ética y cristiana». Y desarrollamos de algún modo el carácter de «*servicio y de amor*» de todo acto político personal y solidario.

¿Por qué este empeño? No es difícil averiguarlo. Ya hemos aludido a la devaluación entre nosotros del «compro-

miso político concreto». A ella se refiere el documento en el número 63. Pero creemos que hay más: late la preocupación que ha dado origen al documento mismo: *la ausencia de los católicos, en general, en la arena de la construcción de orden temporal*.

El problema es grave. ¿De qué sirve la promulgación del documento que comentamos, si no se encarna en la vida y en el compromiso de los cristianos su mensaje?

Se comprende que, a la hora de trazar los rasgos peculiares de la caridad política, se ponga de relieve la responsabilidad activa e implicaciones del sujeto de la misma (cfr. números 61 y 62).

### 3.3.5. *Opción libre y comprometida*

La *caridad política* es una opción libre, que comporta:

- Un compromiso activo.
- Un compromiso operante.
- Fruto de una experiencia personal del amor cristiano.
- Que exige entrega personal.
- Que exige generosidad.
- Que exige desinterés.

Todas estas cualidades subjetivas apuntan a una persona creyente, que ha personalizado y madurado integralmente la «experiencia del amor cristiano» con todas sus implicaciones. Por lo mismo, «opta» (entrega) compromete su persona, dinamizando todas sus energías (generosidad) con una «acción» (activo, operante).

¿Hacia qué acción? Por tratarse de una «experiencia del amor cristiano» el «objeto» de la misma es *compartir*, es decir, hacer suyo, solidarizarse con y desde:

- Los demás hombres, considerados como hermanos.
- En favor de un mundo más justo y fraterno.

- Con especial atención a las necesidades de los más pobres.

Con esta dinámica personal y personalizadora, cuyo eje es el «*compartir cristiano*», fruto de una experiencia integral del «ágape» y la «Koinonía», *se ha forjado «un testigo de la caridad política*. ¿Por qué no usar la palabra «militante», despojada de resonancias propias de otras épocas?

El «testigo» se entrega personalmente y se implica con la realidad que comparte. Se solidariza desde y con la suerte del hombre como hermano en su situación alienante y alienadora. Y no sólo comparte esta situación, sino que se implica y compromete en la promoción y defensa de la persona y los derechos del hombre, en la erradicación de las causas que producen dicha situación y que han sido provocadas por una sociedad insolidaria e injusta.

Coherente con las exigencias del Reino de Dios, su *compartir* lo es especialmente con los pobres y marginados.

Su «experiencia y mensaje testimonial» entrañan y son portadores de «valores nuevos», verdadera alternativa a las «situaciones de pecado» (personales y sociales). Tienen capacidad de provocar e impulsar un «cambio social», conforme con los proyectos de Dios sobre el hombre, el sentido y dinamismo de la historia humana.

Es el «hombre nuevo», creador de comunidades vivas, fraternas y solidarias, verdadero motor de «iniciativa social» en la sociedad, de compromiso político, en nombre de su fe, a todos los niveles de la vida pública.

Cuando en las comunidades cristianas contemos con creyentes «testigos», «militantes» de la caridad política, estaremos en condiciones de lanzarnos a la acción de *construir un mundo más justo y fraternal* y la Iglesia de España saldrá del letargo en que parece estar sumida. La «salvación cristiana» llegará integralmente a los pobres y marginados.

Llama la atención que el documento, al hacer referencia a los pobres como meta del compromiso del testigo de la caridad política, no hable de «opción preferencial por los pobres». Ya es un lenguaje aceptado por el Magisterio (Cfr. *Laborem Exercens*, número 8; Sínodo 1986 sobre el XX Aniversario del Vaticano II; Redacción final, número 6; «Libertad cristiana y liberación», de la Sagrada Congregación de la Fe, número 68).

¿Tal vez, por evitar, en un documento que llama a todos al compromiso y a la acción por la *caridad política*, las diferencias que existen en cuanto al contenido de la clave «opción por los pobres», «Iglesia de los pobres»? No sería extraño que así fuese.

### **3.4. La «caridad política, escuela de perfección»**

Ya hemos hablado del entronque de la caridad política con la vida teológica del cristiano. Allí nos limitábamos a trazar el marco teológico y su estructura.

El documento da un paso más y pone de relieve otra característica fundamental: la «caridad política» es una escuela de perfección (cfr. número 63).

Digámoslo sin rodeos: es una escuela de santidad en la línea marcada por el Vaticano II: «Todos los fieles de cualquier estado o condición están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel más humano incluso en la sociedad terrena»; «sepan también que están especialmente unidos a Cristo, paciente, por la salvación del mundo, aquellos que se encuentran oprimidos por la pobreza, la enfermedad, los achaques, o los que padecen persecución por la justicia... haciendo manifiesto al mundo, incluso en su dedicación a las tareas temporales, la caridad con que Dios amó al mundo» (LG, números 40 y 41).

La Iglesia reconoce que hoy se dan «nuevos modelos

de santidad» en consonancia con «los signos de los tiempos»: muchos cristianos se sienten impulsados a dar «auténticos» testimonios de justicia, mediante diversas formas de acción en favor de ella, inspirándose en la caridad según la gracia que han recibido de Dios. Para algunos de ellos esta acción tiene lugar en el ámbito de los conflictos sociales y políticos en los cuales los cristianos dan testimonio del Evangelio, demostrando que en la historia hay fuentes de desarrollo distintas de la lucha, es decir, el amor y el derecho. Esta prioridad del amor en la historia induce a otros cristianos a preferir el camino de la acción no violenta y la actuación en la vida pública» (Sínodo 71: «La justicia en el mundo», III).

El compromiso que exige la caridad política es duro: cambiar al hombre de insolidario en solidario, transformar los mecanismos injustos del tejido social, forjar comunidades que comparten solidariamente, compartir la suerte de los pobres y marginados. Sin duda —como dice el documento—, «este compromiso social tiene: grandes posibilidades... para crecer en la fe y en la caridad, en la esperanza y en la fortaleza, en el desprendimiento y en la generosidad; cuando el compromiso social o político es vivido con verdadero espíritu cristiano se convierte en una dura escuela de perfección y un exigente ejercicio de las virtudes» (número 63).

Maximilian Kolbe «optó» por comprometer su vida hasta el holocausto ante la injusticia de los campos de exterminio nazis. Teresa de Calcuta temple su fe en la entrega a los más pobres del Tercer Mundo y de las «bolsas de pobreza» del Primer Mundo. Cuando el tiempo haya dado al olvido posibles manipulaciones del presente, ¿no veremos en los altares a monseñor Romero? Así ocurrió con Juana de Arco. Y a tantos «santos anónimos», «testigos de la justicia del Reino de Dios en las luchas por la liberación de los pobres y marginados desde distintos campos» (Cfr. *Nuevo Dizionario di spiritualità*: Política, 6: *La spiri-*

tualità política come problema del cristiano. También: Calvez, J. I.: *La politique e Dieu*, París, Cefr. 1985).

El documento episcopal recomienda a los sacerdotes que sean «particularmente sensibles a la responsabilidad que les incumbe de ayudar a los cristianos a una plena y armónica comprensión de la vida cristiana, enseñándoles a desarrollar armónicamente los aspectos más íntimamente religiosos con las implicaciones sociales y políticas de su vocación» (número 178).

Tal vez tengamos todos que preguntarnos si no hemos descuidado esta faceta esencial en nuestras instituciones y movimientos. ¿Hemos cuidado debidamente la dimensión teológica de su compromiso?

#### 4

### LA «CARIDAD POLITICA» Y CARITAS

Ya observamos que las reflexiones que se hacen en la ponencia tienen como plataforma a Cáritas. Desde las preocupaciones de Cáritas se contempla, principalmente, la naturaleza y contenidos de la caridad política. Por ello, y con el fin de clarificar la sintonía y conexiones entre ambas, expusimos en el número 3.1 las líneas de fuerza de la identidad de Cáritas.

Es conveniente hacer unas *observaciones previas*.

*Primera observación:* La «caridad política» se extiende a todos los campos de la vida pública. El documento dice a este propósito: «Por medio de los cristianos que actúan de una u otra manera en los diversos sectores sociales, culturales, económicos, laborales o políticos, la luz del Evangelio y los valores del Reino de Dios, anunciados y vividos por la comunidad cristiana..., van impregnando la vida social, la purifican constantemente de las consecuencias de

los pecados, confirman cuanto hay en ella de noble y verdadero, potencian incansablemente su esfuerzo permanente hacia metas más altas en las que se anticipe de alguna manera la paz y la felicidad que Dios quiere definitivamente para todos sus hijos» (número 90).

Seguidamente el documento estudia cómo ha de verificarse en los diversos sectores más significativos de la sociedad la «caridad política».

*Segunda observación:* Quiere decir que Cáritas no agota toda la comprensión y realización de la *caridad política*.

En el documento se distingue bien entre «la caridad, alma y motor de la caridad política en todas sus dimensiones públicas y niveles “asociativos”» y «aquellas instituciones estrictamente eclesiales que se dedican a finalidades de orden social educativo o asistencial, nacidas del dinamismo espiritual de la Iglesia» (número 147).

*Tercera observación:* Es evidente que, aunque no muy adecuadamente, dada la identidad de Cáritas, el documento incluye a Cáritas entre las «asociaciones asistenciales». El modo, por tanto, de presencia en la vida pública y, por consiguiente, de realizar *la caridad política*, es de otro orden al de la presencia de los movimientos o asociaciones de fieles o simplemente al compromiso político de inspiración cristiana.

#### **4.1. Fidelidad al propio carisma**

Los obispos recuerdan, bajo la fórmula inadecuada de «instituciones asistenciales», a Cáritas la fidelidad que ha de guardar a su carácter eclesial. Ya hemos hecho mención del riesgo de «secularización» al tratar de la vida teologal como fuente del compromiso de la *caridad política*. De nuevo, dada la fuerte corriente secularizadora tendente al «secularismo» que hoy existe, vuelve sobre ello en el

número 148, recordando que la «aconfesionalidad del Estado» no conlleva la desestima y menos la negación del derecho de la ciudadanía a la «iniciativa social» entre las cuales están: «las iniciativas religiosas en favor del bienestar social y de las necesidades reales de los ciudadanos» (número 148).

Los Estados que así proceden se mueven «más bien en una concepción laicista de la sociedad en lo que tiene de impositiva y discriminatoria, manifiesta tendencias poco conformes con una convivencia verdaderamente tolerante, pacífica y democrática».

La alusión a los síntomas preocupantes de la política social del poder dominante entre nosotros es clara en materia de bienestar social. Las leyes de bienestar social ya promulgadas o en vías de promulgación, ¿respetan debidamente el derecho de ciudadanía de la «iniciativa social»?

Es un punto al que Cáritas ha de estar atenta y denunciar cuando se estime conveniente en esta materia en beneficio de la sociedad.

## **4.2. Actualización de la Utopía**

Otro aspecto en relación con Cáritas es la llamada a la actualización de la propia misión de Cáritas en la Iglesia y en la sociedad.

A ello hace referencia el número 149: «Las instituciones educativas y asistenciales de la Iglesia, nacidas ellas para estar cerca de los más pobres y necesitados, tienen que buscar sinceramente la manera de actuar su carisma y misión eclesial en las actuales circunstancias de la sociedad.»

La Confederación de Cáritas Española se encuentra en un momento de revisión y debate sobre su misión en la Iglesia y en la sociedad.

A ello hace referencia el número 149: «Las instituciones educativas y asistenciales de la Iglesia, nacidas ellas para estar cerca de los más pobres y necesitados, tienen que buscar sinceramente la manera de actuar su carisma y misión eclesial en las actuales circunstancias de la sociedad.»

La Confederación de Cáritas Española se encuentra en un momento de revisión y debate sobre su misión en la Iglesia y en la sociedad.

Los obispos llaman la atención sobre el «desafío histórico» al que se enfrenta toda la Iglesia (cfr. números 91-94).

Cáritas es consciente de sus responsabilidades en la hora actual. Y trata de avanzar para responder a los «signos de los tiempos» en nuestra sociedad. (Cfr. Felipe Duque: *Cáritas y el servicio a los pobres. Veinte años de experiencia postconciliar*, en CORINTIOS XIII, número 37, págs. 123-144.)

### **4.3. Cáritas, promotora de la caridad política**

La utopía de Cáritas, tal como vimos en el número 3.1, se mueve y apunta hacia la liberación de los pobres y marginados, siendo ellos mismos responsables de su rehabilitación, con la participación y solidaridad de la comunidad cristiana y de la sociedad.

La caridad política, a su vez, también apunta en la misma dirección: el bien común ha de ser obra solidaria de todas las personas y fuerzas sociales que integran la sociedad.

Como ya hemos anotado, uno de los más graves problemas que padece la sociedad española hoy es «el secuestro de la iniciativa social».

Creemos que, entre sus prioridades, Cáritas debe optar por la promoción de un movimiento de animación comu-

nitaria y social, que despierte e implique a las personas y a las comunidades en el compromiso social, abierto a cooperar con la sociedad en la solución de los problemas de los pobres y marginados.

Nos parece que es una de las tareas más urgentes. Ante la insolidaridad dominante, personal y colectiva, es preciso formar personas y comunidades solidarias, que muevan «la iniciativa social» y que, con espíritu de servicio, bajen a la arena en el juego democrático de los partidos políticos, con su propia y personal responsabilidad e inspiración cristiana.

Si es verdad que Cáritas no es un «movimiento» o asociación vocacionada para «el compromiso político», no es menos cierto que es el *fermento, en el seno de la comunidad, de la fraternidad y solidaridad con el hombre y todo lo humano, preferentemente con el pobre marginado.*

Cáritas es «una escuela de solidaridad», de la cual deben salir vocaciones para la *caridad política* en todas sus dimensiones. (Cfr. Alejandro Fernández Pumariño: *Cáritas, escuela de solidaridad*, en CORINTIOS XIII, números 18-19, págs. 131-150.)

#### **4.4. Paro, Cáritas y «caridad política»**

Las Jornadas de Sensibilización que está realizando Cáritas Diocesana de Salamanca son en sí mismas una experiencia de *caridad política*.

Su intención final no es otra que la de crear una conciencia solidaria, personal y comunitaria, a fin de que se produzcan «movimientos de solidaridad ciudadana» (iniciativas sociales) que concurren solidariamente a dar salida al problema del paro.

En esta línea se mueve la Confederación de Cáritas Española.

El Simposio Nacional sobre *El paro a debate*, promovi-

do por Cáritas Española, invitando a todas las fuerzas sociales a poner en marcha una fuerte «reacción social» ante el paro, condensa y expresa los caminos por donde va la *caridad política* de Cáritas ante el drama del desempleo.

«En torno a seis ejes podemos sintetizar la respuesta que Cáritas viene dando al paro:

- Análisis de la realidad y denuncias de situaciones concretas.
- Ayudas individualizadas y colectivas a familias necesitadas.
- Formación profesional, reciclaje ocupacional, formación cooperativista, social, empresarial.
- Asesoramiento jurídico, psicológico, social, económico.
- Promoción de empleo en diversas formas empresariales.
- Especial apoyo a cooperativas de trabajo asociado.»

(Cfr. *El paro a debate*, «Documentación Social», Presentación, pág. 10, Madrid, 1986).

En esta línea trata Cáritas de hacer realidad la Doctrina Social de la Iglesia, mediante una *caridad política*, que impulsa movimientos de solidaridad *con los hombres del trabajo sin empleo*, como signo de verificación de la «Iglesia de los pobres». (Cfr. Juan Pablo II, *Laborem Exercens*, números 8 y 18.)



# EL MARCO DE LA POLITICA SOCIAL ESPAÑOLA(\*)

---

DEMETRIO CASADO

## Introducción:

### BEATERIA DE LA POLITICA SOCIAL

Cualquier intervención social debe tener en cuenta el marco general de la política social. Ello es condición necesaria para una acción coherente, y esto vale decirlo tanto en el supuesto de actuaciones convergentes con tal política, como en el caso de intentos correctores de ella o de sus efectos. En esta perspectiva se sitúa el examen que sigue, cuyo objeto es la política social española reciente, en sus grandes líneas. Mas antes de abordar tal asunto conviene parar mientes, siquiera sea brevemente, en la propia noción de política social. Parece el caso de que se produce alguna confusión en este punto, sobre todo a causa de una concepción beata de dicha función.

Para empezar, recordemos que no faltan quienes identifican, sin reservas, la política social con el progresismo. Para ellos, el contenido de la misma es siempre beneficioso. La experiencia histórica no sostiene semejante ingenui-

---

(\*) Algunos pasajes de esta ponencia están inspirados en DEMETRIO CASADO: *Apunte sobre orientaciones básicas de la actual política social*, en «Iglesia Viva», núm. 119, 1985.

dad. Recordemos la política racista de Hítler, la psiquiatrización de los disidentes soviéticos, la persecución de los homosexuales bajo el régimen de Fidel Castro, la represión de la mendicidad en nuestros pagos. Todas las citadas son intervenciones de contenido social, pero de efectos maléficos, al menos para las minorías destinatarias de las mismas. Son casos, como otros que cabría aducir, en los que la política social cumple funciones manifiestas de control al servicio de las instancias dominantes.

En otros casos la beatería consiste en complacerse apreciando los contenidos de tal o cual programa social, sin mayores comprobaciones sobre la rectitud de su aplicación. En la Argentina, López Rega protagonizó una presunta apropiación de fondos públicos de aplicación social. Mas, dejando aparte este caso y otros tantos de corrupción escandalosa, conviene recordar otros supuestos de desviación más perniciosos, en cuanto que pasan desapercibidos. Tal es el caso de los compromisos de inversiones sociales —entre otros— en tal o cual punto y al margen de cualquier criterio de racionalidad o equidad, con ocasión de campañas electorales. Lo mismo cabe decir de la compra de adhesiones políticas o aun personales, mediante una administración partidaria o particularista de los fondos de subvenciones de aplicación social. Un gobierno regional de signo político A puede castigar a los ayuntamientos de signo B y a las entidades asociativas críticas, en orden a que cambien su postura en un próximo tercio.

Otro signo de beatería es la compulsión de la exclusividad corporativa. Ciertos especialistas en la Seguridad Social, parecen no ver otro instrumento de la política social que la citada. Algunos partidarios del intervencionismo público no reconocen otra acción político-social sino la que se realiza en dicho sector. No faltan cuerpos profesionales que desearían monopolizar el área de acción que nos ocupa. Frente a estos achaques hay que subrayar la pluralidad de medios.

La acción político-social puede llevarse a cabo por instrumentos propios, como los servicios sociales o la citada Seguridad Social. Mas también son cauces de intervención social varias de las líneas de la política económica, como, por ejemplo, la fiscal, la de rentas o la de desarrollo regional. La política social, a su vez, puede ser un instrumento importante de la política económica, siguiendo las pautas keynesianas. Parafraseando a Clausewitz, cabría decir que la política social es la continuación de la política económica por otros medios, y viceversa. Además, podemos encontrar efectos sociales —buscados o no— en medidas de política cultural, como las leyes de normalización de lenguas vernáculas, de derechos civiles, como la ley de extranjería, etc.

Desgraciadamente, no será posible abarcar aquí tan ancho abanico. Se trata de perfilar el marco de la política social, y voy a hacerlo destacando cuatro lados o facetas. En primer lugar, el lado económico de la intervención social, con la crisis económica como antagonista del drama. En segundo lugar, la faceta de la toma de decisiones, decisiones intercorporativas en muchos casos que excluyen a quienes más demandan de la política social. La tercera faceta a examinar, será la instrumentación tecnoburocrática de la intervención social; lo más visible de la política social es el aparato que la administra. Finalmente, saldrá a la luz el asunto de los artifices; a propósito de ellos habrá ocasión de considerar la participación de los débiles en la política social.

## **1. Llegó la crisis con la rebaja**

En los países capitalistas más ricos el *welfare state*, estado de bienestar o estado providencia, se vio en graves dificultades financieras como consecuencia de la crisis económica. Como se recordará, ésta se inicia tras las fuer-

tes subidas de los precios del petróleo que tuvieron lugar en los años 1973 y 1974.

La crisis generó desempleo, y el desempleo incrementó las demandas de protección social, a la vez que el estancamiento económico limitaba la consiguiente ampliación de los gastos sociales. Cada corriente de opinión viene arriando el ascua de la crisis a su sardina ideológica, a fin de sacar la conclusión política que *a priori* le conviene. Pero los hechos citados son cosa probada y medida, por encima de las imágenes y las interpretaciones partidistas.

Los primeros años del período evocado, fueron de grandes y graves dificultades económicas para los países capitalistas más prósperos. Se aplicaron medidas de ajuste inmediatas, como la subida de los precios interiores de la energía; pero también se plantearon reestructuraciones a corto y medio plazo, especialmente en lo atañente a la política de protección social. Dicho en otros términos, se puso en cuestión y reforma el estado de bienestar. Las medidas adoptadas — con la ayuda de la reciente caída relativa de los precios del petróleo y otros factores generales — han permitido enjugar la crisis económica. Pero se ha logrado dejando irresuelto el gran problema del desempleo, y renunciando a la tendencia expansiva del Estado de bienestar. Dentro de unos años, con perspectiva, tal vez podamos decir que el Estado de bienestar fue relevado por otro modelo de política social en los años 80.

En España, las primeras subidas fuertes de los precios del petróleo coincidieron con la declinación de Franco y de su régimen. Por ello, sin duda, no se adoptaron las medidas duras de ajuste que la coyuntura requería. Tras la muerte de Franco, emergieron diversas fuerzas latentes y, entre ellas, la sindical libre, no oficial. Continuando la acción iniciada en la clandestinidad, presionó por su reconocimiento y, a la vez, por la mejora de las condiciones laborales. En aquella coyuntura la clase trabajadora no toleró las advertencias públicas sobre lo peligroso de la situa-

ción, y aun provocó el cese de algún ministro restrictivo («Villar Mir, te tienes qu'ir»). Se consiguieron importantes mejoras en las condiciones económicas y sociales del trabajo, bien que sobrepasando en muchos casos las posibilidades circunstanciales de las empresas. «En el mejor sitio, pero en el peor momento». Ocioso es decir que este supuesto avance de la clase trabajadora se volvió pronto contra ella. El incremento de los costes sociales por encima de la mejora de la productividad fue un factor adicional de la crisis de nuestra economía, con su inmediata secuela del desempleo galopante. Aquellos hechos — fácilmente explicables por su contexto, ciertamente— aún muestran su huella en nuestro particularmente gran colectivo de desempleados.

Otra de las fuerzas que emerge tras la muerte de Franco, es la aspiración a un Estado de bienestar cabal. Es cosa comprobable que en el último tramo del franquismo, gozaron de gran estima y fueron objeto de ardiente deseo las realizaciones socialdemócratas. Recuérdese la extendida devoción por el «modelo sueco» o por el Servicio Nacional de Salud inglés. Por cierto que en este punto coincidían los muy pocos que declaraban su fe socialdemócrata, con muchas gentes que decían estar situadas a la izquierda o a la derecha de aquella. La mentada aspiración vino a tener su reflejo en varias disposiciones de la nueva Constitución, señaladamente el artículo 41, que dice: «Los poderes públicos mantendrán un régimen público de Seguridad Social para todos los ciudadanos, que garantice la asistencia y prestaciones sociales suficientes ante situaciones de necesidad, especialmente en casos de desempleo. La asistencia y prestaciones complementarias serán libres.»

Es de señalar, por lo demás, que fracciones importantes e influyentes de los *fans* del Estado de bienestar, vienen asociándolo indisolublemente a una intervención social pública casi excluyente. Es decir, se entiende que la políti-

ca social ha de ser no sólo decidida y financiada, sino también ejecutada por los aparatos públicos. A este propósito, y sin que ello suponga por el momento ningún juicio, es de recordar una relación económica importante: la gestión privada de las prestaciones y servicios sociales —sea en régimen comercial o benévolo— es bastante menos costosa que la pública, al menos en España.

La confluencia de los hechos señalados ha dado lugar a una situación de demandas encontradas, y aun de prácticas contradictorias. Estas últimas parecen inspiradas, de una parte, en la reciente tecnología neoliberal de ajuste a las crisis y, de otra, en la vieja sabiduría socialdemócrata.

El estancamiento económico y la inflación (estancflación) aconsejaron parsimonia en los gastos sociales públicos. Pero la progresiva destrucción de puestos de trabajo obligó a una práctica contraria: el recurso a las jubilaciones anticipadas incrementó la carga pasiva de la Seguridad Social; la extensión y cronificación del desempleo hizo socialmente aconsejable ampliar su cobertura social. De este modo, España, sin haber afrontado expresamente la construcción de un Estado de bienestar pendiente, vio aproximarse la tasa de sus gastos sociales (respecto al producto interior bruto) a las de los países en los que se supone establecido aquél (1).

Los mandatos constitucionales en la línea del Estado de bienestar han dado lugar, en cambio, a muy pocas iniciativas de desarrollo y aplicación. Cabría citar entre ellos las leyes de Servicios Sociales dictadas por la mayor parte de las Comunidades Autónomas, en virtud de su competencia exclusiva en materia de «asistencia social». Pues bien, en tales leyes no se aprecia un desarrollo real de la protección social; más parecen instrumentos de expresión

---

(1) Cfr. DEMETRIO CASADO: *El bienestar social acorralado*, Madrid, Marsiega, 1986, págs. 73 y ss.

del intervencionismo público y de su aparato correspondiente. Cabe citar aún el caso de una importante norma sobre la Seguridad Social que no sólo no desarrolla el artículo 41 sino que lo contradice, o, al menos, «pasa» de él. Se trata de la controvertida Ley 26/1985, de 31 de julio, de medidas urgentes para la racionalización de la estructura y de la acción protectora de la Seguridad Social, orientada a aliviar la asfixia financiera de la institución.

Aunque las cosas se hubieran hecho bien en el pasado, incluso si se hacen bien a partir de ahora, resulta claro que la política social deseable chocará con dificultades financieras. Supuesto ello, parece obligado agarrar el toro por los cuernos. Uno de ellos es el asunto de los costes, la eficacia y la eficiencia de las acciones de la política social. El otro es el problema de las fuentes de recursos, materiales y humanos.

Estamos asistiendo a un rebrote de la subcultura tecnocrática, que ya nos visitara en la época de los planes de desarrollo, capitaneados por López Rodó. Es parte de dicha corriente la reapreciación de las técnicas instrumentales de racionalización económica (estudios de demanda, planificación, estudios de costes, evaluación). Pero es de notar que dichas técnicas no están sirviendo apenas para evitar los despilfarros en la asignación de recursos públicos de la política social y de su gestión. Los cambios que se conocen, como la ampliación de la acción pública directa, responden fundamentalmente a criterios ideológicos, no a valoraciones técnicas. Las oposiciones políticas y también los agentes de la iniciativa privada que estén libres del pecado de pretender complacer al poder público a cualquier precio deberían tirar las primeras piedras.

En lo que atañe a la provisión de recursos, se está registrando un movimiento internacional de revalorización de las aportaciones privadas. También en España se han formulado propuestas en este sentido, con la salvedad de que ello no suponga reducción del esfuerzo de las administra-

ciones públicas (2). Pero el progreso en esta dirección choca con el mito socialdemócrata de los buenos tiempos, es decir, el protagonismo excluyente de los poderes públicos. También aquí los agentes privados tienen la oportunidad de ofrecer sus recursos y, a la vez, denunciar la falta de estímulos y aun de cauces razonables para articularlos con los públicos, en un frente común contra la escasez.

## 2. El oportuno neocorporativismo

¿Quién decide la política social? Obviamente, los poderes públicos y, en su esfera, los agentes privados. Pero no acaba aquí la cuestión, porque los titulares de la intervención social son siempre objeto de muy diversos condicionamientos. La ciencia social ha registrado, en los años pasados próximos y en las democracias liberales, el fenómeno que se ha denominado «neocorporativismo» o «neocorporatismo». Consiste en la participación habitual y aun institucionalizada de asociaciones económicas y sociales privadas en la formación de las decisiones relativas a la cosa pública.

Los acuerdos sobre salarios y otras condiciones del trabajo asalariado, así como sobre medidas de política económica y social, vienen siendo, en España, la manifestación más importante y visible del neocorporativismo. El primer jalón de la serie de tales acuerdos fueron los llamados Pactos de la Moncloa, promovidos por el presidente Suárez y formalizados en octubre de 1977, para su aplicación en 1988; los suscribieron el Gobierno y los partidos políticos con representación parlamentaria; la patronal aún no estaba asociada, y los principales sindicatos, aun cuando no firmaron los acuerdos, los aceptaron, en términos generales. La CEOE y la UGT suscriben un Acuerdo Básico en julio de 1979, que desemboca en el Acuerdo Marco Interconfederal (AMI), de enero de 1980; a la vez, la UCD y el

---

(2) Cfr. DEMETRIO CASADO, *op. cit.*, cap. 4.

PSOE armonizaron sus posturas sobre el Estatuto de los Trabajadores, aprobado en marzo de dicho año de 1980. El AMI fue sucedido, sin ruptura de continuidad, por el Acuerdo Nacional de Empleo (ANE), suscrito en julio de 1981; intervinieron el Gobierno, la CEOE, la UGT y CC.OO. También sin solución de continuidad, sigue el Acuerdo Interconfederal (AI), firmado en febrero de 1983 por la CEOE, la UGT y CC.OO. No se consiguió un nuevo acuerdo para 1984, sino que se demoró hasta octubre de dicho año el Acuerdo Económico y Social (AES); lo firmaron el Gobierno, la CEOE, la CEPYME y la UGT, con una vigencia de dos años (1985-86). Los primeros meses de 1987 transcurrieron sin pacto social; a mediados del año el presidente González invita a las partes para que intenten un nuevo acuerdo que él desearía para los tres años restantes de su actual mandato.

El cambio de régimen político, tras la muerte de Franco, hubo de afrontar dos cuestiones muy difíciles: la regional y la social. La primera atrajo una gran parte del interés y de la energía política; inspiró la solución del Estado de las Autonomías. La vieja y transnacional cuestión social quedó parcialmente ensombrecida por nuestro particular problema nacional, pero no dejó de manifestarse; inspiró la concertación social. El vacilante poder político central que emerge en la transición no se vio con fuerza para dar salida por sí sólo a las dos arduas cuestiones citadas. En virtud de ello, el presidente Suárez y su gobierno propician soluciones generales para compartir responsabilidades y asociar poderes. El Estado de las Autonomías es una fórmula estable de descentralización territorial. La concertación social es una técnica circunstancial de descentralización social (3).

---

(3) Sobre lo anterior puede consultarse VÍCTOR PÉREZ DÍAZ: *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1987, capítulos 2 y 3.

Dicho lo anterior, huelga ponderar la importantísima función de la práctica neocorporatista en la magna operación del reciclaje económico, social y político de España. Ello no obstante, resulta pertinente preguntarse por su significación y efectos en áreas particulares. Aquí interesa, en especial, la suerte de la gente más periférica, la que ni siquiera depende de contratos formales y salarios regulares. La cuestión es oportuna porque, como ya quedó dicho, los pactos sociales no incluyen sólo los asuntos que afectan a los trabajadores asalariados en tanto que tales, sino que suelen extenderse a otros de política social y económica que conciernen a toda la población.

No se dispone de una evaluación de los efectos de la política social concentrada en la población pobre y marginada. No es posible, por ello, dar una respuesta cabal y segura a la cuestión planteada. Podemos, no obstante, servirnos de indicadores valiosos, relativos a la representación y a los resultados globales.

En punto a representación, parece claro que la gente más periférica brilla por su ausencia. Obviamente, la patronal no será su portavoz. Los sindicatos no son, en España y actualmente, representantes de la gente que está fuera de la economía regular; al contrario, son asociaciones que representan y defienden los intereses de los titulares de contratos de trabajo legales, con salarios garantizados y una protección social reglada. El gobierno, cuando interviene en los pactos, suele tener tarea bastante con formular propuestas, en las materias que le conciernen, propiciadoras de la convergencia de los actores sociales. Los pobres, los marginados, no tienen un puesto ni una representación segura en la concertación social.

En cuanto a los resultados, parece claro que los pactos han contribuido al logro de objetivos de interés general: paz social, control de la inflación, etc. Pero a la vez, las partes concertantes no dejaron de obtener beneficios privados o particulares, como, por ejemplo: flexibilidad en

el empleo, para los empresarios, y garantía de los niveles salariales reales, para los trabajadores. Una de las consecuencias de este hecho es la «segmentación entre sectores protegidos y desprotegidos por los acuerdos» (4). El neocorporatismo, pues, no deja de ser corporativista...

Hace ya más de veinte años, estando en pleno vigor el Estado confesional el entonces presidente de Cáritas Española proponía esta divisa: «Cáritas ha de ser un grupo de presión en favor de los pobres y en nombre de Dios». En un Estado laico, como el nuestro, no parecería procedente invocar a Dios en asuntos temporales; el principio de participación, por lo demás, no aconseja la representación por terceras personas. Pero el fondo político que inspira aquel lema permanece inalterado. La gente pobre y marginada está excluida de los tinglados públicos y parapúblicos en los que se cuece la política social. ¿Cabe hacer algo fuera de ellos? Evidentemente, sí, en el supuesto de las asociaciones de afectados. También pueden hacer algo positivo las entidades caritativas o filantrópicas, pero habrán de evitar el peligro de la suplantación.

### 3. Una política social aparatosa

Nuestra política social viene conociendo un desarrollo cuantitativo notable. Crecen los recursos económicos que se aplican a ella, crecen los recursos humanos que la instrumentan, crece el parque de servicios y el elenco de programas que la distribuyen... A la vez que esto, nuestra política social está experimentando un proceso paralelo de intensificación burocrática. Se espesa año tras año la malla de normas que la regulan, se reproducen también sin pausa los organismos centralistas que la administran. Este

---

(4) VÍCTOR PÉREZ DÍAZ, *op. cit.*, pág. 91.

incremento del aparato de la política social tiene lugar principalmente en el sector público, pero produce efectos importantes también en el privado, incluido el de imitación.

Posiblemente sea apropiado situar en el decenio de los años 60 el punto de inflexión de la tendencia tradicional en materia de política social. En dichos años el despegue económico comienza a hacerse visible, y en ellos surgen iniciativas de política social al estilo de los países industrializados occidentales. Esta proposición no se compadece con la imagen de la España franquista viviendo totalmente de espaldas, y aun caminando en sentido contrario a los países occidentales, en todos los aspectos. Los hechos, no obstante, parecen indicar que el régimen autoritario presidido por Franco no tenía soluciones originales a todos los problemas. Tal como proclamaban sus líderes y hagiógrafos y en lo que coinciden tácitamente algunos de sus críticos perezosos para lo empírico. Recordemos algunos hechos.

Por la Ley de 21 de julio de 1960 se instituyen los Fondos Nacionales para la aplicación social del impuesto y el ahorro. Se trataba de instrumentos de redistribución de la renta y de extensión de la intervención social más allá de las fronteras de la Beneficencia: igualdad de oportunidades, asistencia social, protección del trabajo y difusión de la propiedad mobiliaria. Típicas medidas socialdemócratas. Medida no menos importante que la anterior, es la configuración de la actual Seguridad Social, mediante la Ley de Bases de 28 de diciembre de 1963. A partir de esta norma se produce una ampliación de las prestaciones y de los colectivos de beneficiarios. También aquí encontramos una vía de expansión del Estado Social.

La institución de la Seguridad Social es necesariamente reglamentarista. Su esencia —si es que las instituciones tienen esencia— consiste en la garantía de determinadas prestaciones, cuando se producen determinadas situacio-

nes y siempre que hayan cumplido determinados requisitos. Tantos determinantes determinan la formación de una gran pirámide de normas. Su vértice cabe que sea una única ley, pero su base puede llegar a ser humanamente inabarcable. Este es el caso de la Seguridad Social española, cuya normativa vigente está integrada por miles de disposiciones.

Aparte de esto, la Seguridad Social española ha seguido la estrategia de dotarse progresivamente de un aparato propio de prestaciones y servicios. De una parte, se fue reduciendo drásticamente la intervención de las entidades colaboradoras en la gestión. A partir de la citada Ley de Bases se dictaron normas por las que se prescindió de todas aquellas que tenían carácter lucrativo. Por otra parte, la Seguridad Social española ha procurado crearse su propio parque de centros sanitarios y de servicios sociales. Paralelamente se fueron reduciendo y rigORIZANDO las colaboraciones concertadas.

Dentro del sector público, el reglamentarismo contaminó otros campos de la política social, aun cuando no tan severamente como en la Seguridad Social. Recordemos la obra de Protección de Menores, la de la Mujer, el Instituto Nacional de Asistencia Social, los Fondos Nacionales, el Programa de Promoción Profesional Obrera, el Servicio de Extensión Agraria, etc. Por lo demás, en todos estos casos, no menos que en la Seguridad Social, se crearon redes de órganos administrativos de estructura inequívocamente centralista.

En esta jungla socioburocrática quedaron apenas unos pocos claros. La vieja Beneficencia contaba con muchas normas, pero una gran parte estaba en desuso. La organización era mucho más descentralizada que la de las instituciones más recientes. El sector privado, salvo excepciones, se mantuvo en un grado de burocratización moderado. Por citar un ejemplo, Cáritas Española, con ocasión de su reorganización a mediados de los años 60, renunció al

modelo centralizado y optó por el confederal, fundado en la autonomía de las diócesis.

Cabe preguntarse si el fenómeno en cuestión no es inevitable y, por ende, común a los países con una protección social desarrollada. Es cosa sabida que el incremento de volumen de una función, y su gestión de acuerdo con criterios de racionalidad y legalidad, obliga a recurrir al sistema burocrático. Así pues, la burocratización de nuestra política social es un posible efecto de su expansión y modernización. Al lado de esto, procede tener en cuenta que España —como otros países de tradición latina y católica— viene experimentando un proceso de centralización-burocratización que se remonta a la dominación romana. En esta línea, la constitución del Estado español se orienta según pautas autoritarias y centralistas. El enorme vigor de nuestra Inquisición, por ejemplo, tal vez tenga que ver con dicha tradición. Supuesto ello, cabe suponer que la burocratización de nuestra política social se sitúa en la estela de la racionalidad política moderna, pero resulta probable que cumpliera una función de apoyo al autoritarismo franquista.

La burocratización de la política social es un signo y efecto de la modernización, a la vez que una de sus más graves contradicciones. Para liberar al hombre del infortunio o de la marginación, le subordina, le encasilla, le manipula y le aliena. No es necesario insistir en este problema, por bien conocido. Se plantea, entonces, la cuestión de cómo desarrollar la política social sin redundar en la centralización-burocratización que por tantos frentes avanza.

Nuestra Constitución parece una buena base para luchar contra la citada plaga, tan nuestra. En varias disposiciones de la norma máxima se contienen apoyos a la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, y el artículo 23 la garantiza expresamente. Este es el principal antídoto contra el veneno del autoritarismo burocrático.

En el orden de la aplicación no se aprecian grandes cambios respecto al pasado. Por virtud de los preceptos constitucionales, ciertos poderes se han aproximado al pueblo, por ejemplo mediante transferencias desde el poder central a los poderes de las Comunidades Autónomas. Pero los modos de la intervención social pública, permanecen muy semejantes a los pretéritos, que se dice rechazar.

¿Y qué pasa en el sector privado? Por una parte, sufre ciertos efectos negativos de la burocratización y, por otra, se burocratiza también. Las entidades privadas con fin no lucrativo —a las que ahora se acoge bajo la púdica etiqueta de «iniciativa social»— mantienen relaciones diversas con la burocratización pública. Son muy importantes las correspondientes a la suscripción y aplicación de conciertos de colaboración o a la concesión y justificación de subvenciones. También son importantes los contactos público-privados con motivo de actuaciones de inspecciones o tutela. Pues bien, estas relaciones son cauce de la presión burocrática y de su trabajo.

Como es bien sabido, las Administraciones sociales españolas no han sido capaces aún de planear y gestionar sus actuaciones en función de resultados u objetivos, sino que lo hacen en relación a los medios y a los procedimientos. (Esto vale también para los casos en los que dicen aplicarse técnicas de administración avanzadas, como la presupuestación por programas, supuesto que se desvirtúan sistemáticamente.) Este proceder es probablemente el núcleo mismo de la burocracia. Su práctica pública, por lo demás, no sólo contamina a las entidades que la ejercen, sino que induce también la burocratización de las entidades privadas. Como quiera que se les controla la gestión de sus medios y sus procedimientos, se centran progresivamente en ellos, en perjuicio de los clientes y de los resultados. Por añadidura, para protegerse de la agresión burocrática de las Administraciones Públicas, se pertrechan de equipos expertos precisamente en burocracia.

Aunque así sea, parece oportuno recordar el papel desburocratizador que pueden jugar las entidades privadas. Por de pronto, son una instancia de descentralización social; posibilitan la división institucional de la intervención social y ello alivia las tensiones burocratizantes de la misma. Aparte de ello, las entidades privadas están en condiciones formales de orientar su gestión hacia los clientes y hacia los objetivos. Podrán hacerlo realmente si no caen en la dependencia total de los apoyos públicos.

#### **4. Participación de los débiles**

Parece que el conato revolucionario de mayo del 68 le procuró al general De Gaulle la enseñanza principal de que la sociedad francesa estaba necesitada de participación. Al menos desde entonces, el ideal participativo goza de un prestigio creciente. También goza de numerosas versiones prácticas y teóricas, de modo que será lícito adoptar aquí las nociones que seguidamente se indican. Lo que convencionalmente se entiende por participación podría reducirse a la fórmula de participación de voz. Se supone que existe una instancia titular de una responsabilidad, la cual ofrece o pide a personas o entidades ajenas consejo, sanción o consentimiento en el proceso de toma de decisiones. Esta es, sin duda, la práctica participativa en que pensaba De Gaulle en la ocasión de marras. Pero cabe entender también la participación como una intervención de ejecución en un campo de responsabilidades abierto. Es el caso de quienes convergen en un área de demandas y se reparten las acciones a ejecutar, lo que llevan a cabo autónomamente. Esta es la variante participativa que los organismos internacionales están estimulando, en vista de la escasez de recursos derivada de la crisis económica. No existe incompatibilidad entre ambas modalidades de participación, pero suelen ser objeto de preferencias diferenciadas según posiciones ideológicas.

Salvadas las preferencias citadas, se acepta ampliamente que la práctica de compartir responsabilidades o/ actividades es conveniente tanto en ámbitos privados, cuales las empresas, como en los públicos. La política social resulta, por su contenido y destinatarios, especialmente propicia al efecto. Si bien se mira, en esta parcela de la vida colectiva la participación, que es una forma o procedimiento, puede tener un significado o valor sustantivo.

En una rúbrica anterior ya quedó apuntada la participación de los empresarios y los trabajadores, a través de sus órganos asociativos, en la política social y económica. Este es un caso muy importante de participación de voz, por parte de colectivos fuertes. Resulta pertinente considerar también la presunta participación homóloga de otros colectivos más débiles. Al paso tendremos ocasión de considerar el asunto de la participación de ejecución.

Para tal propósito, convendrá recordar de nuevo, como antecedente general, y en este caso negativo, el Estado del Bienestar, con su tendencia a ocupar muy amplias zonas de la sociedad civil, y señaladamente de la protección social. Pero, a la vez que esto, procede recordar igualmente un fenómeno compensatorio de desarrollo de aquella sociedad civil, a través de muy diversas cristalizaciones culturales y sociales (5). Por lo que aquí interesa, es de resaltar que en los últimos años tomaron mucha «marcha» movimientos de consumidores, ecologistas, feministas, minorías étnicas. También se registra un regulador crecimiento del asociacionismo, mutualista y reivindicativo, de afectados por diversas carencias o marginaciones (minusvalías, drogodependencia, ancianidad, etc.). Finalmente, recordemos el vigor de las entidades y las prestaciones personales voluntarias.

---

(5) Cfr. VÍCTOR PÉREZ DÍAZ, *op. cit.*, cap. 1.

De España conviene decir algo en particular. El Estado de Bienestar no alcanzó aquí el desarrollo que en otros países occidentales en los años más propicios; paralelamente, el régimen franquista sofocó el desarrollo de la sociedad civil de modo especial. En el tránsito al nuevo régimen confluyeron las fuerzas políticas procedentes de la situación anterior, entre las que predominaba la ideología o la actitud estatista, con las fuerzas de oposición, en las que ocurría lo mismo, sin perjuicio de divergencias en el orden de los fines y objetivos políticos. El fondo, por lo demás, era una tradición autoritaria en todos los campos de la vida española. No obstante todo ello, la moderna lección de la participación de voz también había llegado a nuestro país, en tanto que la vieja doctrina liberal propiciadora de la participación de realización no había sido olvidada por todos. Así, la Constitución pudo dejar constancia solemne del compromiso con ambas.

Como es bien sabido, la Constitución española vigente es un conspicuo producto de consenso. En la cuestión que es objeto de esta rúbrica el acuerdo se logró mediante la mezcla, en dosis parejas, de concesiones a la sociedad civil y al Estado (6). La condición mestiza de nuestra norma máxima permite avanzar, en materia de participación, por uno y otro camino. Las posturas de los partidos gobernantes, o los compromisos con la oposición, pueden dar lugar a alternativas sucesivas. Dentro del campo de la política social, la materia «asistencia social» (servicios sociales más prestaciones económicas asistenciales) es competencia exclusiva de las Comunidades Autónomas, de modo que las citadas alternativas pueden diversificarse en el espacio territorial. Pese a todo, y en relación con la partici-

---

(6) En materia de educación, esta fórmula resulta muy evidente. Cfr. DEMETRIO CASADO: *Escuela y conflicto*, Madrid, Editorial Escuela Española, 1981, págs. 93 a 98.

pación de los débiles en la política social, tal vez merezca la pena considerar el tratamiento de que ha sido objeto este asunto en las leyes de servicios sociales.

En virtud de la competencia indicada, y como ya quedó dicho, han promulgado leyes de servicios sociales —o de «acción social» en algún caso— la mayor parte de las Comunidades Autónomas. Los gobiernos que las propusieron y los parlamentos que las aprobaron, son de diferentes colores políticos, pero ello no se refleja de modo nítido en su fondo normativo. Cabe, por ello, formular apreciaciones generales respecto a los asuntos que aquí nos interesan.

En punto a participación de ejecución, las citadas leyes de servicios sociales y acción social ni siquiera mencionan la actividad mercantil en estos campos, y tratan con sumo rigor a la que denominan «iniciativa social». En efecto, la iniciativa privada con fin no lucrativo aparece situada en una posición subordinada y como de tolerancia. En cuanto a la participación de voz, todas las leyes promulgadas regulan consejos para el ámbito de las comunidades autónomas y, en su caso, las provincias y los municipios. En ellos se integran representantes del sector público y del privado. Pero son órganos meramente consultivos, a los que ni siquiera se les atribuyen funciones de negociación.

En vista de lo anterior, cabe preguntarse por el proceder más conveniente para mejorar la participación en la política social española, supuesto que ello se estime deseable. En cuanto a la participación de voz, parece claro que los partícipes han de tener una cierta autonomía de objetivos y medios. La participación de sujetos o entidades que dependen, totalmente o en gran parte, de la asignación de objetivos y/o en la provisión de recursos de la instancia que otorga la participación no será normalmente auténtica; cabe, incluso, que se convierta en un instrumento venal de legitimación política o social. En lo que concierne a la participación de realización, parece cosa importante elegir campos de acción para los que se tenga una competencia

o una posición particularmente adecuada. La capacidad del Estado para ocupar ciertos espacios de la política social viene limitada por factores técnicos, como su propia torpeza burocrática. Aun el Estado más poderoso presenta debilidades notorias en ciertos sectores de la intervención social.

# LA ANIMACION DE CARITAS EN LAS IGLESIAS LOCALES(\*)

---

VICTOR RENES

## INTRODUCCION

### 1. Objetivo

1. Ofrecer a la Asamblea algunos puntos de referencia para el trabajo de los grupos. Siempre, las bases de la Confederación, es decir, las Cáritas Diocesanas, son el motor y las protagonistas del dinamismo de la Asamblea.

Pero especialmente en ésta ha de cobrar especial vigencia esta participación activa de los grupos de trabajo por la naturaleza misma del tema de la Asamblea. Pretendemos afrontar la vitalidad de *Cáritas en las diócesis*. Dada la variedad de situaciones, problemas e idiosincrasia de nuestras regiones, parece que no sería oportuno intentar desde una ponencia ofrecer a la Asamblea un proyecto de animación prefabricado «a priori».

---

(\*) Ponencia de la 40.ª Asamblea de Cáritas Española (septiembre 1984).

Pensamos, sin embargo, que será útil reflexionar sobre ciertas coordenadas comunes a la dinamización de Cáritas en la Comunidad Cristiana, y más en concreto en las Iglesias locales o diócesis, como eje de toda la acción evangelizadora, de la que Cáritas es una parte fundamental.

2. Al ofrecer estas reflexiones, la ponencia no tiene la pretensión de hacer una aportación original y novedosa. De la abundante doctrina teológico-pastoral sobre Cáritas que posee la Confederación ha seleccionado aquellos puntos que tal vez convenga recordar a la hora de acometer la tarea de elaborar un proyecto de animación de nuestras Cáritas.

Porque de lo que se trata es de dinamizar Cáritas, no hemos de perdernos en elucubraciones o en un nuevo esfuerzo de profundización teológica, pastoral, social, que quizá haya que hacer a su tiempo ante los nuevos retos de la pobreza y la marginación social en el mundo de hoy. Estamos ante una Asamblea eminentemente práctica, que trata de abrir pistas viables y operativas para una implantación sólida de Cáritas en las diócesis. En este sentido —y aunque sea un inciso—, pretendemos también dar un paso en la orientación y dinámica de esta Asamblea, hacia una nueva organización de nuestros Encuentros anuales nacionales. La experiencia nos dice que no es posible en la práctica que ni la Confederación en su conjunto, ni cada una de las Confederadas puedan hacer realidad las conclusiones de cada una de las Asambleas año tras año. El margen de tiempo es muy estrecho para asimilar, llevar a la práctica y revisar los compromisos de cada Asamblea. Vamos elaborando cada año una rica doctrina y compromisos, pero es difícil que se traduzca simultáneamente en un proceso personalizador y comprometido en la vida de Cáritas. ¿No habrá que revisar la estructura y dinámica de las Asambleas?

## 2. Estilo de la ponencia

Fácilmente se desprende de lo dicho anteriormente. Si queréis, tiene un tono familiar y fraterno. Lo verdaderamente importante en esta Asamblea son las aportaciones de los grupos. Las consideraciones que aquí hagamos se encuadran en la dinámica de una Asamblea que no busca adentrarse en los grandes temas ni crear expectativas llamativas para la opinión pública, sino más bien es una revisión interna sobre la vida real de nuestras Cáritas.

Hemos, pues, de examinarnos fraternalmente y procurar entre todos estimularnos para dar nuevos pasos en la animación del Servicio de la Caridad en nuestras diócesis.

Cuanto se diga en la ponencia quiere ser una primera respuesta de la Asamblea a esta pregunta: ¿Cáritas, qué dices de ti misma?

La Iglesia en España vive un momento de autocrítica sobre su ser y actuar en la hora presente —como ha podido verse en el reciente Congreso de «Evangelización y hombre de hoy»—. En él, los problemas sociales en general, y en particular los de pobreza y marginación social, han tenido un eco especial y han sido sometidos a revisión, con el fin de detectar el grado de fidelidad al Evangelio y al hombre que tiene y debería tener el compromiso de la Comunidad Cristiana en la tarea evangelizadora.

En un clima fraterno y sosegado, sincero, se ha detectado que aún nos queda mucho por hacer y que hemos de lanzarnos valientemente hacia un compromiso real ante los problemas y desafíos que nos plantea la modernidad y en especial la problemática de una sociedad como la nuestra, en profunda crisis social.

Cáritas, servicio de la Iglesia para la liberación de los pobres, está inserta en esa corriente, y con sinceridad y honestidad ha de autoevaluarse y responder francamente,

para superarse y ser fiel a su misión en la Iglesia y en el mundo, a esa pregunta: ¿Qué dices de tí misma?

Nuestros obispos nos lo han recordado en su reciente documento *Testigos del Dios vivo*: «A pesar del reconocimiento de la acción generosa de los cristianos —afirman los obispos—, a nadie debe extrañar si decimos que el momento actual de nuestra Iglesia *requiere intensificar y coordinar mejor las formas organizadas de ejercer la Caridad*. Lo requiere la misma naturaleza de la Evangelización, pues el anuncio del Evangelio incluye alguna señal de que Dios, efectivamente, se acerca a los hombres para su liberación integral. Lo requiere también los sufrimientos de tantos hermanos nuestros, pues la sociedad moderna segrega marginación y sufrimiento que luego con frecuencia ignora u olvida. Lo requieren los “nuevos pobres” de la sociedad moderna: ancianos solitarios, enfermos terminales, niños sin familia, madres abandonadas, delincuentes drogadictos, alcohólicos y tantos otros. Lo necesitan especialmente las familias sin trabajo, desgraciadamente numerosas en nuestra patria.»

La ponencia quiere aportar algunas pautas indicativas para esa revisión fraterna y animar a los grupos en su labor creadora en la búsqueda de caminos eficaces en la construcción evangélica eficiente de Cáritas.

### 3. Meta

Crear un clima de estímulo y aliento para elaborar un proyecto de animación de Cáritas.

Tal vez no acertemos en este intento. De entrada ya os decimos que más allá de lo que digamos subyace esta intención. Si no lo logramos, habrán de ser los grupos de trabajo quienes, en diálogo fraterno, den con la clave para que nos lancemos sin miedo y llenos de confianza hacia esa meta.

#### 4. Estructura

Hemos dividido la ponencia en cuatro partes:

1. Diagnóstico sobre la situación de las Cáritas en general; valoración de la situación e interrogantes que plantea.
2. Algunos aspectos fundamentales de la orientación de Cáritas.
3. Algunos criterios para la elaboración de un proyecto de animación de Cáritas.
4. Tareas actuales para la animación de Cáritas.

### I

#### **DIAGNOSTICO SOBRE LA SITUACION DE LAS CARITAS EN GENERAL**

##### **Advertencia previa**

En otras ocasiones se hizo un estudio cualificado sobre el grado de implantación que ha logrado Cáritas en las diócesis. A ello haremos referencia. Ahora no ha sido así, por lo que los juicios que emitimos son estimaciones que consideramos fiables, aunque sujetas a interpretaciones relativas y dispares.

Por otra parte, tampoco estamos faltos de puntos de referencia para una aproximación al diagnóstico y para el esbozo de unas tareas actuales para la animación de Cáritas. Contamos: 1) Con los esfuerzos de autorrevisión que ha hecho Cáritas en los últimos tiempos. 2) Con las aportaciones recibidas al cuestionario previo a esta Asamblea.

3) Con los retos e interpelaciones que nos lanza la cruda realidad de la pobreza y marginación hoy y la llamada del Espíritu del Señor Jesús a comprometernos eficazmente en su drama y vías de solución.

## **1. Autoconciencia de Cáritas de su propia realidad**

La pregunta de cuál es la realidad de Cáritas a todos sus niveles es ya vieja en la historia de Cáritas.

Sin pretender hacer una historia de nuestra institución y su arraigo en las Comunidades Diocesanas, sin ir más lejos, la Asamblea de 1978 abordó el tema de la situación de las Cáritas de Base (es decir, parroquiales). Para la preparación de dicha Asamblea se hizo una encuesta dirigida a todas las parroquias de España, a la que respondió un 5 por 100 «de los sectores o parroquias». Valorando este dato comenta Díaz Mozaz: «Ya esa indiferencia y silencio es un dato revelador sobre la depauperación institucional de Cáritas... en un sentido estricto, como instrumento canalizador de la conciencia y compromiso de la Iglesia en la comunicación cristiana de bienes».

Entre otros aspectos, la encuesta reflejó que normalmente «las Cáritas de Base atienden principalmente con dinero a casos de necesidad, aunque frente a un panorama casi estepario, a veces desértico en brotes de participación y cooperación en acciones educacionales, promocionales o de desarrollo comunitario, los encuestados precisan y desearían que Cáritas promueva asociaciones (70 por 100), fomento formación cívica (sólo un 4-5 por 100 en desacuerdo) o la socio-política (60 por 100), o se pronuncie con palabra profética y denunciadora de injusticias y de violaciones de derechos humanos (84 por 100)».

Ahí están como un indicador estos datos. Son para nosotros, a esta altura de la historia de Cáritas en la Iglesia, por una parte, el comienzo serio en la institución de una

autoevaluación sobre el rigor y enraizamiento de Cáritas en las diócesis y, por otra, punto de referencia en el esfuerzo continuado posteriormente en la misma dirección.

Efectivamente, analizando en su conjunto las conclusiones de las Asambleas de la década de los 80, aparece constantemente la necesidad de animar un movimiento entre las Cáritas Diocesanas que promueva *un proceso educativo en la caridad*, que dinamice el compromiso comunitario del *compartir*, uno de cuyo efectos sería, sin duda, la implantación sólida de Cáritas en las diócesis, en sus parroquias.

En 1981 la Asamblea se centró en dos cuestiones fundamentales para el desarrollo de Cáritas: renovación de las Cáritas e imagen de las mismas. Desde la clara conciencia de que no hay pastoral sin Cáritas, ni Cáritas sin pastoral, desde la dolorosa experiencia de unas comunidades poco hambrientas de justicia, y, por tanto, poco cristianas, se formulaba así el objetivo para el 81/82: la toma de conciencia del papel de Cáritas en la Iglesia y en la sociedad, y la adecuación de las personas y sus estructuras para la plena realización de su misión.

Para alcanzar esta meta se proponía como objetivo general: «Crear un movimiento de participación, mediante encuentros y reuniones a todos los niveles de Cáritas donde se estudiaran los temas, se hiciesen propuestas y se concretasen acciones... con el fin de promover un equipo capaz de responder a la acción de Cáritas hoy... por medio de la *animación de las comunidades y la formación del voluntariado*». Como material de apoyo se elaboró y publicó el folleto *La Comunidad Cristiana y Cáritas*.

La Asamblea del 82 vuelve sobre el mismo problema y su conclusión número 8 afirma: «La experiencia nos demuestra que sin un esfuerzo serio por formar personas capaces de realizar esta misión (la de Cáritas) no podemos ser fieles a nuestra misión. Por esto nos comprometemos a dedicar más tiempo y esfuerzo a buscar personas que, ante

todo, sean creadoras de comunidad, y a asegurar su adecuada formación, de manera que Cáritas llegue a ser "verdadero lugar de encuentro" y la impulsora del servicio de la caridad de la comunidad, sin identificarse con este o aquel servicio.»

De alguna manera, estos datos reales nos están diciendo que, si bien la conciencia general de la Comunidad cristiana en la Iglesia ha calado en cuanto a la sensibilización global referente al *compartir* o Comunicación Cristiana de Bienes, la implantación estructurada y organizada del servicio de la caridad en general, y en particular de Cáritas, es endeble en el conjunto de nuestras diócesis.

Ya es un tópico decir que Cáritas da la sensación de ser un gigante con pies de barro. El análisis de la encuesta de 1978 concluía: «Aún es débil la implantación en la base de Cáritas, y, simultáneamente, Cáritas Española crece y se desarrolla, las diocesanas se estabilizan (algunas permanecen invernadas), la Confederación de Cáritas Española padece *macrocefalia*, tanto a nivel diocesano como nacional.»

Después de este recorrido histórico podemos preguntarnos: ¿Dónde estamos aquí y ahora?

La ponencia declina emitir un juicio absoluto sobre la situación. Pero constata, desde los propios esfuerzos de autorrevisión de las Cáritas y desde las contestaciones al cuestionario previo de la Asamblea, que es convicción compartida en la Confederación la necesidad de dar un nuevo impulso a nuestras Cáritas. No podemos seguir en la trayectoria actual sin dar un giro en la propia vida, en las acciones y en las tareas de Cáritas.

## **2. Las causas de esta situación como pregunta para la revitalización de Cáritas**

En Cáritas caminamos en medio de una paradoja. Mientras que, por una parte, se hace sentir el influjo de

Cáritas en la Iglesia y la sociedad la estima en su conjunto, por otra parte, examinando objetivamente la realidad de su organización de base (diocesanas, parroquiales), detectamos que Cáritas no responde adecuadamente a esa imagen y estima.

¿Qué es lo que pasa? Tal vez la respuesta clave haya que buscarla en dos vertientes.

El primer desajuste no está en que Cáritas haga fundamentalmente asistencia, sino que en su conjunto siga siendo una institución meramente asistencial. La promoción la realiza en gran medida aún con amarras; es decir, no se ha roto el paternalismo, no de forma sino de fondo, o sea, la dependencia. Y por eso, como institución meramente asistencial, realiza sus acciones desde ella como centro y con miedo a la implicación de la comunidad y a su propia implicación en el medio social.

El segundo desajuste está en la escasa inserción de Cáritas, como tal, en la tarea evangelizadora de las Iglesias locales y sus planes de pastoral común o de conjunto. ¿Caminamos descolgados de ese entorno?

Cabría preguntarse: ¿Por qué sucede esto? ¿Por atonía de la comunidad cristiana? ¿Por ausencia de una conveniente sensibilidad de los responsables de acción pastoral en las diócesis hacia el *servicio organizado de Caridad* en las Iglesias locales, preocupados principalmente por otros problemas tales como la enseñanza y los problemas morales?

Creemos que detrás de todo esto hay una cuestión fundamental: para servir a los pobres y poner en marcha un servicio organizado, vigoroso, la Iglesia toda ha de ser y vivir pobre. El testimonio es el motor y el alma de toda organización evangélica. Si todos los que pertenecemos a la Iglesia estamos dispuestos en serio a ello, lo demás se nos dará por añadidura. ¿No estamos necesitados todos como se ha repetido en el Congreso de Evangelización— de una «segunda evangelización» para ser y vivir evangelizados?

Por lo demás —lo hemos apuntado anteriormente—, toda la Iglesia, y más los responsables de la acción caritativa y social, habremos de replantearnos hacia dónde hemos de caminar, fieles a la Iglesia y al hombre, en una sociedad como la española, sometida a cambios acelerados y profundos y con una tasa de problemas sociales y de marginación tan elevada.

Estas concausas no son más que el apunte de una serie de factores implicados en el análisis de las causas profundas del problema que nos ocupa. Tal vez en otros espacios de encuentro de Cáritas haya que afrontarlos expresamente.

Una cosa está clara: Cáritas está necesitada de renovación y de un nuevo impulso. Sean unas u otras las razones de su endeble implantación en las Iglesias locales, no quisiéramos perdernos en análisis abstractos en este momento, sino más bien animarnos todos fraternalmente a encontrar nuevas metas de crecimiento y vitalidad.

## II

### **ALGUNOS ASPECTOS DE LA ORIENTACION DE CARITAS**

1. Cáritas nace y se desarrolla en la Comunidad Cristiana como un ministerio o servicio para hacer realidad la Buena Noticia de la liberación integral de los pobres y marginados por una Comunidad creyente, que vive y da testimonio de la novedad del Evangelio: *el amor fraterno*.

Por consiguiente, Cáritas ha de ser contemplada y promovida no aisladamente, sino como parte fundamental de la evangelización, convenientemente articulada y coordinada con todos los ministerios o servicios de la Iglesia local o diócesis, Comunidad de comunidades, animada por el Espíritu del Señor y presidida por el obispo.

2. La parroquia, como célula primaria de la Comunidad diocesana, es el «lugar privilegiado» en el que debe crecer Cáritas y, en un movimiento ascendente, el arciprestazgo o zonas pastorales. Al servicio de las Cáritas parroquiales se desarrollarán y organizarán las Cáritas diocesanas. Y, al servicio de las Cáritas diocesanas, se dinamizará la Confederación de Cáritas a nivel de la Iglesia en España; *todas ellas*, movidas por el dinamismo de la unidad y la comunión eclesial al servicio de los pobres.

3. El servicio de Cáritas a los pobres se realiza en la tensión coherente de dos fidelidades:

a) *La fidelidad* a los pobres, que exigen y claman por su liberación integral en medio de una crisis económica y social aguda.

b) *La fidelidad* a la originalidad de la liberación cristiana, en nombre de la cual se mueve y actúa.

Encarnar ambas fidelidades es tarea esencial y permanente de Cáritas. Su marco de referencia es la luz y la fuerza que dimana de las exigencias del Mandamiento Nuevo, proclamado por Jesús de Nazaret.

4. La Comunidad Cristiana y su servicio a los pobres, que es Cáritas, se ha de identificar por la vivencia y experiencia del proyecto cristiano del *compartir*.

Nos lo recuerda el documento *Testigos del Dios vivo*: «Lo más profundo de la vida de la Iglesia y del cristianismo es compartir el amor de Dios, Padre de buenos y malos, que quiere la salvación de todos los hombres. Los mejores cristianos, en la medida en que han vivido este misterio de comunión con el amor de Dios y de Cristo, se han sentido enviados al mundo, solidarios con los sufrimientos y las esperanzas de los más pobres y necesitados, responsables de alguna manera, juntamente con Cristo, de la salvación y liberación de todos» (número 54).

5. La acción socio-caritativa en general, y en concreto la de Cáritas, se ordena no solamente a la atención de los problemas asistenciales, que deben plantearse en términos promocionales, sino primordialmente a acoger, acompañar y ayudar a las personas a recuperarse y ser responsables de su propio destino. Así como a afrontar la realidad de un modelo de vida y convivencia de una sociedad como la nuestra, que genera pobreza y marginación social.

Lo que lleva consigo la responsabilidad de la Comunidad Cristiana y de Cáritas por trabajar sin descanso en la transformación social, ofertando, frente al contravalor del *tener*, el valor del *ser*. Es decir, se ha de ofrecer y tratar de introducir en la Comunidad Cristiana misma y en el cuerpo social, un modelo de vida en el que *el compartir sea y se convierta* en el motor de las más profundas aspiraciones de la libertad humana y en la energía que mueva y regule las relaciones entre los hombres y los pueblos.

Como ha dicho Juan Pablo II, esto podrá conseguirse: «Si introducimos en el ámbito pluriforme de las relaciones humanas y sociales, junto con la justicia, el amor misericordioso, que constituye el Mensaje Mesiano del Evangelio» (*Dios, rico en misericordia*, número 14, 7).

6. En sus acciones, Cáritas ha de conocer y asumir en su totalidad las realidades y sus problemas, y clarificar su ambigüedad, anunciando la Buena Noticia a los pobres y, desde los pobres, a todos los hombres, para crear un modo de estar y comportarse en el mundo, animado por la comunión y la solidaridad.

La Comunidad Cristiana, y en ella y desde ella Cáritas, ha de compartir la situación concreta de aquéllos a quien sirve (LG, número 8), ser testigo de una Iglesia de los pobres (*Laborem Exercens*, número 8) e impulsar movimientos de solidaridad con los mismos, como criterio de verificación de su fidelidad a Cristo (*ibidem*).

7. Este compromiso con la realidad social no es abstracto.

Se refiere a esta sociedad en que vivimos y su entorno propio de crisis aguda y de larga onda, en la que las desigualdades sociales son dominantes y generadoras de pobreza y marginación.

Si bien no es cometido de la Comunidad Cristiana como tal, y por tanto de Cáritas, dar soluciones técnicas y políticas a esta crisis, sí podrá denunciar modelos y situaciones injustas e indicar las claves éticas para lograr dar un giro radical a dicha crisis, así como promover experiencias alternativas, que, aunque pequeñas y sin grandes pretensiones, pueden servir de indicadores para que los responsables propios del campo económico y político pongan en marcha mecanismos eficaces, capaces de superar y resolver los problemas (cfr. Juan Pablo II, RH, número 16).

No es desdeñable y marginal plantear nuevas posturas y actitudes críticas constructivas al desarrollo económico y social vigente y a las formas de vida consumista, ni exigir la necesidad de «un rearme moral» adecuado de la sociedad con el fin de que el principio y la realidad de la solidaridad prevalezca sobre intereses individualistas y competitivos.

8. Cáritas tiene su origen en la Iglesia local, «imagen de la Iglesia universal» (LG, número 23). La diócesis y, por tanto, Cáritas, «ha de avivar la conciencia de pertenecer a una gran comunidad, que ni en el espacio ni el tiempo se puede limitar» (Pablo VI, en su encíclica *Evangelii Nuntiandi*, números 61-62).

En consecuencia, la acción de Cáritas ha de extenderse más allá de las fronteras diocesanas y nacionales y llegar a todos los pobres del mundo, como algo esencial a su propia misión.

Tal vez estas afirmaciones programáticas no sean todas las que deberían condensar el pensamiento de Cáritas. Sí

creemos que resumen el nervio de nuestro ideario. El *Manual Teológico de Cáritas*, publicado por nuestra revista CORINTIOS XIII, recoge lo que pudiéramos llamar el breviario de Cáritas.

Al hacer mención expresa de estas afirmaciones sólo pretendemos recordar que para abrir caminos a un proyecto de animación de Cáritas no basta la mera experiencia, y «menos la receta». Están en juego valores fundamentales de nuestra fe y del hombre mismo, que hay que incorporar al proceso de dicho proyecto.

### III

## CRITERIOS BASICOS PARA LA ANIMACION DE CARITAS

Al llegar a esta parte hemos estado tentados de gigantismo: le dedicábamos dos tercios del texto de la ponencia. Y consideramos que el resultado es incluso satisfactorio. Por eso, aclaramos que si ahora es al revés, y es una parte muy reducida, no es que ya no la consideremos básica: es que hemos resistido la tentación de teorizar, más aún, cuando teorizábamos sobre elementos comunes entre nosotros.

En cualquier caso, la síntesis, quizá mejor, la mera indicación que ahora presentamos, más trabajada después de esta Asamblea y con sus aportaciones, estamos seguros de que nos será útil.

#### 1. Punto de partida

Partimos de las ideas básicas que hemos venido sintetizando. De acuerdo con ellas, lo que en la práctica buscamos con la animación de Cáritas es poner en marcha un

movimiento o espíritu que provoque, estimule y actúe como motor de una acción comprometida y eficaz, que impulse el crecimiento de la caridad organizada, es decir, de Cáritas.

¿Cuáles son los criterios básicos para ese impulso, para ese crecimiento, es decir, para la animación de Cáritas?

Para detectar tales criterios debemos dejar bien sentado como punto de partida que no podemos considerar a la Animación como un elemento formal; es decir, separado del sujeto y de los contenidos. O sea, no podemos plantearnos la animación de Cáritas como un esquema de *antes* y un *después*, en el que lo primero sería crear el sujeto de la acción de Cáritas, y lo segundo, que vendría después, sería su compromiso en la acción.

No tenemos, por tanto, un primer momento, que sería la animación, como una exhortación para la acción, al que seguiría un segundo momento, que serían los objetivos y criterios, los programas y servicios, como contenido de la acción.

Quiere esto decir que no podremos plantearnos adecuadamente una animación de Cáritas que no se contemple desde un sujeto en acción y desde unas características y orientaciones definidas de la acción.

Somos conscientes de que todo esto puede ser considerado una abstracción ajena al tema, y, por descontado, que en cualquier caso necesitaría una reflexión más reposada. Pero no nos parecerá tan abstracto si como consecuencia descubrimos que la Animación sólo es planteable desde las tareas concretas, que, además, deben llevar una orientación definida, acorde a la *filosofía* de Cáritas.

Esa reflexión nos sirve, por tanto, para establecer en torno a qué elementos deben girar los criterios básicos para la animación de Cáritas.

## 2. Criterios básicos

2.1. *En primer lugar, en cuanto al contenido de la acción:*

- *La acción de Cáritas al hacer real el compartir de la Comunidad tiene como rasgo fundamental ser una acción «promocional», es decir, que asocie a las personas y/o a los colectivos al proceso de solución, que les promueva como sujetos, que potencie su propia participación.*
- *La acción de Cáritas tiene como norte el desarrollo y la liberación integral como «utipía» siempre presente. Es decir, la erradicación de la pobreza no es sólo ni principalmente trabajar por los pobres, sino propugnar y crear las condiciones que hagan posible salir de ese estado. Por eso, se trata de que nuestra acción posibilite el desarrollo integral del hombre y, por ello, de nuevas formas sociales y valores que sean signo y posibiliten ese desarrollo integral. Desde ahí se plantea como una acción transformadora y portadora de valores capaces de ser transformadores.*
- *La acción de Cáritas como generadora de vida comunitaria y como promotora de participación y de vida asociativa. El esfuerzo de promoción, la prevención, la reinserción, la acción reeducadora, la creación de nuevas condiciones para erradicar la pobreza y la marginación, sólo pueden realizarse desde la implicación en el propio medio social y del propio medio social en el que se produce y se concentran los problemas. Por ello, será objetivo y método de la acción de Cáritas la implicación de la Comunidad en su propio desarrollo.*

2.2. *En segundo lugar, ha de ser una acción programada y coordinada:*

- Cáritas debe plasmar y hacer realidad unos servicios y programas que sean expresión del compromiso de la Comunidad en la lucha contra la pobreza y la marginación.
- Los programas pretenden conjugar las características que debe tener la acción, los objetivos, las prioridades concretas que hay que abordar.
- Es necesario trazar prioridades y estrategias realistas desde el convencimiento de que no se puede hacer frente a toda la realidad de problemas, al menos sistemáticamente. Por ello, debemos definir los aspectos que centren preferentemente nuestra acción, estableciendo los cambios de coordinación hacia dentro y hacia fuera para una acción responsable.

**2.3.** *Y en tercer lugar, todo lo referente al sujeto de la acción:*

- La promoción de animadores de la acción socio-caritativa, que implica la cualificación de los equipos y personas, para que sean sujetos adecuados de la acción que Cáritas pretende, para que se dé una adecuación entre los responsables de las acciones y la orientación que deben llevar esas acciones.
- La promoción del voluntariado como un cauce de implicación de la Comunidad en los programas concretos de trabajo, que implica asumir la responsabilidad de la preparación y la cualificación como soporte de una programación adecuada.
- La necesaria adecuación de los esquemas de funcionamiento para realizar esas tareas, y para que Cáritas sea lugar de encuentro de las iniciativas solidarias de la Comunidad. Por tanto, esa adecuación es a doble nivel: en Cáritas y en la propia Comunidad diocesana, que debe hacer una adecuada distribución de sus medios y recursos, materiales y humanos, entre las tres acciones básicas de la evangelización.

**2.4.** Todos estos elementos y criterios deberían ser perfilados mucho más, y a ello nos referíamos antes cuando indicábamos que deberían ser más trabajados.

Pero lo que ahora importa es clarificar que las preguntas que tantas veces nos surgen y agobian sobre cómo potenciar Cáritas en las parroquias, en las diócesis, en el medio rural o urbano, el equipo diocesano, los niveles intermedios de Cáritas, etcétera, no tienen respuestas al margen de esos elementos y criterios. Al contrario, son preguntas cuya respuesta se da poniendo en ejercicio esas pistas.

### **3. Proceso educativo y necesidad de una pedagogía coherente.**

Sólo una última observación como final.

La animación de Cáritas es un proceso educativo. Evidentemente, desde los elementos y criterios antes dichos, esto no se puede entender como un conjunto de conocimientos, como un culturalismo. Pero es, ciertamente, un proceso educativo, y de ahí la necesidad de una pedagogía.

Como proceso, es más que una acción puntual, aunque como tal se comprende que ha de ser gradual, o mejor, con un ritmo progresivo, continuado y adecuado a las necesidades y condiciones concretas.

Es un proceso educativo, que quiere decir que es precisa «una verdadera conversión de las mentalidades y del corazón» (Juan Pablo II, RH, número 16).

La tarea de Cáritas requiere «el compromiso decidido de hombres y de pueblos libres y solidarios» (*ibídem*). Es, pues, un proceso que debe arbitrar mecanismos concretos para una «educación en la caridad» de la Comunidad Cristiana, y en general de la sociedad «en la solidaridad», no sólo en situaciones de emergencia, sino habitualmente y de una forma organizada.

Esto nos da la pista básica del tipo de pedagogía. Debe ser metódica, adecuada, accesible, ciertamente. Pero no será válida si no se realiza desde esos compromisos concretos con la pobreza y la marginación, con una orientación definida, en un marco de trabajo planificado y coordinado.

#### IV

### LA ANIMACION DE CARITAS: DESAFIOS Y TAREAS ACTUALES

#### 1. Las tareas de Cáritas en la situación social actual de crisis

De una manera esquemática vamos a situar el contexto en que se enmarcan las tareas de Animación de Cáritas. Sin detenernos mucho, pero siendo conscientes de que sólo desde la comprensión de la situación en que actuamos podremos ser consecuentes al plantearnos la animación de Cáritas de un modo realista y verdadero.

No pretendemos echarnos ninguna losa. Muchas veces nos embarullamos pensando que *debemos* enfrentar todos los problemas, y eso puede ser verdad. Pero a continuación pensamos que *podemos* hacerlo. Y ahí nos liamos. Porque es evidente que debemos enfrentar los compromisos que *debamos* y *podamos* asumir.

**1.1. La desigualdad como situación enmascarada y la agudización de los problemas.** — No se trata de que recordemos las cifras de «la pobreza y marginación en España». Las sabemos. Vale con retener esto: Los hogares que están por debajo del umbral de la pobreza están viviendo con unos ingresos de tan sólo la *mitad* de lo que necesitan para cubrir las *necesidades* básicas.

Pero la desigualdad económica no nos da todo el rostro de la pobreza. Ya en el estudio de «Pobreza y Marginación» encontramos cómo las carencias económicas están asociadas a las situaciones sociales más problemáticas y desfavorecidas: paro, trabajadores eventuales, jornaleros, barrios suburbanos, etcétera.

Y sin embargo, vivimos un contexto social que cuenta con ello de una forma habitual; no es llamativo ni escandaloso.

No se trata sólo de desigualdad, sino de que existen de hecho grupos de *triunfadores* en esta carrera de «llegar el primero...», altos niveles de renta, puestos de prestigio, categorías sociales, etc. Y existen grupos de *deficiencias* que en la carrera de obstáculos van en desventaja: bajo nivel cultural, sin cualificación profesional, paro, minusvalías, grupos étnicos, etcétera.

Hemos «encuadrado» la pobreza y la marginación en unas fraseologías que las ocultan. Porque desvelarlas nos implica. Hay que desvelar la desigualdad, que la renta es escandalosamente desigual, que la realidad queda oculta bajo los valores dominantes, que la situación ha quedado instituida en la desigualdad. Será una tarea permanente de Cáritas.

En cierto modo, la crisis social actual nos está dando una lección: los problemas de pobreza y marginación son situaciones que desvelan el propio modelo de organización social como generador de los mismos. Por ello, no se pueden comprender en su realidad total y en sus causas profundas, si consideramos esos problemas como simples carencias o desajustes.

Además, por tener los problemas de pobreza y marginación su matriz generadora en el propio modelo social, encontramos interrelacionados en las personas y grupos humanos el paro, la exclusión social, las carencias personales y colectivas, la droga, la crisis de sentido, etcétera.

No podemos extrañarnos, por todo ello, de que la actual situación social esté afectando a los grupos marginados de una forma nueva, y, al mismo tiempo, más grave y más dura. Cada vez se generan más grupos marginados y se margina a los existentes.

En este marco de complejidad no es extraño que nos encontremos en un clima de incertidumbre, pues tenemos la sensación de que están en cuestión los propios modelos con los que tratábamos los problemas.

Será tarea primordial hoy clarificar el norte que debemos seguir.

**1.2. Hacia dónde orientar nuestra respuesta.**—La respuesta es compleja. En esta situación debemos reflexionar con rigor sobre cuál es el norte y cómo estamos respecto a ese norte para que la animación de Cáritas se apoye en un fundamento sólido.

Esto supone un análisis riguroso que como tal debe ser tarea permanente de toda Cáritas y de todas las Cáritas. Porque no es indiferente el análisis que hagamos para la orientación que debemos dar a nuestro trabajo.

Desde el análisis actual de la pobreza y la marginación, y desde la constatación de que la crisis nos desvela el fracaso de un modelo social de «sociedad del bienestar» y de su traducción en el «estado protector», la acción debe tener como norte *la erradicación de la pobreza que no es sólo ni principalmente trabajar para los pobres, sino propugnar y crear las condiciones que hagan posible salir del estado de penuria y pobreza, de explotación y marginación.*

Este punto de orientación lanza a Cáritas un desafío central: *la asistencia a la pobreza en un marco de Servicios Sociales y de Programas de Promoción en todas sus vertientes.*

Este desafío obliga a plantearnos unas tareas concretas sobre la Acción de Cáritas hoy.

En concreto, afirmamos la asistencia como algo digno

de ejercerla, pues estamos ante casos de supervivencia y dignidad del hombre.

Ahora bien, ¡atención!, no es de recibo una asistencia de mera beneficencia. Por eso decimos que se debe ejercer en un marco de Servicios Sociales.

Pero además de que no sea de recibo, debe estar orientada según el norte que antes fijábamos. Por eso se debe ejercer en un marco de programas de promoción en todas sus vertientes.

## 2. Sobre la acción

Nos parece oportuno dejar constancia, en primer lugar, de que durante este último período Cáritas ha ido formulando y desarrollando un pensamiento rico que creemos poco utilizado. Lo resaltamos porque se está realizando un esfuerzo de clarificación desde la situación actual de crisis.

Y se ha estudiado a dos niveles:

1) *De tipo más general*, como el documento *La Comunidad Cristiana y Cáritas*; el número de CORINTIOS XIII *Manual Teológico de Cáritas*; las dos últimas Jornadas de Teología de la Caridad sobre *Crisis social y nuevas marginaciones* y sobre *Juventud y marginación*, y el estudio *Pobreza y marginación*.

2) *De tipo más sectorial*, como *El paro*, *La Animación Comunitaria en el mundo rural*, *La reinserción social del transeúnte marginado*, *La infancia y juventud marginada*, etcétera. Aunque sea incompleto y haya que mejorarlo, es una aportación de mucha calidad para resituarse, y constituyen un conjunto de reflexiones que forman cuerpo con coherencia que va dando pistas para nuestra acción.

Si quisiéramos ser exhaustivos, deberíamos reflejar otra serie de aspectos. No queremos dejar de mencionar

que hay todo un acerbo más amplio de reflexiones con las que contamos. Hemos dicho ya bastante sobre la Acción Social, sobre la promoción, sobre la opción por el servicio y no por el equipamiento, como para que en este momento debamos detenernos en ello.

Lo que ahora debemos hacer es clarificar tareas actuales sobre aspectos básicos de nuestra acción, ya que están incidiendo de modo especial en las Cáritas. Por ello, desde la necesidad del impulso y la animación de Cáritas, nos fijamos en los que están operando como llave de cierre y apertura para Cáritas. Y en la situación actual creemos que son dos los aspectos que hay que abordar como tareas prioritarias para que el esfuerzo en clarificarnos no se quede en una buena teoría.

**2.1. *La asistencia a la pobreza.***—Lo primero es hacer frente a la asistencia. Deberían hacernos pensar las Jornadas de Trabajadores Sociales de Cáritas de abril de 1984. Allí se constataba que la asistencia, las urgencias, las demandas, llenan nuestros despachos. Y no sabemos ni qué hacer, puesto que consideramos que la asistencia es una tarea que Cáritas debe realizar, ni cómo hacerla, pues la insatisfacción de cómo lo estamos haciendo era notoria y compartida. Más aún, aparecía la asistencia como contrapuesta a la promoción, incluso como impedimento para la promoción.

Tal urgencia sigue en pie y sus angustias también. Pero de forma aguda, pues tenemos la sensación de que, si no aclaramos esto, Cáritas no será lo que quiere ser. Animar a Cáritas sigue siendo un bello objetivo..., pero irrealizable, porque estamos ahogados por las colas de problemas en nuestras Cáritas.

Creemos que el problema no se puede abordar haciendo una dicotomía entre asistencia y promoción; pero tampoco puede afirmarse que la asistencia debe ser «promocional», sin más, ni con la sola afirmación de que las ta-

reas de asistencia no deben ocupar todos nuestros esfuerzos y recursos.

Hay que reflexionar sobre la asistencia como tal.

- ¿Qué asistimos y qué deberíamos asistir? ¿Todo? ¿Parte?
- ¿Cómo asistir? ¿Es posible un programa de asistencia? ¿Cómo? ¿Qué exige y necesita?
- Asistiendo a la/s persona/s debemos pasar del caso a la situación colectiva. ¿Cómo? ¿Qué hacer con la realidad que los archivos de los Asistentes Sociales de Cáritas acumulan?
- La asistencia que realiza Cáritas y los Servicios Sociales, ¿estamos dispuestos a sacar conclusiones y hacerlos operativos?

Pero no podremos abordar estos problemas si seguimos tratando el tema como hasta ahora. Una Cáritas realiza una experiencia, otra elige otro determinado sector. Cada una desde lo que ve y piensa. Debemos abordarlo como Confederación.

Por eso la ponencia afirma la necesidad de hacer un trabajo sistemático sobre «la asistencia a la pobreza» como una prioridad. Y propone que un equipo de apoyo «ad hoc» estudie el tema con la participación de todos, impulse la dinámica necesaria y plantee unos pasos a dar. Y pide a la Confederación que todos arrimemos el hombro a ello.

**2.2. La acción y el trabajo social en el medio comunitario.**—Desde la teoría sabemos que los problemas de marginación están interrelacionados, que configuran situaciones sociales colectivas, que incluso tienen espacios geográficos privilegiados donde se concretizan; y, por otra parte, sabemos que la animación y la implicación de la Comunidad y del propio medio social no sólo es insoslayable, sino que es constitutiva de la acción y del trabajo en la margina-

ción, porque las palabras «prevención», «promoción», «reinserción», sólo tienen sentido abordando los problemas en el propio medio en que se están dando.

Desde la práctica, nos sentimos identificados con las experiencias y programas que abordan la marginación desde los propios lugares donde convergen las necesidades de la población. Y desde la práctica constatamos que el trabajo en los programas que quieren ser de promoción no pasan de ser puntuales, quedan deslavazados, si no entroncan con el desarrollo de la Comunidad, se insertan en ella y desde ahí cuajan.

Pero aquí se producen de nuevo multitud de preguntas:

- ¿Esto supone trabajar más desde la intemperie y nos asusta dejar el despacho? ¿Y supone dar respuestas muchas veces más imaginativas que nos desestructuran los esquemas?
- Aunque nuestras Cáritas son prioritariamente urbanas, ¿lo son especialmente de los barrios urbanos marginados?
- El medio social es un medio complejo, y sobre todo es un medio rural de opciones, con presencia inter-institucional, con movimientos sociales. Y esto nos produce a veces complejo, a veces recelo, a veces pretensión de superioridad y a veces de cooperación y colaboración.
- Desde luego, nos exige una coordinación de nuestros propios Servicios Sociales y con otros.

Por eso, la ponencia afirma la necesidad de la *animación comunitaria* como algo real y que hoy pide ser una prioridad, pues en nuestra práctica está muy relegada. Y propone que se le dé un gran impulso a ese programa que todos los años figura como programa de la Confederación, pero que si se hubiera olvidado no pasaría nada. Y pide que se apoyen las experiencias que de hecho existen, y que

la Confederación, como tal, las respalde, sabiendo que es algo a dedicar esfuerzos, recursos y quizá... años.

### 3. Sobre el sujeto

Cáritas debe plantearse con rigor el «capital humano» para llevar adelante la dinámica que necesita. Ciertamente que no es sólo «su problema», es el problema de toda la Comunidad, que debe considerar esta dimensión como imprescindible. Pero desde la tarea que debemos proponerles hay que dar pasos con urgencia.

Dos aspectos nos parecen necesarios en este punto:

**3.1. *Los equipos de Cáritas.***— Deberíamos considerar a los equipos de Cáritas como los animadores que realizan un servicio de impulso y coordinación. Pero planteándonoslo desde todos los niveles.

Desde el equipo diocesano, que muchas veces cumple tareas de interparroquial y ése no es su papel, al equipo parroquial, que las más de las veces se constituye en un equipo que fundamentalmente atiende casos, y en esa tarea agota sus posibilidades, y ése no es única ni prioritariamente su papel.

En estas circunstancias y en ambos casos, su actuación viene a ser una actuación puntual y queda deslavazada.

El equipo de Cáritas debe funcionar con un plan de trabajo y su misión es de impulso y coordinación, y por eso de servicio, a la realización de ese plan. Desde ahí se tiene que plantear sus tareas y su formación.

Deberíamos ser exigentes en el cumplimiento de la responsabilidad que incumbe a los miembros de los equipos de Cáritas, pero especialmente a los directivos, y mayor cuanto mayor sea su nivel. Así como en que sean los directivos los primeros promotores del trabajo en equipo, y en el reciclaje continuo de formación para que su función orientadora sea actual y rigurosa.

A nuestro juicio, éste es uno de los aspectos que más debemos cuidar, pues no es infrecuente encontrar una discontinuidad entre la orientación que deben llevar los programas de acuerdo con lo que demanda hoy la acción social, y la orientación que llevan las personas y equipos responsables de los programas y acciones de Cáritas. Y resulta problemático que, siendo identificable la acción de Cáritas como acción de una institución eclesial, no sea una acción acorde a los principios de la acción social.

Esto debe hacernos pensar que no se trata simplemente de la participación de la Comunidad y de la incorporación de sus miembros a las iniciativas de Acción Social, así sin más. Deben cualificarse para que sean sujetos adecuados de la acción que Cáritas pretende.

De ahí que Cáritas tenga que revisar esta situación, si quiere llevar adelante el proyecto de animación que necesita. Es necesario que se dé una adecuación entre la orientación de los equipos responsables de las acciones y la orientación de los programas que quieren afrontar los problemas.

Es una tarea que requiere la creación y promoción de equipos de acción socio-caritativa de efecto multiplicador de la acción, capaces de acoger, acompañar e insertar responsables y participativamente al pobre y marginado en la Comunidad.

La tarea de promover animadores (cuadros responsables) a nivel diocesano y a nivel zonal, comarcal, es un compromiso que debería ser asumido específicamente por la Cáritas diocesana, cuidando su formación con las características que hemos ido señalando.

Hoy consideramos urgente que los equipos de Cáritas se renueven y se refuercen, si queremos que Cáritas no sea una Cáritas «de personalismos», intentando que arraiguen en las comunidades grupos activos en la vida de las mismas.

Y creemos que es sentida la necesidad de rejuvenecimiento. Pero eso obliga a que los nuevos grupos, los jóvenes en particular, no sean unos meros ejecutores que antes no tenía el equipo de Cáritas, sino partícipes de responsabilidades en todos los niveles.

Esto nos mueve a aludir a un tema que puede parecer marginal. Pero si queremos dinamizar y rejuvenecer Cáritas, hay que desclericalizar Cáritas. Esto no tiene que ver nada con poner en cuestión que sea el obispo y el presbítero el que preside la Caridad en su comunidad. Ahora bien, si Cáritas quiere ser expresión de la comunidad, que lo sea como Pueblo de Dios que es esa comunidad. Y por eso, que esta diaconía sea, especialmente, aunque no únicamente, responsabilidad de los seglares.

**3.2. *El voluntariado.***—Hoy asistimos, afortunadamente, a un esfuerzo de muchas Cáritas por poner en marcha «Escuelas de Voluntariado».

La promoción del voluntariado es una urgencia y una necesidad, así como una expresión de implicación de la comunidad y un cauce válido para ello. Pero por sí mismo no es ningún «talismán». Creemos que no será necesario insistir en que el voluntariado no se tome como un «fetiche» que de modo mágico solucionará nuestro «impasse».

Sin embargo, debemos partir de la ambigüedad que existe entre nosotros en este tema.

No debemos confundir el voluntariado con la aportación voluntaria de muchas personas, siempre necesaria y que habrá que potenciar cada vez más. Porque el voluntariado implica adquirir un compromiso concreto con un trabajo específico, de una manera continuada, que realiza, libre y voluntariamente, dentro del programa que la institución responsable del mismo ha asumido.

Por eso, plantearnos la promoción del voluntariado supone:

- Enfocarlo desde la oferta de un programa de trabajo en un campo concreto; es decir, desde proyectos concretos y definidos.
- Asumir la responsabilidad, tanto la institución como el voluntariado, de una preparación adecuada para ese trabajo.

Uno y otro aspecto deberán adecuarse a las situaciones y momentos concretos. Pero también nos exigen una adecuación de las estructuras organizativas y formativas si queremos que un amplio voluntariado entienda que Cáritas es un cauce válido para realizar su aportación a los problemas de pobreza y marginación.

Por eso mismo nos surgen dos cuestiones:

- 1) ¿Nuestras estructuras a todos los niveles, permiten y potencian esa implicación?
- 2) Las experiencias que sobre «Escuelas de Formación del Voluntariado» existen, en su riqueza, no pueden quedar en trabajos sueltos que se ignoran.

Creemos por ello que debe ser tarea inmediata el contraste de estas experiencias, la reflexión sobre las mismas, el conjugar líneas de trabajo huyendo de la uniformización, pero también huyendo de la atomización. Y nos parece urgente que se ponga en marcha un proceso en la Confederación que aborde este tema.

#### **4. Sobre la programación**

**4.1. *Los programas de Acción Social.***—Es una realidad patente que los problemas de pobreza y marginación son urgentes y apremiantes. Pero ni todos podemos resolverlos, ni podemos mantener una situación que, a fuerza de querer responder a todos, nos haga ineficaces en nuestra acción.

Desde una actitud reflexiva y responsable debemos establecer un orden de prioridades y unas opciones de trabajo, definiendo los aspectos que centran preferentemente nuestra atención. Y desde esa programación, dedicar los recursos humanos y económicos, y buscarles con afán para que puedan realizarse.

No pueden continuar nuestras Cáritas y responder con eficacia a los problemas desde una falta de programación. En nuestra revisión debemos ser realistas y consecuentes. Hoy no es un trabajo programado el que estamos realizando. No podremos alcanzar una animación y revitalización de las Cáritas si no tomamos como tarea primordial unos programas definidos, metodológicamente bien trabajados, que planteen una respuesta y unos objetivos adecuadamente planteados.

Y esto a todos los niveles, pero especialmente a nivel de las Cáritas diocesanas.

Lo que nos sitúa ante un segundo aspecto:

**4.2.** *La interrelación de los diversos niveles de Cáritas en las diócesis.* — La interrelación de las Cáritas en una diócesis es una tarea necesaria, pues mientras la pobreza y la marginación rebasan cualquier límite, nos encontramos no sólo con orientaciones dispares, sino también, y quizá por ello, con acciones que se solapan, descoordinadas, con unas Cáritas, abordando unas tareas, y otras preocupadas por otros aspectos, y ello sin conexión. Así no puede ser.

Dos aspectos deberían estudiarse para lograr la interrelación de las Cáritas en la diócesis:

**4.2.1.** *Las tareas de cada nivel.* — Imposible dar una receta; más aún, cuando las realidades son tan plurales: rural, urbana; y ésta puede ser pequeña, mediana, grande. Y puede ser parroquial, interparroquial, zonal/comarcal, diocesana. ¿Qué hacer entonces? Sigue sin haber recetas. Sólo una línea, cuya única manera de concretarla es *realizándolo*. ¿Con qué orientación?

Habría que reforzar todo lo que supone la programación global y su realización por etapas, para poder evaluar la realización del trabajo. Es importante que los niveles intermedios de Cáritas en la diócesis realicen un papel activo de animación y coordinación.

El papel de las Cáritas parroquiales, interparroquiales, zonales/comarcales, no es el de ser meras ejecutoras de lo que a nivel superior se programa, sino que su quehacer es ser *sujetos activos* de las acciones, con el apoyo, animación y coordinación de los niveles superiores.

Hay que trabajar desde la programación del trabajo a nivel diocesano, lo que no es equivalente a trabajar en lo que mande el equipo diocesano, sino en lo que, en un proceso participado y reflexionado, se haya planteado por las Cáritas de la diócesis como adecuado a cada nivel y como aportación de cada nivel a la respuesta que se quiere dar a los problemas de la diócesis.

Quizá aquí haya un problema de programación y coordinación, y nada más. Pero insuperable, si lo que en el fondo hay es un problema de competencias, celos, prestigio o apropiación de «mis pobres».

**4.2.2. La Asamblea diocesana.**— Debe ser el lugar adecuado para la realización de la programación: de evaluación y de fijar las líneas de trabajo.

Pero queremos llamar la atención sobre un aspecto.

Es imposible que esto sea así, si la Asamblea no es un momento concreto de un proceso continuado. Y no será un proceso continuado si no es participado, y la temática de la Asamblea gira sobre cuestiones dispersas. La Asamblea no puede ser el momento del aprendizaje, ni de la lección magistral, sino de considerar si la respuesta que estamos dando es válida de acuerdo con la situación de la pobreza y la marginación, y considerar cuál debemos dar.

Por otra parte, desde Cáritas debemos llamarnos la atención de que nuestras Asambleas pueden tener poca vida porque estén aisladas de la marcha de la Comunidad Diocesana. Por lo menos, desde nuestra dinámica, no deberá ser así. Por el contrario, debería ser o llegar a ser como lugar de encuentro y trabajo de los que en la diócesis desarrollan tareas de Acción Social.

¿Con qué periodicidad? La celebración anual puede ser una orientación dentro de la realidad de cada una, para hacer posible que se marquen unos objetivos, se programe la acción y se revise y evalúe su realización.

## **5. La comunidad**

Cáritas se encuentra en este terreno en una situación extraña.

Por una parte, Cáritas es para muchos un «departamento adosado» a la comunidad para «asistir a los pobres». Y a muchos les viene bien que así sea. Pero a otros muchos les parece la continuación de una beneficencia trasnochada. Por otra parte, en la comunidad hay un problema de análisis y comprensión de las causas de la pobreza y la marginación sobre las que se proyecta una imagen moralizante. Por lo que entienden como ingerencias politicastas un planteamiento que incida en las causas que las generan. Pero para otros, la imagen de Cáritas sigue siendo la que pretende aliviar efectos, a pesar de que reconocan que se hacen buenos estudios y planteamientos de las causas.

Mientras Cáritas siga siendo «algo ajeno» a los planes pastorales a todos los niveles, no se darán pasos eficaces para resolver dicha situación. Por eso, como tarea de hoy, señalaríamos la presencia de Cáritas en la pastoral diocesana, a todos los niveles; pero sin duda el nivel diocesano es un imperativo urgente.

No tratamos de engañarnos pensando que, con la simple presencia de Cáritas, ya la Iglesia es una Iglesia que se mira desde los pobres como sacramento de Jesús Pobre. Pero, desde luego, la planificación pastoral no puede tener el servicio, la dia-konía de la caridad, como un eje sin engrasar.

¿Qué debe hacer Cáritas? Además de pedirlo, hacerlo ver y hacerlo sentir. Y esto Cáritas debe hacerlo desde unos servicios, unos programas, unas acciones, cuya realización muestre a la diócesis que la necesita.

No hemos planteado ningún aspecto o programa de trabajo en nuestra ponencia. Tampoco debíamos entrar. Pero en toda regla hay alguna excepción. Y aquí también.

En este marco de tareas de Cáritas referidas a la Comunidad tenemos el marco adecuado para que Cáritas reconsidere su tarea de animar a la Comunidad en la solidaridad con otros pueblos.

Esta tarea puede ser un programa. Pero, especialmente, debe ser una dinámica de la Comunidad. Desde el agobio por nuestros problemas, nuestras comunidades y nosotros mismos, podemos perder la dimensión universal de la fraternidad y la solidaridad.

No es suficiente con que nuestras comunidades se movilicen en ayuda de situaciones de emergencia. Es tarea, primordialmente, de la Cáritas diocesana que la solidaridad con otros pueblos sea asumida como algo permanente sobre la que tenemos responsabilidades que debemos afrontar.

## **6. La Confederación**

Puede parecer pretencioso que la ponencia se atreva a proponer tareas a estos niveles, y presumiblemente lo es. Tómense por ello estas muy breves indicaciones como apuntes que invitan a la reflexión y al diálogo.

Pero, aun siendo así, no queremos soslayar que hay temas de niveles superiores que de algún modo se hacen presentes en la vida concreta de Cáritas.

**6.1. *Las regionales.***—No tratamos de argumentar su necesidad ni su función, e incluso la necesaria reestructuración de algunas de ellas. Tratamos únicamente de las tareas que consideramos de urgencia.

Y consideramos que la tarea prioritaria y la necesidad más básica consiste en que se haga una planificación de la acción a nivel regional, concretando campos, objetivos y actuaciones concretas.

No negamos que se tratan temas y se intercambian opiniones y experiencias. Pero si queremos que Cáritas regional sea algo más que un nombre hemos, de pasar a actuar como tal. Desde ahí podemos potenciarlas.

**6.2. *El Fondo Interdiocesano.***—Como signo de comunión a nivel de la Confederación, siendo realistas, no ha funcionado debidamente. A no ser por la generosidad de las instituciones eclesiales, principalmente congregaciones religiosas femeninas, a las que públicamente hay que dar reconocimiento de un testimonio, de un *compartir* real y de sentido eclesial de comunión, la Confederación no dispondría de recursos para apoyar proyectos de Acción Social en las diócesis.

Por ello debemos plantearnos con rigor, con urgencia y muy seriamente, esta situación, para alimentar este Fondo, a fin de hacer posible esta promoción de proyectos de Acción Social de modo estable y permanente, desde el dinamismo y vitalidad de las mismas Cáritas diocesanas.

**6.3. *Los Servicios Centrales.***—Es necesario *programar el apoyo que prestan*. Ocurre a veces que Cáritas diocesanas necesitadas de apoyo, o no lo piden, o por no pedirlo no se

les ofrece. Sucede asimismo que otras Cáritas diocesanas, con fuerza y recursos, no sienten la necesidad del apoyo y falta el contacto deseable.

Entre ambas situaciones se corre el riesgo de que los Servicios Centrales apoyen en función de una elección considerada parcial.

Sin generalizar, si esto fuera así, desde la libertad y autonomía de la Confederación, se hace necesaria una programación. Todos ganaríamos con ello, pues desde la riqueza de base de las Cáritas se configuraría un servicio adecuado a la situación de las diócesis y de las regionales.

**6.4. *Los programas.***—Hoy son papel que se presenta en las Asambleas anuales. En general, sin discutirlos. Hay que afirmar a continuación que la Comisión de Acción Social del Consejo General está haciendo una tarea positiva, estudiando cada uno de los programas. Y hay que subrayar también que han continuado los encuentros en los que se debate dónde deben dirigirse y con qué objetivos.

Pero, ¿en qué medida están presentes en las diócesis? Es indudable que debe haber una discusión más seria y profunda de los mismos, al menos en la Asamblea.

Por otra parte, es necesario que los programas sean de la Confederación, de una manera más viva y activa. Los pasos para ir configurando los equipos de apoyo a los programas, aunque lentos y vacilantes, indican un camino a recorrer que hay que potenciar mucho más.

**6.5. *La Asamblea Anual de la Confederación.***—Son muchas las voces que critican, y con razón, el estilo de la Asamblea. Ya hemos aludido al principio de la ponencia a este problema. Sin pretender encontrar «chivos expiatorios» a la marcha de las Asambleas, creemos que debe reorientarse su sentido y orientación.

Opinamos que la dinámica debería ser: una Asamblea-eje trianual, en la que la Confederación se planteara la situación en la que puede operar, la respuesta que se está dando y las líneas programáticas para medio plazo. De modo que las Asambleas intermedias fueran de evaluación y de revisión para el conveniente ajuste e impulso.

### **FINAL CON ESPERANZA**

Muchas veces nos quejamos de la imagen que tenemos. No nos gusta. Y, reconociendo que otras muchas nos adjudican indebidamente una imagen deformada, no podemos negar nuestra responsabilidad. Porque no es sólo problema de imagen.

Sabemos que dar otra imagen no es cuestión de lavados de cara, sino, antes bien, de otro modo de hacer e incluso de hacer otras cosas. Porque sabemos que sólo desde los hechos —desde el testimonio— podremos reflejar otra imagen como nuestra.

Sabemos que esto está condicionado por muchas cosas: historia, estructura, personas, defectos, miedos. Pero lo que nos preocupa es que con ello estemos dejando a nuestras comunidades en un estado de atonía y deterioro evangélico. Pues una Comunidad que no vive desde el servicio a los hermanos, que no vive la opción preferencial por los más pobres, padece de anemia y «dormición» evangelizadoras.

En la ponencia quizá hayamos distorsionado la imagen de Cáritas, pues somos testigos de dinámicas, planteamientos y acciones realmente positivas en la Confederación. Habrá quien nos lo diga, y llevará razón. Pero, desde la necesidad por todos sentida del impulso y la animación de Cáritas, hemos resaltado los aspectos que más nos debe

provocar. Estamos convencidos de que, si son compartidos, son realidades que hay que transformar con la fuerza y la urgencia del aquí y ahora.

Por eso, como final, vamos a entrar conscientemente en contradicción con nosotros mismos. Pues, aunque hemos insistido en que no hemos pretendido ofrecer originalidad y novedad, sí pretendemos *una novedad*: la de recobrar la esperanza y el compromiso con la causa del Reino de Dios y su justicia.

Cáritas es, a pesar de sus sombras, «luz en la noche de la pobreza y marginación del mundo». Anuncia y realiza, con los pobres, desde los pobres y para los pobres, la liberación de Jesucristo, muerto y resucitado por todos los hombres.



textos, notas  
y comentarios



*Se inaugura esta sección de CORINTIOS XIII ofreciendo a nuestros lectores el texto del Informe del Secretario General de Cáritas Española a la 41.ª Asamblea Nacional, celebrada en 1986.*

*Su autor es don Pedro Jaramillo Rivas, actualmente Vicario General de la Diócesis de Ciudad Real. Aunque sobradamente conocido en los ambientes de Cáritas Española e Internacional, bueno es que destaquemos cómo ha sido y quién ha introducido en Cáritas-España la Pastoral Social como horizonte para su renovación.*

*Jaramillo Rivas llegó a la Secretaría General de Cáritas Española equipado con una rica y densa experiencia teológica y pastoral de la Caridad. Su permanencia durante cuatro años en Cáritas Internacional como Jefe del Servicio Exterior le brindó la oportunidad de escrutar «los signos de los tiempos» en el área del Tercer Mundo, y muy en especial en América Latina.*

*En estos ambientes percibió el dinamismo de la acción socio-caritativa, impulsado por las coordenadas de la Pastoral Social.*

*Al frente del timón de la Secretaría General de Cáritas Española trató de acercar a estos vientos la nave de Cáritas en España.*

*Nada mejor que presentar el texto original en el que expuso a la Confederación su intuición.*

*Conserva el frescor de la comunicación directa a la Asamblea, y, aunque sin duda contiene referencias muy puntuales del interior de Cáritas, creemos que, en su conjunto, puede ser una buena muestra del planteamiento y debate sobre «La Pastoral Social y Cáritas».*

LA REDACCIÓN

## LA PASTORAL SOCIAL Y CARITAS (\*)

---

PEDRO JARAMILLO RIVAS

### 1

#### INTRODUCCION

Voy a presentar un «informe especial» para una «Asamblea especial».

En efecto, acontece esta Asamblea en medio de un proceso de sincera evaluación de nuestras Cáritas, que no debemos nosotros sustituir, ya que se trata de un acontecimiento que nos supera en nuestra calidad de Directores y Delegados, pues ha de intentar reflejar el sentir más amplio de nuestras bases.

Se trataba entonces en esta ocasión de una Asamblea de puro trámite estatutario. Sólo que, al estar reunidos todos los directores y delegados diocesanos, nos pareció que era una buena ocasión para aportar algo importante a esa evaluación global: una especie de «desbroce» de las cuestiones más urgentes de la vida de nuestras Cáritas a todos los niveles, que pueda servir como punto de referencia en la tarea evaluativa a nivel diocesano. Estamos, por tanto, ante un trabajo que no es «autónomo»,

---

(\*) Informe del Secretario General de Cáritas Española a la 41.<sup>a</sup> Asamblea General de Cáritas Española.

que no va a terminar en «conclusiones», sino que intenta ofrecer pistas para la tarea más amplia en que estamos embarcados.

Una evaluación de Cáritas se ha de hacer en la perspectiva: Iglesia-Mundo. Somos una dimensión de la pastoral de la Iglesia que toca el corazón mismo de su misión, llamada como está no a un mero crecimiento institucional hacia adentro, sino a la tarea primordial de salvar integralmente al hombre de todas las esclavitudes que tienen su raíz en el pecado. A ejemplo de Jesús, «el Cordero que quita el pecado del mundo» y que se encarnó «por nosotros los hombres y por nuestra salvación», como confesamos en el Credo.

### **1.1. Mirando al mundo**

La mirada al mundo, mirada seria, crítica, salvadora, se hace mirada a nuestro mundo, a aquellos espacios concretos en los que se realiza nuestra misión. Una mirada de este tipo ha sido el estudio sobre «Pobreza y marginación» y va a ser el Seminario sobre «La pobreza en España. Causas y extensión», que celebraremos próximamente por encargo expreso de la CEE.

No por conocidos son menos elocuentes los grandes desafíos sociales que nuestra realidad española nos presenta, y que, leídos en clave religiosa, constituyen otros tantos pecados sociales que estamos llamados «a quitar de nuestro mundo».

A modo de resumen, recordamos:

- El problema del paro. No solamente la cifra global de los 3.000.000, sino detalles como:

- El que cuatro de cada diez trabajadores en paro con subsidio y seis de cada diez sin subsidio se encuentran en situación de pobreza.

- El bajo nivel educativo.
- La baja cualificación laboral.
- El bajo nivel de salud.
- La incidencia brutal del paro en los jóvenes.

- El problema de situaciones urbanas periféricas, donde parece que todos los males de la pobreza, paro, vivienda, droga, delincuencia, fracaso familiar, se crean y recrean en una espiral a la que no se le ve salida.

- La injusta distribución de la riqueza: el 80 % de las familias urbanas se reparten un poco más de la mitad de la renta familiar (un 53,5 %), mientras que el 10 % de las familias de más alto nivel económico disfrutaban del 40 % de toda la renta familiar.

- Las zonas rurales deprimidas, en donde vejez, desesperanza y falta de horizontes amasan un estilo de vida entre la agonía y la muerte.

- Las nuevas pobrezas: los ancianos solos, los drogadictos, las madres solteras.

- Los inmigrantes extranjeros. Son 400.000 los que a una situación económica y humana desastrosa, añaden el miedo y sus consecuencias de la ilegalidad.

## 1.2. Mirando a la Iglesia

La Iglesia Española nunca fue insensible a esta problemática social. En sus documentos más recientes ha explicitado la identidad de su misión en este campo y ha pedido a los cristianos respuestas concretas.

Basta recordar todo el capítulo III de *Testigos del Dios vivo*, dedicado a «El servicio del testimonio y la solidaridad». «Los mejores cristianos —nos dicen los Obispos—, en la medida en que han vivido el misterio de comunión con el amor de Dios y de Cristo, se han sentido enviados al

mundo, solidarios con los sufrimientos y las esperanzas de los más pobres y necesitados, responsables de alguna manera, juntamente con Cristo, de la liberación y salvación de todos» (n.º 54). Y más adelante: «Queremos decir claramente que la Iglesia, las comunidades, las familias cristianas y cada uno de los creyentes debemos vivir vinculados a los demás, solidarios con ellos, colaboradores de Dios y de Cristo en el anuncio de la salvación, en la lucha contra todo aquello que es contrario al Reino en la vida concreta de los pueblos, de las familias y de las personas» (n.º 56).

Una de las insistencias fundamentales de «Constructores de la paz» es la relación de ésta con las exigencias de la justicia: «La verdadera paz tiene sus exigencias y compromisos en favor del hombre. La calidad cristiana de este compromiso se manifiesta especialmente en la preferencia por los desvalidos humillados, en quienes Jesús mismo se hace presente y nos juzga» (n.º 4.3). «Para construir la paz es preciso vivir con espíritu de justicia y con actitudes de solidaridad y misericordia hacia los más débiles y necesitados de la sociedad» (n.º 3.2); y, sobre todo, todos los agentes de Cáritas deberíamos leer y meditar, sacando las conclusiones prácticas, el capítulo dedicado a «sanar las raíces socio-económicas de los conflictos». En «los católicos en la vida pública» es muy interesante observar la calificación evangélica que dan los Obispos a esa presencia para evitar el malentendido de una presencia sociológica. Lo que da la especificidad a la presencia de los católicos en el mundo es el que sea realizada desde los más pobres. Me basta sólo recordar una parte de lo que los obispos llaman la «caridad política»: «Se trata más bien de un compromiso —dicen— activo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, en favor de un mundo más justo y más fraterno, con especial atención a las necesidades de los más pobres»

(n.º 61). Quiero recoger también algunas de las conclusiones del Congreso de Evangelización:

– La exigencia de colaboración desinteresada y gratuita en la transformación de las estructuras sociales.

– La renuncia a la inhibición ante las situaciones de injusticia y marginación existentes en nuestra sociedad y en otros pueblos del mundo.

– La opción por nuevas presencias y servicios testimoniales significativos en favor de quienes padecen justicia y marginación.

– Nuestra opción preferencial, a ejemplo de Jesucristo, por los enfermos, los ancianos, los desvalidos y marginados que nuestra sociedad consumista considera como carga social.

Desde esta perspectiva, nuestras Iglesias diocesanas se han planteado o se están planteando todos los aspectos de su *Pastoral Social*. El momento es importante. Las perspectivas son grandes. Los horizontes se amplían. Las inquietudes crecen. Nuestras Cáritas han estado siempre en esa línea de servicio eclesial. Pero ante unas situaciones sociales, cuya complejidad es percibida hoy de manera más honda y crítica (estamos más en la línea de las causas que de los efectos) y ante una Iglesia diocesana más exigente en la calidad de su respuesta a estos desafíos sociales, nosotros, como Cáritas, debemos *revisar la funcionalidad de nuestra institución*. La finalidad no es la «auto-mortificación» o el masoquismo. La finalidad es la renovación, conscientes de que el espíritu que siempre nos ha animado es fuerte como para mover nuestras perezas, nuestros anquilosamientos y bloqueos, nuestras rutinas y desganas.

## LA FUNCIONALIDAD DE LA INSTITUCION CARITAS

La cuestión de la funcionalidad exige conocer para qué servimos, ya que, en definitiva, se trata de saber si somos útiles o no, siempre en las dos direcciones: para el mundo y para la Iglesia, o, aún mejor, para la Iglesia en su necesaria vocación de servicio al mundo; y no de una manera general, sino para la liberación de los pobres, como parte integrante de la misión salvadora de la Iglesia.

La relación privilegiada «Iglesia/pobres» ha de pasar del campo de los documentos y declaraciones al terreno de las prioridades pastorales y de las acciones concretas que configuren realmente la así llamada «Iglesia de los pobres». Esto exige un recíproco y comprometido camino que haga que la Iglesia encuentre a los pobres y que los pobres experimenten en la Iglesia el lugar de su liberación.

Recordando el estilo de Jesús y su mandato de evangelizar a los pobres, esta tarea se convierte en una de aquellas irrenunciables sin las que la evangelización queda incompleta, y sin la cual, ante el mundo, la Iglesia pierde la credibilidad que le daría el poder proclamar: «Id y anunciad lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los pobres son evangelizados.»

Un planteamiento global de pastoral ha de pasar necesariamente por la pregunta de toda la comunidad eclesial, a todos los niveles, acerca de la liberación de los pobres que con su estilo pastoral está provocando. Se trata, por tanto, de una pregunta que alcanza no solamente la revisión de las instituciones particulares que cada comunidad establece para el servicio de los pobres, sino del alcance

de liberación global de los oprimidos que toda la pastoral de la Iglesia debe provocar.

**2.1.** Toda función pastoral exige unos planteamientos de base, unos objetivos, unos agentes y unos instrumentos de acción. En este sentido, son muchas las Iglesias que buscaron en sus respectivas Cáritas el camino concreto para encauzar esa acción. Y es aquí donde se sitúa el problema: ¿Qué funcionalidad están teniendo nuestras Cáritas de cara a la instrumentación de la opción de la Iglesia por los pobres?

Hay diferentes situaciones y supuestos:

**2.1.1.** Hay Iglesias que no han asumido esta opción pastoral de manera global. El fenómeno de «los pobres» es en ellas un fenómeno secundario que no incide en la realidad ni en la manera de organizar la catequesis, ni la liturgia, ni la acogida, ni la predicación, ni en las actividades pastorales.

Es frecuente, sin embargo, que estas comunidades tengan organizada Cáritas y que haya otras asociaciones de ayuda y servicio a los pobres. La consecuencia es que estas instituciones permanecen ajenas a la vida de la comunidad y exclusivamente volcadas en una actitud de atención de casos o, a lo sumo, de instituciones de beneficencia. Pero les falta un planteamiento serio de lucha contra la pobreza, como signo evangelizador. Hay dicotomías. Falta coordinación. Falta integración. Y, en definitiva, los pobres no pasan así a ser lugar privilegiado de acción pastoral. Son gente a quienes se atiende, son objeto de una ayuda, que, por otra parte, tiene la virtud de tranquilizar a la comunidad.

**2.1.2.** Hay comunidades que han asumido el compromiso con los pobres como acción prioritaria; que encuentran en ellos el lugar desde donde plantearse toda la acción pastoral; que intentan sinceramente no una simple

ayuda, sino la promoción liberadora. Es frecuente que este tipo de comunidades no tengan organizada Cáritas; incluso que la miren con recelo como una especie de organismo que retrasa la verdadera solución de los problemas. Cuando existe Cáritas se siente molesta, porque piensa que estas comunidades están ideologizadas, y que lo que interesa fundamentalmente es solucionar casos.

Se produce aquí también una ruptura con la pastoral global de la comunidad, aunque por diferentes motivos.

**2.1.3.** Se dan también casos, afortunadamente, en los que Cáritas ha encontrado su lugar en la pastoral global, tanto porque ésta es una pastoral dinámicamente volcada a los pobres, como porque nuestra institución ha logrado renovar sus planteamientos e insertarse también dinámicamente en esos postulados.

**2.1.4.** No es tampoco infrecuente el caso de algunas Diócesis que, planteándose la reorganización de la Pastoral Social, no piensen en nuestras Cáritas como el instrumento coordinador de la misma, reduciéndola de antemano a ser la institución que se preocupa de las ayudas inmediatas, sin concedérsele la capacidad de ser la animadora de la pastoral social en la Iglesia diocesana.

**2.1.5.** Estas diferentes situaciones han incidido fuertemente en la cuestión de la identidad de Cáritas. En lo que nosotros mismos pensamos de Cáritas. Ni qué decir tiene que no todos los que estamos aquí presentes pensamos lo mismo de lo que es y de lo que tiene que hacer Cáritas. Nos ponemos de acuerdo en las declaraciones de nuestras Asambleas, pero lo que da el tono de nuestro pensamiento es nuestro estilo de acción. En nuestro obrar estamos manifestando nuestro pensar.

Y no parece temerario decir que también nosotros estamos pensando en nuestra identidad de manera muy redu-

cida. Quizá por falta de medios materiales y personales, nos hemos hecho una idea muy pequeña de lo que somos y de lo que podemos; por los que hasta nos sentimos bien con lo que hacemos, y no queremos que nadie nos complique la vida. Y, sin embargo, nuestra responsabilidad es grande. Hoy por hoy, sobre todo a nivel de base, gran parte de lo que es la dimensión social de la fe cristiana o pasa a la comunidad a través del pensamiento y de la acción de Cáritas, o no pasará de ningún modo. Estaríamos colaborando a una evangelización práctica sin un elemento esencial.

Desde esta perspectiva y con el deseo de hacer de nuestra Cáritas un instrumento útil en la animación y coordinación de la pastoral social, voy a fijarme ahora, sin ningún orden de importancia, en algunos aspectos de nuestra vida de cada día que, a mi modo de ver, necesitarían una renovación para hacer de nuestra Cáritas una realidad funcional, siempre en la relación privilegiada «Iglesia/pobres».

### 3

## **ALGUNOS ASPECTOS QUE DEBERIAMOS RENOVAR**

### **3.1. Nuestros agentes**

Permitidme que comience por el elemento más personal de nuestra institución: nuestros agentes. Sólo Dios podrá recompensar con creces tanto trabajo, tanta ilusión y tanto esfuerzo, derrochados en tantas ocasiones en circunstancias difíciles y con gran carencia de medios materiales.

¿Cómo deberíamos orientar la renovación de nuestros agentes? Todo trabajo en la Iglesia requiere no sólo la bue-

na voluntad de cooperar, sino una serie de cualidades, carismas diríamos en sentido más teológico, que hacen de nuestra colaboración una colaboración cualificada. Pero ¿qué nos pasa? La gente de nuestros equipos (vosotros mismos lo habéis dicho muchas veces) no tiene siempre el carisma para el trabajo social, para aquel que no se confunde con la mera filantropía. Nos quejamos muchas veces de que no es la gente más inquieta, la más dinámica, la más comprometida, la que se siente llamada por Cáritas. Hay equipos de Cáritas que languidecen por falta de personal y por falta de dinamismo. A veces, hasta los mismos responsables diocesanos son gente cargada con otras múltiples ocupaciones, por lo que la vida diaria de nuestros equipos se reduce en ocasiones a la atención de un despacho, desde donde se está más a la expectativa que a la ofensiva, resintiéndose seriamente toda la tarea de la animación de la pastoral social.

Merece especial atención en este aspecto la *formación del voluntariado*. Está extendiéndose en muchas Cáritas la preocupación por esta tarea, pero todavía nos falta mucho. Habría que invertir mucho más en la preparación motivacional y técnica de nuestros voluntarios. La programación y revisión de nuestras acciones, la participación en todos los procesos que realizamos, la implicación en la mística de Cáritas, son otros tantos aspectos que nos podrían servir como plataformas de integración.

En este capítulo de los agentes tenemos otro problema que, a veces, origina tensiones: la relación voluntarios/retribuidos en los trabajos de Cáritas. Hay Cáritas que se precian de trabajar sólo con voluntarios, pretextando que el dinero de los pobres no debe destinarse a pagar salarios; hay otras Cáritas que, habiendo adquirido un cierto grado de tecnicidad en sus servicios sociales, sienten la necesidad de especialistas en diferentes materias y consideran como buena inversión en favor de los pobres el dinero em-

pleado en este sentido. El voluntariado es acogido para ser integrado en acciones planificadas y dirigidas por personal técnico.

En cualquier caso, habría que tener en cuenta:

- Evitar el simple diletantismo.
- Evitar la profesionalización.
- Cumplir con los deberes de justicia en lo que a salarios, retribuciones, beneficios sociales, se refiere.

### **3.2. Nuestras estructuras**

Excepciones aparte, y pese al esfuerzo generoso de todos, la estructura de nuestras Cáritas en sus diferentes niveles es una estructura débil. Los órganos de representación: Consejo y Asamblea diocesanos, así como la Comisión Permanente, tienen un funcionamiento más formal que real.

No es infrecuente que las Asambleas sean muchas veces más un tipo de seminario o jornada de reflexión, que una auténtica reunión de programación, revisión de líneas programáticas, de participación real de las bases.

Los Consejos, cuando existen, se reducen también muchas veces a ser una reunión para estudio de casos, no teniendo una dinámica de pastoral social desde la que analizar las acciones, mantener las prioridades, organizar la animación permanente de las Cáritas parroquiales, etc.

Los equipos de Cáritas realizan una labor meritoria, pero contando muchas veces con graves dificultades. Ya hemos reseñado la de personal. Se trata a veces de equipos muy reducidos. En muchas parroquias, y en alguna diocesana, todo gira alrededor de una sola persona.

Como regla general, y a pesar de los avances, se puede decir que la estructura de Cáritas aparece en nuestras Diócesis como una estructura muy aislada del resto de las es-

estructuras pastorales. Casi como un feudo. Muchas veces, ni interpelamos ni nos dejamos interpelar en el conjunto de la vida de nuestras Iglesias. La pastoral diocesana acontece «etsi Cáritas non daretur».

La estructura es siempre un medio al servicio de la propia identidad y misión. La pregunta se impone: ¿revelan las estructuras de nuestras Cáritas la tarea de la animación y la coordinación de la pastoral social en nuestras diócesis, o reflejan más bien las necesidades de una institución de beneficencia?

### 3.3. Nuestras acciones

Tanto la Iglesia como la sociedad españolas tienen una deuda de agradecimiento a la tarea paciente, muchas veces escondida y sin alardes, de las Cáritas tanto a nivel diocesano como parroquial.

Es prácticamente incalculable el esfuerzo diario por responder a tantas necesidades como se nos presentan.

Pero también en este campo me parece que necesitamos revisarnos.

#### 3.3.1. *El entronque de nuestras acciones en la tarea de animación*

Las acciones en Cáritas habría que medirlas no por su cantidad, sino por su calidad. Somos conscientes de no poder solucionar todos los problemas. Ni nos toca a nosotros. ¿Nos debemos entonces reducir a una concientización? ¿Puede darse una animación efectiva de la comunidad y de los destinatarios de nuestras acciones en ella sin ningún tipo de realizaciones concretas?

Deberíamos tender a lo que se puede llamar «acciones significativas», cuyas características podríamos enunciar así:

— Acciones concretas dentro de un proyecto global de transformación de la sociedad que hemos de tener y asumir a la luz del Evangelio y de la dimensión social de la fe. Hay siempre que preguntarse: ¿está ayudando o no, esta acción que emprendemos a la transformación global?

— En una acción significativa, los destinatarios son agentes y no objeto. Desde el momento mismo del planteamiento de la acción. No habría que emprender ninguna acción sin que su necesidad haya sido detectada por las bases y sin que en su seguimiento y evaluación participen los destinatarios de la misma.

¿No sería éste el camino obligado de la tan deseada participación de las bases populares en nuestras estructuras?

### 3.3.2. *Programación vs. dispersión*

Nuestra alergia a la programación revela muchas veces la comodidad de las acciones puntuales y dispersas. Cuando un caso se repite con un significativo grado de frecuencia está exigiendo una respuesta programada más allá de la asistencia inmediata.

### 3.3.3. *Tecnicidad vs. improvisación*

Es otro caballo de batalla, provocador también de no pocas tensiones en la Confederación. Es claro que para que una acción sea significativa, es preciso que sea una acción técnicamente bien realizada; de lo contrario, sufre la misma animación que nos proponemos alcanzar. Pero no hay tecnicidad sin técnicos (no se trata de una ciencia infusa), y no hay técnicos sin costos.

¿Cuál es el papel del técnico en Cáritas? ¿Cómo aunar técnica y animación? ¿Cómo estimular la comprensión de lo técnico como servicio real a la causa de los pobres? Son interrogantes que habría que dilucidar.

### 3.3.4. *Primacía de lo promocional*

El difícil despegue de nuestras actividades asistenciales está revelando un problema de acción, que dura años, y que será preciso resolver alguna vez. No se trata de oponer lo asistencial y lo promocional, sino de ponerse en un proceso de acción donde lo asistencial (muchas veces necesario) no bloquee el paso a la promoción de personas y grupos.

¿Se trata en este campo solamente de falta de recursos, o incide también en la persistencia del problema una determinada filosofía de nuestra acción?

### 3.3.5. *Dimensión educativa*

Nuestras acciones deben crear conciencia y esperanza, en el sentido de:

- Conducir a una clarividente percepción de las causas de la pobreza.
- Cambiar la resignación fatalista por la esperanza fundada de algo distinto.
- Crear valores nuevos, fundados en la solidaridad.

Sólo asegurando esta dimensión, la acción se puede insertar en el proceso de animación como reflexión-acción.

Por poner sólo un ejemplo, dada su multiplicidad, ¿cómo andan nuestras acciones en cooperativas en este campo? ¿Cómo están los centros de acogida de transeúntes?, etc.

### 3.3.6. *¿Hacer o hacer hacer?*

Este es otro punto importante en relación con la animación. ¿Lo tiene que hacer todo Cáritas? ¿No corremos el peligro de convertirnos en una agencia de ayuda?

¿No podríamos imaginar una Cáritas como foro de animación, coordinación, impulso, evaluación de estas acciones significativas, realizadas por tantos grupos eclesiales como están sintiendo su vocación de servicio a los más pobres?

¿Son nuestras Cáritas suficientemente abiertas en este sentido, o sienten los celos de la competencia? Si hemos de responder a nuestra vocación de animación y coordinación, se nos puede exigir una afirmación práctica de los límites máximos eclesiales en los que legítimamente puede desenvolverse la acción social. Yo diría más: deberíamos animar y apoyar aquellos proyectos en los que todo este dinamismo de transformación social está más presente, por la necesidad que tenemos de equilibrar una acción que ha sido muchas veces generosa pero poco «agresiva» y poco adecuada.

### 3.3.7. *Eclesialidad-creatividad*

Nota distintiva de nuestras Cáritas es su eclesialidad. Como órganos de la Pastoral social de la Diócesis es ésta una nota irrenunciable por la que la acción resultante no es simple acción social sino pastoral social. Pero, ¿por qué muchas veces esta eclesialidad se convierte en freno de la creatividad? Ciertamente, no es a causa de la elaboración teórica de principios de pastoral social por parte de nuestra Iglesia. La exigencia de cambios profundos que esos documentos detectan para la creación de una sociedad más justa dan un amplio margen a la creatividad en el campo de la acción. El hecho de no reconocernos después en la práctica exigida por esa teoría, puede delatar un cierto miedo al necesario conflicto que el engendramiento de una sociedad nueva supone.

Es aquí obligada una referencia a la misión del laico en nuestras Cáritas. La insistencia en la eclesialidad y en-

tronque en la pastoral social, no deben suponer una clericalización de nuestras Cáritas. Sin embargo, se dan, a veces, tendencias en ese sentido; debidas, quizá, más a la poca traducción práctica que en nuestras comunidades tiene la eclesiología del Vaticano II, como comunión y participación, que al excesivo deseo de protagonismo que, a veces, se nos achaca a los curas.

### 3.3.8. *Nacionalismo-universalismo*

Centrados en los graves problemas sociales que acosan a nuestro país, sentimos cierto bloqueo a la ayuda al Tercer Mundo. No en el caso de las grandes emergencias, en las que nuestras Cáritas demuestran gran generosidad, pero sí en lo que a ayuda de rehabilitación y desarrollo se refiere.

Es cierto que la Iglesia española tiene un organismo especial para este tipo de ayuda. Pero hay ciertos aspectos que nos ponen ante serias contradicciones:

- Somos parte de una Confederación Internacional de Cáritas en la que la ayuda al Tercer Mundo hace mucho tiempo que superó el nivel de la sola emergencia.

- Técnicamente, hoy, ningún organismo de ayuda concibe la ayuda de emergencia fuera de un proceso que lleva a los damnificados a su propio desarrollo.

- Nuestra incorporación al Mercado Común nos plantea nuevas exigencias y posibilidades en este campo.

¿Sería mucho esforzarnos en la colaboración, casi simbólica, del 1 % de nuestros presupuestos?

### 3.3.9. *La imagen de Cáritas*

Hacer compatibles dos recomendaciones evangélicas: «Que no se entere vuestra mano derecha de lo que hace

vuestra izquierda» y «que vean vuestras buenas obras para que glorifiquen a vuestro Padre del cielo», nos impone buscar un buen equilibrio entre la discrección y la información, entre la presencia callada y sencilla y la presencia pública y notoria.

En este campo creo que se debería insistir en la fuerza de creación de imagen que tienen las que hemos llamado «acciones significativas». Dan fuerza a la denuncia y credibilidad a los planteamientos. Atraen la atención a soluciones alternativas y ponen a Cáritas en línea transformadora.

En este mismo nivel habría que tratar el problema de las investigaciones, publicaciones y propaganda, tanto a nivel de los Servicios Centrales como de las Diocesanas. El sacrificio económico que revelan los alarmantes números rojos de nuestro presupuesto no se justifica si no es desde esta perspectiva (aunque debemos buscar los mecanismos necesarios para solucionar este problema).

El servicio de creación de imagen que se pudiera crear, tanto en la Iglesia como en la sociedad, desde los Servicios Centrales se ve, a veces, mermado por la falta de información desde las Diocesanas. Hicimos un pequeño esfuerzo este año con el «Números con rostro». Aquellos 3.000 millones de pesetas empleados por las Cáritas en sus actividades en un año eran ya significativos, aunque ciertamente revelan la realidad sólo en parte. Aquí se inserta también el problema de la Memoria: ¿cómo hacerla para que resulte fiel, ágil, informativa y formativa? ¿No merecería la pena dedicar con exclusividad a alguien de los Servicios Centrales para que adquiramos el mecanismo adaptado? Dígase lo mismo acerca del flujo constante y utilización de publicaciones, actividades, problemas, etc., que constantemente deberían estar enviándonos las Cáritas Diocesanas.

## **LAS ESTRUCTURAS DE LA CONFEDERACION**

El ser Confederación es un hecho no sólo estratégico, sino signo de comunión. Hacia ella deben tender todos nuestros esfuerzos.

Pero la Confederación exige estructuras y las estructuras hay que revisarlas desde las finalidades.

### **4.1. La Asamblea**

Desde muchos ángulos se oyen quejas acerca del funcionamiento práctico de nuestra Asamblea. Acontecimiento importante para tomar el pulso a la Confederación, para programar las líneas de acción, para evaluar, para corregir direcciones y líneas, parece haberse convertido más en una especie de Seminario de iniciación.

Se impone una revisión a fondo que incluya también su periodicidad. ¿Podemos ponernos seriamente en estado de Asamblea cada año? ¿Cómo hacer un seguimiento de compromisos en tan corto período? ¿Cómo conseguir que la Asamblea sea realmente influyente en la vida de las Cáritas? ¿Cómo hacer para que la Asamblea vaya marcando unas líneas comunes de acción dentro de la necesaria diversidad?

### **4.2. El Consejo y la Permanente**

Son las instituciones que aseguran la representatividad y el cumplimiento de nuestros compromisos asamblearios. Pero aquí «el pez se muerde la cola»: un determinado tipo

de Asamblea genera una determinada actividad de Consejos y Permanentes, centradas mucho más en la información que en la verdadera dirección de la Confederación.

No es temerario hablar de una cierta rutina y de una excesiva multiplicidad de cortas reuniones. ¿No merecería la pena revisar contenidos y periodicidad de las mismas? Quizá menos reuniones y más extensas nos podrían dar más profundidad y aligerar los gastos económicos que suponen. Ligado al trabajo del Consejo está la tarea de las Comisiones:

Son concebidas como dinamizadoras del trabajo de la Confederación. Por razones de ahorro, son fundamentalmente los miembros del Consejo los que forman parte de estas Comisiones. En otros casos, como en Propaganda, se siguió el criterio de la representatividad regional. Pero, ¿no sería necesario distinguir entre Comisiones que aseguran la política de acción y comisiones que exigen capacidad técnica? ¿No deberíamos pensar para algunas cuestiones más en grupos de trabajo que en Comisiones representativas?

Hay Comisiones como la de Ayuda Internacional, cuya operatividad recae en los Servicios Centrales, que exige una atención diaria a cuestiones que no pueden esperar a la reunión de la Comisión, ¿no habría que darle una configuración diferente?

Se plantea en este contexto la relación Comisiones-Servicios Centrales. De suyo, las Comisiones deberían ser técnicas, pero por su configuración se convierten, a veces, en políticas, por lo que repiten tareas que son propias del Consejo, con lo que se retrasa muchas veces el trabajo técnico.

### 4.3. Los Servicios Centrales

Se trata de la institución más permanente, más visible, más grande, y, por tanto, más costosa de la Confederación. Es, sin embargo, a través de ella como se realiza una parte importante de la comunicación de bienes entre las Cáritas en forma de prestación de servicios, normalmente necesarios y pedidos por las Cáritas más débiles desde el punto de vista económico. Este servicio a la Confederación, expresión del interés recíproco de unas Cáritas Diocesanas por otras, es una de las principales justificaciones de la existencia de unos Servicios Centrales.

La relación de los Servicios Centrales con las Diocesanas se establece normalmente a través del ofrecimiento de programas y de la ayuda técnica a su seguimiento y evaluación. De ahí el peso de los técnicos en los Servicios Centrales. La realidad nos habla de gran utilidad de estos servicios y de aspectos que habría que renovar.

La relación «técnico-programa» es, a veces, excesivamente fuerte, por lo que se corre el peligro de un aislamiento en el trabajo y se resiente la tarea de equipo.

El funcionamiento a través de programas, al tiempo que da realismo y concreción a las acciones, tiene el riesgo de mermar en el técnico la tarea de animación de las Cáritas. Un grupo de los Servicios Centrales, técnico por profesión, pero identificado con la mística de Cáritas, debería convertirse en un auténtico equipo de animación. Nos ha de llevar esto a cambios importantes en nuestro estilo de trabajo. Yo espero que con ese nuevo estilo podamos salir al paso de la cierta desconexión que a veces se detecta entre los Servicios Centrales y las diócesis.

Los Servicios Centrales cumplen también la importante función de analizar, estudiar y publicar los que son los grandes problemas de la sociedad española. Me parece que se trata de una necesaria referencia para que nuestro trabajo de cada día no pierda la visión de conjunto y para

que la denuncia de los problemas se haga con el suficiente conocimiento de causa. Una cosa nos preocupa, sin embargo, en este aspecto: la distinta acogida que estos trabajos tienen en los grupos sociales fuera de Cáritas y en las Cáritas mismas. Estas, muchas veces, ni los estudian, ni los utilizan, ni los difunden. ¿Hay que resignarse, entonces, a hacer un trabajo útil a la sociedad, en nombre de Cáritas? ¿Habría que cambiar la metodología, sobre todo en la primera parte de investigación, de modo que en ella pudieran implicarse más las Cáritas y resultara ya para ellas una actividad más comprometida? ¿Se podrían hacer después de cada estudio importante unos instrumentos de más fácil manejo que pudieran ser utilizados por las Cáritas en su tarea de formación?

Nos va ocupando cada vez más tiempo, con la angustia a veces de no poder atender a todo, la cuestión de la representación de nuestra Confederación tanto a nivel nacional como internacional. A nivel nacional se han multiplicado las plataformas que reclaman nuestra presencia: la Coordinadora de Organizaciones No Gubernamentales, la de Formación del Voluntariado, el Comité Gubernamental de Ayuda de Emergencia; además de las instituciones de las que formamos parte. Pero la novedad mayor es a nivel internacional. La entrada en el Mercado Común nos ha puesto automáticamente en el ámbito de la relación de las ONGs con las instancias de Bruselas. En este sentido, no hay mes que no seamos convocados, desde los distintos departamentos, a algún tipo de reunión. En este caso, no se trata de cuestión económica, porque la CEE es la que paga, pero sí que nos crea problemas de tiempo: no estábamos estructural y personalmente preparados para tanto viaje. Por otra parte, es una llamada que no debemos desoír. Hay que añadir a esto la cantidad de conferencias, seminarios, simposios, que organizaciones internacionales están organizando en España, a las que C.I. es regularmente invitada. Es uso de C.I. delegar su representación en la

Organización Miembro en la que tiene lugar el acontecimiento. Nosotros, por nuestra parte, solemos encargar esa representación a la Cáritas Diocesana respectiva.

No es ajeno a esta situación un punto de la marcha de nuestro Secretariado: nos ha llegado esta internacionalización, que supone una auténtica confusión de lenguas, sin estructuras bilingües, o trilingües, en nuestro Secretariado. A veces nos encontramos muy entorpecidos a la hora de recibir delegaciones de otros países, escribir cartas, redactar documentación en otras lenguas.

Estamos intentando una reorganización del trabajo para hacerlo más racional y eficaz. La automatización que vamos introduciendo nos va a ser de gran ayuda. Al final de este estudio estaremos en mejor disposición para juzgar acerca de la adecuación «personal-tareas».

La hipoteca que tiene nuestro dinero, por ser dinero de los pobres, nos exige un gran realismo para que no sea malgastado, y al mismo tiempo un gran compromiso para que su rendimiento sea lo más eficaz posible en favor de la causa de los pobres. En este sentido, la Comisión de finanzas hizo una llamada de austeridad a todos los que personal e institucionalmente utilizamos dinero de Cáritas; austeridad que viene exigida no sólo por razones presupuestarias, sino por el estilo sencillo y austero que debemos dar a nuestra vida, como trabajadores en Cáritas, y a nuestra Institución.

#### **4.4. Las Regionales**

Creadas para ser una posibilidad de acción conjunta en determinadas áreas geográficas del Estado, tenemos que confesar que, por regla general, no han encontrado aún su camino. Y no sólo en los aspectos legales que ahora nos preocupan más por las consecuencias de la descentralización de la Administración, sino en lo que está en el

centro mismo de su constitución: dar respuestas conjuntas y planificadas a problemas comunes.

Añádase a esto la, yo creo, necesaria acomodación de las Regiones a la realidad autonómica, si queremos evitar ciertos desfases, y la mirada que, por otro lado, debemos echar a la actuación de la Conferencia Episcopal Española en este sentido.

## 5

### **LA ESPIRITUALIDAD Y MÍSTICA DE NUESTRO TRABAJO**

Quisiera terminar este «informe especial» con una llamada a nuestra espiritualidad y mística. No estamos ejerciendo una profesión, sino realizando una misión. A veces, la necesidad de tecnificar instrumentos y acciones, de dar respuestas socialmente adecuadas, nos puede hacer perder nuestras raíces.

Y, sin embargo, la espiritualidad y mística de Cáritas es nuestro más importante marco de acción, porque ella:

- Nos empuja a la necesidad de transformaciones profundas, si es que llevamos hasta el fondo la conversión al amor del prójimo.

- Nos pone en actitud de leer la llamada de Dios que nos llega desde los más pobres.

- Nos impulsa a compartir con los pobres desde su propia situación un camino real de salvación.

- Nos exige un estilo de vida que dé credibilidad a nuestra pretensión de trabajar con los pobres y desde los pobres.

- Abre nuestro corazón a los signos de los tiempos en los que poder descubrir las indicaciones liberadoras que el Espíritu de Jesús va sembrando en nuestro mundo.

Quiero terminar con una confesión y un deseo: la confesión es la de haber presentado sólo los puntos que me parecen más débiles. «Mea culpa».

El deseo es que nuestras Cáritas tomen con seriedad el importante momento en que nos encontramos, tanto desde el punto social como eclesial, de cara al restablecimiento de una funcionalidad en nuestra pastoral, que es mucho más exigente cuanto más amplios son los propósitos de compromiso social de nuestras Iglesias diocesanas. Estoy convencido de que la Cáritas que no se replantee su funcionalidad desde esta amplia perspectiva, está condenada a quedarse en mera institución de beneficencia, sin una auténtica incidencia transformadora y liberadora de las esclavitudes sociales que pesan sobre nuestro pueblo.

## ¿CARITAS O PASTORAL SOCIAL?

---

FELIPE DUQUE

Con el propósito de «*animar el debate*» sobre la Pastoral Social y Cáritas, ofrecemos a continuación algunas reflexiones sobre tan interesante y sugestivo tema.

### **1. En primer lugar, sobre el título de estos comentarios**

En modo alguno pretendo dejar sentado taxativamente que el debate haya de ser planteado necesariamente en estos términos autoexcluyentes. La pregunta apunta hacia algo que subyace en una formulación de este género.

En efecto: es un hecho comprobado que la introducción a la categoría teológico-pastoral que denominamos «Pastoral Social» en la reflexión de Cáritas como horizonte para su «renovación y adaptación a los signos de los tiempos», en ocasiones se ha llevado a cabo en medio de una dialéctica prácticamente excluyente.

No es el momento de hacer «una historia teológica y pastoral» de Cáritas. Baste aludir al proceso de «reconver-

sión» llevado a cabo en América Latina, especialmente a partir del X Congreso Latino-Americano de Cáritas para detectar, como allí ocurrió, algo de esto. Si bien el proyecto se abrió camino a modo de «aires nuevos» en Cáritas, lo cierto es que no fue sin dificultades y que no todas las Cáritas Nacionales Latino-Americanas lo han llevado a cabo. Realidad ésta que se pudo comprobar también en el XI Congreso celebrado en Santo Domingo, en septiembre de 1986.

La XI Asamblea de Caritas Internationalis (1984) asumió esta nueva orientación al proponer como tema de la misma «La Pastoral Social y Cáritas». Es normal que en encuentros de este tipo no se logre un debate en profundidad sobre los temas de fondo. Aunque el ambiente general fue de aceptación en cuanto a situar a Cáritas en el horizonte de la Pastoral Social, en «los círculos menores» apreciaron las dificultades de un planteamiento quizás excesivamente sesgado.

En Cáritas Española se ha abierto una etapa de «renovación» desde la perspectiva de la Pastoral Social. El informe del Secretario General que publicamos en este número de la revista ha sido la rampa de lanzamiento.

Puede decirse que el intento en sus líneas básicas ha sido bien acogido. No obstante, de algún modo puede dar pie a un enfoque ambiguo. Este aspecto es el que me ha sugerido algunas reflexiones, que considero útiles para un «debate y diálogo abierto».

## **2. Sobre el problema. «Debate abierto»**

La discusión no es de corte meramente escolástico o académico. Ya es un tópico afirmar que «toda praxis supone una buena teoría». La cuestión del «sentido» de los problemas es fundamental. De esta forma «sabremos a qué atenernos» y descubriremos el «norte» que nos guía y

conduce «al hacer camino al andar». Por otra parte, en un tiempo como el nuestro, en el que «los valores» o están olvidados, o de manera simplista se reducen a «ideologías», cuando no «metafísica trasnochada», bueno es que elevemos el discurso teológico y pastoral sobre Cáritas a estos niveles, con el fin de recuperar el vigor creador de las ideas eje que, en el fondo, mueven los acontecimientos humanos.

Abordar esta cuestión equivale a poner sobre el tapete la identidad de Cáritas. El «debate abierto» que hoy comenzamos puede contribuir a perfilar su naturaleza en la Iglesia.

La primera pregunta podría ser ésta: *¿se realiza y agota en la identidad de Cáritas toda la comprensión y ámbito de la Pastoral Social?*

Al menos es posible poner en duda una respuesta afirmativa en toda su amplitud.

Para fundamentar esta duda, es preciso hacer otra pregunta: *¿qué es y qué ámbito abarca la Pastoral Social?*

Cometido difícil «definir» la naturaleza de la Pastoral Social. Los pastoralistas más bien centran sus reflexiones sobre la pastoral en general y lo que pudiéramos llamar «pastorales regionales» o por sectores. No suelen adentrarse directamente en la categoría «Pastoral Social».

Una de las conclusiones del XI Congreso Latino Americano de Cáritas la describe como *«la dimensión esencial de la evangelización, que ilumina la actividad humana y social, y anima a la comunidad eclesial y, desde ésta, a la comunidad humana»* (Cfr. Memorias del XI Congreso Latino Americano de Cáritas. SELAC, Ediciones CEPS-Cáritas México, México, 1986, págs. 240-2-3).

Tal vez esta aproximación a la identidad de la Pastoral no sea más que eso, una aproximación. Sin embargo, creemos que contiene los elementos básicos de la misma.

La evangelización es el eje en el que se asienta y del que dimana la Pastoral Social. Su objetivo apunta hacia

la iluminación de la actividad humana, mediante la animación de la comunidad eclesial, no replegada sobre sí misma, sino —como Sacramento de Salvación que es— en orden a la animación y transformación de la comunidad humana y su dinamismo social en el marco de los valores del Reino de Dios.

Si esto es así, nos preguntamos de nuevo: ¿la Diaconía de la Caridad (Cáritas) *agota en sí misma la comprensión* de la Pastoral Social? Parece difícil responder afirmativamente a este interrogante. De todos modos, el tema está abierto.

No obstante, parecen oportunas algunas precisiones. Por ejemplo: es verdad que la misión y tarea de Cáritas atañe a todo el pueblo de Dios, a toda la Comunidad Cristiana. Es la organización oficial de la Iglesia para la acción socio-caritativa, tal como dicen sus Estatutos aprobados por la Conferencia Episcopal. Ahora bien, no se debería olvidar que Cáritas es un «modelo» de la caridad organizada en la Iglesia relativamente reciente. A lo largo de la historia se han dado otros «modelos de organización» de la Diaconía de la Caridad. Quiere decir que no arranca, *como tal modelo*, necesariamente y con la pretensión de verificar en exclusiva todas las virtualidades de la Pastoral Social. Esta, si nos atenemos a la descripción latinoamericana, es propia de toda tarea evangelizadora en su vertiente de iluminación de la actividad humana y su tejido social, por una parte, y de animación, por otra, de la comunidad eclesial y su acción pastoral en sus tres articulaciones fundamentales: Palabra-Culto-Testimonio, a fin de que lleve a cabo la misión de transformar toda actividad humana y social. En último término, la Pastoral Social, en su esencia, ¿no es el desarrollo y puesta en práctica de la dimensión social de la fe y la evangelización?

En esta línea de pensamiento, parece evidente que se puede y debe hablar de una Pastoral Social de la Palabra

o, si se quiere, de la catequesis en todas sus dimensiones, de una pastoral social de la Liturgia y, por supuesto, del Testimonio.

### 3. «Desde la praxis»

Retomando el problema desde la «praxis» de la acción pastoral y, más en concreto desde la Pastoral Social, aparecen nuevos interrogantes. De hecho, en la práctica pastoral, es obvio que en la Iglesia existen distintos y plurales «modelos» de Pastoral Social. Por ejemplo, familiar, empresarial, obrero, de las comunicaciones sociales y, desde luego, de la pobreza y la marginación social, etc.

Esta realidad tal vez esté indicando que el problema no es precisamente a nivel teórico como debe plantearse. Es difícil que la reflexión sea «neutra». ¿No late en el proyecto de reconversión de Cáritas desde la Pastoral Social un problema real como es la tendencia de no pocas Cáritas a anclarse en un «*mero asistencialismo*»? ¿No es oportuno y necesario recurrir a nuevos horizontes para sacarles de esta situación? Parece obvio. Y, desde luego, la Pastoral Social tiene riquezas para actuar como palanca transformadora hacia unas Cáritas más proféticas y, por tanto, transformadoras de una realidad social que produce pobreza y marginación injustas. No es extraño que al «dar un giro» de orientación se dé pie a exclusivismos, que con el tiempo se irán purificando y situando a cada servicio en el lugar y modo conveniente en una planificación de la Pastoral en la comunidad cristiana. El intento, no logrado aún, de realizar una «pastoral de conjunto», ha sido y es todavía un esfuerzo en esta dirección.

Más en concreto, creemos que es un problema de adecuada ordenación de la Pastoral en las Iglesias locales. Por ejemplo, pueden darse —y de hecho se dan— diócesis en las cuales la prudencia pastoral aconseja no multiplicar

los organismos de la Pastoral Social. Cáritas, bien organizada y con mirada amplia, cubre el ámbito de cuanto es necesario en esa diócesis para hacer una auténtica y viva Pastoral Social. Es aplicable a diócesis pequeñas.

En otras diócesis, la complejidad de los problemas sociales requiere la puesta en marcha de nuevos organismos de Pastoral Social. Citemos Justicia y Paz, Manos Unidas, en el caso de España.

Es cierto que esto puede crear problemas, y de hecho los crea, en cuanto a eficacia y buena armonía en la acción pastoral. El Concilio ya tuvo en cuenta este riesgo en general, cuando urge a los obispos que fomenten «una estrecha coordinación de todas las obras y empresas apostólicas, que depende sobre todo de una disposición sobrenatural, enraizada en la caridad» (Sobre el Ministerio Pastoral de los Obispos, n.º 35, 5).

Tengamos en cuenta que la acción pastoral, partiendo de las grandes coordinadas de la Evangelización, es en buena parte una «estrategia», impregnada de esencias evangélicas, para hacer llegar a los hombres y a la sociedad el mensaje salvífico del Reino de Dios (Cfr. «*Evangelii Nuntiandi*»). Dependerá de las necesidades pastorales el enfoque global y particular de la Pastoral Social y el lugar de Cáritas en la misma.

#### **4. «Esta es la cuestión»**

Todo lo expuesto, ¿significa minusvalorar a Cáritas? De ningún modo.

Toda la acción de Cáritas es Pastoral Social. ¿Toda la acción propia y peculiar de la Pastoral Social se agota en la acción de Cáritas? Esta es la cuestión. No está claro que la segunda pregunta deba ser contestada afirmativamente.

Pero ello no pone en cuestión su carácter de organismo oficial de la Iglesia, para la acción socio-caritativa. Mi pensamiento lo he expuesto en CORINTIOS XIII, n.º 33: «Manual teológico de Cáritas» (Cfr. *El ministerio de la Caridad y la Pastoral Diocesana*).

De todos modos, de nuevo repito que he intentado poner sobre la mesa «un debate».

Confío en que nuestros lectores aporten otras reflexiones, que se harán públicas en esta sección.



documentación



## **UN PROYECTO DE PASTORAL DE LA CARIDAD EN LA IGLESIA ESPAÑOLA**

---

Parece adecuado publicar en nuestra revista el «Proyecto de Pastoral de la Caridad en la Iglesia Española», promovido por la Conferencia Episcopal Española y encomendado a la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

Creemos que sintoniza perfectamente con la Pastoral Social en general, y en concreto con el espíritu de este número de CORINTIOS XIII, sobre «La Pastoral Social y Cáritas».

### **Origen del proyecto**

Desde hace años, Cáritas Española había pedido a la Comisión Episcopal de Pastoral Social que la Conferencia Episcopal tratase expresamente en una de sus sesiones plenarias el tema de Cáritas.

Después de reflexionar con todo interés sobre esta petición, la CEPS estimó oportuno y conveniente para animar la Pastoral de la Caridad en todas las Iglesias locales, no sólo aprobar la propuesta, sino alargar su tratamiento al problema de la Iglesia y los pobres en la Iglesia de España.

Si durante estos últimos tiempos se ha insistido en la Conferencia Episcopal en los temas de catequesis, de liturgia e internos de la vida de la Iglesia, parecía que había llegado el momento de poner el acento en la caridad cristiana y sus exigencias en nuestro tiempo.

### **Planteamiento**

Desde el primer momento se vio la necesidad de plantear el tema con «realismo». Se dan algunos hechos en la Iglesia española que no conviene olvidar a la hora de lanzar desde la Conferencia Episcopal y sus Comisiones, un proyecto pastoral de tal calibre como el que presentamos.

Efectivamente: asistimos a un fenómeno extraño entre nosotros. En los últimos tiempos la Conferencia ha hecho públicos documentos importantes. A pesar de su densidad y oportunidad en razón de los problemas abordados en los mismos, el hecho lamentable es que su mensaje ha llegado escasamente a las comunidades cristianas y a la opinión pública en general. ¿Qué ha sido de textos tan valiosos como «Testigos del Dios vivo», «Constructores de la paz» y «Los católicos en la vida pública»?

La Conferencia Episcopal de alguna manera hizo suyo el Congreso sobre Evangelización y Hombre de Hoy. Fue un momento intenso de la vida de la Iglesia. También podemos preguntarnos en qué medida ha penetrado su espíritu e iniciativas en nuestra Iglesia.

Tal vez otro síntoma más serio sea «el recelo» que se observa, aun entre nuestros cristianos, hacia todo lo que viene impulsado y propuesto por lo que hoy se dice «la cúpula» de la Iglesia española.

Sin entrar ahora a averiguar las causas de estos «hechos», la Comisión Episcopal ha tenido en cuenta esta situación y ha procurado hacer un planteamiento del Proyecto, partiendo de la necesidad de elaborarlo *con la participación en estrecho diálogo y colaboración, como signo de la comunión eclesial*, de las Instituciones y movimientos eclesiales consagrados al servicio de los pobres y la Comisión Episcopal.

Fruto de numerosos encuentros en esta dirección ha sido el proyecto que hoy ofrecemos a los lectores de CO-RINTIOS XIII.

### Tratamiento

Se pretende poner en práctica una metodología ascendente e integradora. Es decir, «tomar el pulso» a la conciencia eclesial sobre la Iglesia y los pobres en nuestras diócesis y comunidades cristianas, iluminarlo a la luz del Mensaje del Evangelio, del Magisterio de la Iglesia y los «signos de los tiempos», y tratar de poner en marcha unos mecanismos orientados a hacer llegar el mensaje del proyecto a las comunidades cristianas, con el fin de que, de la manera y tiempos que estimen oportunos, les sirva de estímulo y aliento para promover la Pastoral de la Caridad en nuestras diócesis.

No se trata, en modo alguno, de «organizar desde la cúpula» la pastoral de las Iglesias locales. Esto es propio de ellas. Más bien se quiere prestar un servicio conjunto que, atento a la realidad de las diócesis, les proporcione horizontes compartidos para lograr un mejor servicio a los pobres.

## Etapas

Como se indica en el proyecto, son tres:

- Comisión Mixta de la Caridad.
- Plenaria de la Conferencia Episcopal sobre la Iglesia y los pobres.
- Encuentro Nacional de Pastoral de la Caridad.

La constitución de la Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad ha tratado de lograr «*una experiencia de comunión eclesial*» entre la Comisión Episcopal y las instituciones o servicios dedicados a los pobres. Sería deseable que, a nivel de las diócesis, también se lograra, o mejor, se promocionara aún más, pues ya es una realidad en algunas de ellas, una experiencia similar. Sería el modo de hacer realidad en la unidad pastoral fundamental, que es la Iglesia local, el proceso participativo e integrador que intenta poner en funcionamiento el proyecto.

La Plenaria de la Conferencia Episcopal sobre la Iglesia y los pobres (2.<sup>a</sup> etapa) será un nuevo paso privilegiado de esa *experiencia de comunión eclesial, que recorre todo el proyecto*, en el que nuestros obispos, con afecto colegial, discernirán, iluminados por el Espíritu del Señor, cuanto sea más conveniente para nuestra Iglesia en el mundo de hoy en relación con los pobres.

Posteriormente (3.<sup>a</sup> etapa) se celebrará un Encuentro Nacional de Pastoral de la Caridad, como cauce para hacer llegar a la comunidad cristiana los frutos de las etapas del proyecto.

## La consulta a las instituciones

Como medio eficaz para «tomar el pulso» a las realidades de los pobres y a la conciencia eclesial sobre sus responsabilidades de cara al mundo de la pobreza y margina-

ción social, se lanza una consulta amplia, que será el punto de partida de la reflexión y discernimiento que conlleva el proyecto.

Es de esperar que tenga una acogida lo suficientemente significativa como para disponer de materiales que moralmente expresen la realidad que nos rodea y sus interpelaciones.

### **A la espera confiada**

La Comisión Episcopal de Pastoral Social, juntamente con las Comisiones Episcopales implicadas en el Proyecto y la Comisión Mixta de la Pastoral de la Caridad, han puesto grandes esperanzas en esta iniciativa.

Es una oportunidad «profética» para toda la Iglesia de España.

LA REDACCION



## **Plan de Acción Pastoral de la Conferencia para el trienio 1987-1990**

---

### **«ANUNCIAR A JESUCRISTO EN NUESTRO MUNDO CON OBRAS Y PALABRAS»**

COMISION EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL

#### **OBJETIVO CUARTO DEL PLAN PASTORAL**

##### **Evangelizar a los pobres, con los pobres y desde los pobres**

«En un esfuerzo evangelizador es indispensable dar testimonio visible de lo que se anuncia mediante la práctica de la caridad fraterna con los pobres y necesitados de las mil maneras posibles y necesarias en una sociedad compleja y complicada como la nuestra. La diacónía y la multiplicación de los signos es parte esencial del proceso evangelizador como visibilidad, garantía y fuerza convincente de lo que se vive y se anuncia. Este objetivo está también requerido como respuesta al descrédito en que se pone a la Iglesia y la vida cristiana como algo inoperante e indiferente para la vida real de los hombres, manifestado en el deseo de privatizar la Iglesia, por considerarla una institución socialmente inútil. Este objetivo está exigido por las necesidades de nuestros hermanos más pobres, que merecen un mejor servicio de fraternidad por parte de la Iglesia, un apoyo en la promoción de la justicia, en la asistencia y en el afecto de la caridad» (Plan de Acción Pastoral de la Conferencia Episcopal, n.º 38).

## ACCIONES DE LA CONFERENCIA PARA LLEVAR A CABO EL OBJETIVO CUARTO

**Acción primera.**—Asamblea Plenaria dedicada monográficamente al tema de la caridad en la vida de la Iglesia, considerada en sus aspectos espirituales, pastorales y organizativos. Atención permanente a las exigencias de la justicia en relación con las situaciones sociales y económicas de nuestra sociedad.

RESPONSABLE.—C. E. Pastoral Social.

**Acción segunda.**—Estudio y promoción de la presencia de la Iglesia en zonas o sectores especialmente deprimidos en España y en el Tercer Mundo.

RESPONSABLE.—C. E. Pastoral Social, C. E. Misiones, C. E. Migraciones, C. E. Mixta, C. E. Pastoral.

**Acción tercera.**—Convocatoria a las instituciones dedicadas al servicio asistencial y a la acción pastoral entre los pobres, presentando las nuevas necesidades surgidas en este campo.

RESPONSABLE.—C. E. Mixta, C. E. Pastoral Social.

**Acción octava.**—Atención a la problemática temporal y espiritual del Tercer Mundo.

RESPONSABLE.—C. E. Misiones, C. E. Apostolado Seglar, C. E. Pastoral, C. E. Pastoral Social.

NOTA: Las Comisiones Episcopales responsables de cada una de las acciones indicadas, se han coordinado con el fin de realizar conjuntamente y con la mayor eficacia posible la meta propuesta: un mejor servicio a los pobres y marginados.

**PROYECTO DE LA COMISION EPISCOPAL  
DE PASTORAL SOCIAL PARA LA REALIZACION  
DE LAS ACCIONES PREVISTAS  
EN EL PLAN DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL**

**Criterios doctrinales y pastorales del proyecto**

- «Después del Vaticano II la Iglesia se ha hecho más consciente de su misión para el servicio de los pobres, los oprimidos y los marginados. En esta opción preferencial, que no debe entenderse como exclusiva, brilla el verdadero espíritu del Evangelio» (Sínodo 1985, Relación final, n.º 6).
- En la Iglesia que está en España, se lleva a cabo un intenso dinamismo evangelizador para hacer realidad esta autoconciencia eclesial. En las diócesis y sus comunidades cristianas se oye y acoge «el clamor de los pobres» (Sant 5,4). A través de las más variadas manifestaciones y compromisos solidarios suscitados por el Espíritu del Señor, tratan de responder a las necesidades y desafíos de los pobres para lograr su liberación integral.
- Debemos, sin embargo, preguntarnos si nuestra Iglesia vive la opción preferencial por esos ocho millones de pobres que ha detectado Cáritas Española y por los pobres del Tercer Mundo, de tal modo que verifique en su ser y actuar su condición de Iglesia de los pobres («La-borem Exercens», n.º 8).
- La «opción preferencial por los pobres» exige «denunciar, de manera profética, toda forma de pobreza y opresión, y defender y fomentar en todas partes los derechos fundamentales de la persona humana» (Sínodo 1985, *ibídem*). En este sentido nos recuerda el Concilio que «no se dé por caridad lo que se debe en justicia»

(Decreto sobre el Apostolado Seglar, n.º 8). La asistencia a las «necesidades inmediatas» de los pobres es un signo de presencia real del Reino de Dios entre los pobres (Mt 25,35). Pero, ¿no gravita, tal vez, sobre la práctica de la Caridad cristiana la sospecha de ser «un mero asistencialismo y buena voluntad» que da la impresión de no afrontar la raíz de los problemas de los pobres?

- Conviene que los «signos de los tiempos» sean sometidos a análisis, una y otra vez, de modo que el mensaje del Evangelio se oiga más claramente y la actividad de la Iglesia se haga más intensa para la salvación del mundo (Sínodo 1985, n.º 7).
- El Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal en sus diversos objetivos e iniciativas pretende ser una respuesta, un estímulo y un servicio a las diócesis y a las comunidades cristianas en esta búsqueda creadora de «solidaridades nuevas» con los pobres y marginados.

### **ETAPAS DEL PROYECTO**

El proyecto elaborado por la Comisión Episcopal de Pastoral Social, con la colaboración de las instituciones eclesiales consagradas al servicio de los pobres y marginados, tiene tres etapas, las cuales forman una unidad y son partes de un proceso participativo de las Diócesis y Comunidades Cristianas y en especial de cuantos están más directa y corresponsablemente implicados en el proyecto:

- I.—Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad.
- II.—Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal sobre la Iglesia y los pobres.
- III.—Encuentro Nacional sobre Pastoral de la Caridad.

## **PRIMERA ETAPA DEL PROYECTO**

### **Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad: finalidad, objetivos y estilo de trabajo**

- Los encuentros mantenidos durante bastante tiempo entre la C. E. de Pastoral Social, las Comisiones Episcopales más directamente relacionadas con la Pastoral de la Caridad y las Instituciones y Servicios Eclesiales dedicados a los pobres, ha ido creando un clima y una conciencia lúcida y comprometida acerca de la necesidad de vivir y hacer realidad la comunión eclesial, caminar juntos y aunar los esfuerzos de toda la Iglesia en favor de los pobres, como «signo de verificación de su fidelidad a Cristo como Iglesia de los pobres» («Laborem Exercens», n.º 8).

Uno de los frutos de esta experiencia de comunión eclesial ha sido la creación de la Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad.

- Su finalidad es reflexionar juntos y abordar los problemas de los pobres en la Iglesia y en el mundo en busca de una renovación de la Pastoral de la Caridad y en vistas a una eficaz cooperación mutua de cuantos trabajan en este campo de la pastoral en las Iglesias locales.
- Esta Comisión quiere ser, en la medida de lo posible y sujeta a revisión para lograr una real y eficiente participación, una imagen de la Diaconía de la Caridad en la Iglesia. Debe actuar como motor impulsor de iniciativas al servicio de las diócesis y desempeña el papel de animadora de todo el proyecto en todas sus etapas.
- La Comisión está integrada por un Plenario y un Secretario Ejecutivo como órgano responsable del seguimiento del Proyecto en íntima conexión con el Plenario. El Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, actúa como coordinador de la Comisión Mixta.

- El modo de trabajar de esta Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad se llevará a cabo en estrecha colaboración y diálogo con la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

## **Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad.**

### **Composición**

#### *Plenaria de la Comisión Mixta:*

- Cáritas Española.
- CONFER Masculina y Femenina.
- Obras Misionales Pontificias.
- Asociaciones Vicencianas.
- Iglesia Necesitada.
- Manos Unidas.
- CEDIS.
- Pastoral Sanitaria.
- Consejo de Laicos.
- FERE.
- C. E. Misiones.
- C. E. Apostolado Seglar.
- C. E. Migraciones.
- C. E. Mixta de Obispos y Superiores Mayores.
- C. E. Pastoral Social.

#### *Secretariado Ejecutivo:*

- Cáritas Española.
- CONFER.
- Asociaciones Vicencianas.
- Institutos Seculares.
- Consejo de Laicos.
- C. E. Migraciones.
- C. E. Pastoral Social.

## **Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad:**

### **Plan de trabajo y sus fases**

**Primera fase.**—*Acciones:* Consulta a las Instituciones sobre la Pastoral de la Caridad en la Iglesia de España.

**Segunda fase.**—*Acciones:* Elaboración de un documento de trabajo para las Instituciones de la Pastoral de la Caridad.

**Tercera fase.**—*Acciones:* Documento final con propuestas de la CEPS sobre la Pastoral de la Caridad en la Iglesia de España.

— Reuniones de seguimiento y trabajo de la Comisión Mixta de la Caridad y del Secretariado Ejecutivo.

— Acción recomendada: Evaluación de los recursos humanos y económicos que se destinan a la Pastoral de la Caridad en cada Institución.

### **PERIODOS DE REALIZACION**

**Primera fase:** Enero a junio de 1988.

**Segunda fase:** Septiembre a diciembre de 1988.

**Tercera fase:** Enero a abril de 1989.

**Medio de intercomunicación para todas las fases:**

Boletín Informativo de la Comisión Mixta de la Caridad o del Secretariado.

Como quiera que el proceso participativo es largo, parece conveniente poner en marcha un mecanismo de comunicación e información de la Comisión Mixta con las Diócesis y las Instituciones con el fin de fomentar la sensibilización ante el proyecto y animar la participación de todos.

**Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad:  
Desarrollo del Plan de Trabajo (1.ª Fase)**

- Elaboración de un borrador de cuestionario para la consulta a todas las instituciones (Anexo)
- Consulta en Asambleas Nacionales, Comités, Delegaciones Nacionales, etc. (Fórmula a elegir por cada Institución.)

*Objetivos*

- Recoger información sobre la temática y los problemas más importantes que deben ser tenidos en cuenta a la hora de tratar y de hacer una reflexión sobre la Pastoral de la Caridad.
- Establecer un mecanismo de participación y comunión entre las instituciones, las diócesis y la Conferencia Episcopal que redundará en un compromiso responsable con la Pastoral de la Caridad.
- Obtener información seleccionada de estas cuatro áreas:
  - Doctrinal
  - Pastoral
  - Social o presencial en la Sociedad
  - Institucional/Organizativa.

*Períodos de realización*

Elaboración del cuestionario: Noviembre-diciembre de 1987.

Consulta a las Instituciones: Enero a junio de 1988.

**Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad:  
Desarrollo del Plan de Trabajo (2.ª Fase)**

*Acciones*

- Recepción de las respuestas de cada una de las Instituciones al Cuestionario.

- Elaboración de una síntesis de las respuestas de las Instituciones, a partir de las cuales se confeccionará un «documento de trabajo» que se denominará «Documento O».
- Envío del «Documento O» a las Instituciones para que en un plazo determinado puedan hacer propuestas concretas a la Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad a través del Secretariado Ejecutivo.

#### *Metodología de trabajo*

- Cada institución emitirá un solo informe o respuesta al cuestionario sobre los temas consultados.
- El órgano encargado de confeccionar el «Documento O», así como de ordenar y sistematizar las propuestas concretas de las Instituciones será la Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad a través de su Secretariado Ejecutivo

#### *Períodos de realización*

Septiembre a diciembre de 1988.

### **Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad: Desarrollo del Plan de Trabajo (3.ª fase)**

#### *Acciones*

- El Secretariado Ejecutivo sistematizará las propuestas sugeridas por las Instituciones.
- Aprobación de esta sistematización por la Plenaria de la Comisión Mixta de la Caridad.
- «*Documento final de la Comisión Mixta*», con las propuestas de las instituciones, asumidas por la Comisión Mixta de la Caridad.
- Presentación del «Documento final» a la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

#### *Período de realización*

Enero a abril de 1989.

## **SEGUNDA ETAPA DEL PROYECTO**

### **Asamblea Plenaria sobre la Iglesia y los pobres (Comisión Episcopal de Pastoral Social)**

- La Conferencia Episcopal Española ha encomendado la preparación de la proyectada Plenaria del Episcopado sobre «La Iglesia y los pobres», a la Comisión Episcopal de Pastoral Social en coordinación con las Comisiones Episcopales más directamente implicadas en el problema y en estrecha colaboración y participación con las Diócesis, las comunidades cristianas y las Instituciones eclesiales consagradas al servicio de los pobres.
- Quiere ser una llamada a la revisión y al compromiso de la Iglesia de España con «un nuevo esfuerzo evangelizador» de los pobres y con los pobres: «Con lucidez evangélica, iluminada por el amor profundo al hombre hermano» (Juan Pablo II, en su visita apostólica a España, 31-IX-82).
- La responsabilidad de la preparación remota y próxima de la Asamblea Plenaria, corresponde a la Comisión Episcopal de Pastoral Social, lo cual lleva a cabo a través de la Comisión Mixta de la Caridad.
- El modo concreto de realizarse la Asamblea Plenaria lo determinará en su día la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal.

### **Preparación de la Asamblea Plenaria sobre la Iglesia y los pobres (Comisión Episcopal de Pastoral Social)**

#### *Acciones*

- Teniendo en cuenta el Documento Final de la Comisión Mixta, la Comisión Episcopal de Pastoral Social elaborará un Informe y unas propuestas para ser presentadas a la Plenaria de la Conferencia Episcopal.

- Participación de la Comisión Episcopal de Pastoral Social en la ponencia «ad hoc» para la elaboración del Documento de la Conferencia Episcopal sobre «La Iglesia y los pobres».

*Período de realización*

Sin determinar, a partir de abril de 1989.

### **TERCERA ETAPA DEL PROYECTO**

#### **Encuentro Nacional de Pastoral de la Caridad:**

##### **Objetivos**

- *Difundir* entre la Comunidad Cristiana los resultados del trabajo desarrollado por la Comisión Mixta de la Caridad.
- *Difundir y compartir* las orientaciones y acuerdos de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal.
- *Abordar* la problemática de los pobres en España y en el Tercer Mundo.
- *Fomentar y promocionar* el servicio a los pobres en las Iglesias locales.

NOTA: Este Encuentro Nacional se celebrará en fechas a determinar.



**COMISION MIXTA DE PASTORAL DE LA CARIDAD  
(Anexo I, Etapa I, Primera Fase, Cuestionario I)**

---

**CONSULTA SOBRE LA PASTORAL DE LA CARIDAD  
EN LA IGLESIA DE ESPAÑA**

**OBJETIVO DE LA CONSULTA**

— Los fines que tiene la consulta son los siguientes:

1.º *Recabar sugerencias* sobre la temática y las cuestiones más importantes que deben ser tenidas en cuenta para el estudio que se pretende de la Pastoral de la Caridad en España y desde España.

2.º Establecer un sencillo *mecanismo de participación* y comunión entre las instituciones, las diócesis y el Episcopado.

3.º Que cada Institución *evalúe y tome conciencia* de su acción socio-caritativa y de la de su entorno.

Para la elaboración del Cuestionario se han utilizado materiales que ya forman parte de la reflexión y debate de la Iglesia española, tales como las conclusiones de los sectores implicados en la Pastoral de la Caridad, que estuvie-

ron presentes en el Congreso de Evangelización, y también algunos sondeos previos que sobre este tema se habían realizado en el pasado, especialmente en las diócesis. Por tanto, es una reflexión y aportación que continúa dentro de la Iglesia española.

De toda esta información general previa, se han seleccionado cuatro grandes áreas sobre las que puede girar la consulta:

- 1) Doctrinal
- 2) Pastoral
- 3) Social o presencial en la sociedad
- 4) Institucional/organizativa

— Esta consulta es la primera fase del Plan de Trabajo de la Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad. Con la información recogida se elaborará el «Documento O», que será enviado a las instituciones, para que emitan, por medio de otro cuestionario, unas propuestas o conclusiones (Segunda Fase del plan). En la Tercera Fase del Plan quedará fijado un Documento Final con la selección de propuestas y conclusiones que hayan realizado las instituciones.

— El cuestionario va *dirigido a las instituciones eclesiales*, especialmente las de Pastoral de la Caridad, para que extiendan la consulta, adaptándola si es preciso al nivel que se crea conveniente en cada institución, con tal que se garantice un grado de respuesta representativo y real de la institución. Cada institución entregará *una sola respuesta o informe*, cualquiera que sea el número de cuestionarios repartidos u órganos consultados, si bien se debe indicar si responden directivos, asambleas, etc., y cuantas personas han participado.

— Hay que destacar también que es objetivo central, en cuanto a contenidos y en la medida de lo posible, que la consulta preste atención especial a todos aquellos aspec-

tos que tienen relación con el *agente* de la Pastoral de la Caridad, es decir, se debe reflexionar sobre *la acción de servicio* de la Pastoral de la Caridad y sobre *todas aquellas instancias* que realizan este servicio, con todas las implicaciones que esto lleva consigo. Dejamos, por ahora, todo lo que se refiere a la problemática de los destinatarios de la acción socio-caritativa. Hay que tener en cuenta que ya se han hecho muchos estudios sobre la realidad de la pobreza, por ejemplo *Pobreza y marginación en España* («Documentación Social», 1984), y que las instituciones llevan a cabo un gran esfuerzo de reflexión y aplicación sobre el usuario de la acción socio-caritativa.

La consulta busca en primer lugar «cómo» realiza y verifica la Iglesia la Pastoral de la Caridad y «cómo» renovarla.

— Para que la reflexión resulte más eficaz y sugerente, nos hemos atrevido a dar unas pistas de orientación a la consulta, sabiendo de antemano que no son todos los aspectos posibles a considerar y que los que contestan podrán aportar cuestiones no contempladas, pero siempre teniendo en cuenta que deben ser temas en cierto modo comunes e importantes dentro de la Pastoral de la Caridad, en la Iglesia de España.

Agradecemos la colaboración y el interés que nos prestan.

#### CUESTIONARIO NUM. ....

Nombre de la Institución: .....

Descríbanse los Organos consultados (Presidente, Asambleas, Consejos, etc.): .....

.....

.....

Número de miembros consultados: .....

## **I. LA PASTORAL DE LA CARIDAD EN SUS ASPECTOS DOCTRINALES**

### **Sugerencias para la reflexión**

— Una renovación de la acción socio-caritativa de la Iglesia hoy exige sin duda una reflexión y profundización acerca de sus fundamentos y orientaciones básicas inspiradas en el Concilio Vaticano II, en los signos de los tiempos y en las directrices del Magisterio de la Iglesia en general, y en particular de España.

— Cuando se habla en el Cuestionario de «Pastoral de la Caridad» se hace referencia y se ciñe a aquella exigencia fundamental de la Evangelización, que lleva consigo anunciar el Reino de Dios de tal forma que la Comunidad Cristiana lo haga «ya realidad entre nosotros y con todos los hombres, especialmente con los más pobres y necesitados, de manera que aparezcan signos reales de la presencia del amor y de los dones de Dios» (TDV, núm. 55), como testimonio y verificación del Mandamiento Nuevo (Cfr. Ju 13,35; Mt 25,40).

Se parte de esta «descripción» cualificada por considerar que ha de evitarse cualquier enfoque de corte académico en el cuestionario.

— El ministerio o servicio de la «Diaconía de la Caridad», que desde los comienzos siempre ha existido en la Vida de la Iglesia, se ha expresado de las formas más variadas (Cfr. L.G. núm. 8, A.A. núm. 8, TDV núm. 53-60). Hoy suele denominarse «ministerio o servicio de la Iglesia para la acción caritativa y social», «Acción socio-caritativa», «Pastoral Social», etc.

— No pocas son las cuestiones que pueden plantearse en torno a la identidad del ministerio y la acción socio-ca-

ritativa. No se trata de responder al Cuestionario, elaborando una «Teología y Pastoral de la Caridad». Más bien se pretende que las Instituciones se pregunten acerca de aquellos aspectos doctrinales que, a su juicio, deberían ser abordados a lo largo del proyecto de renovación de la Pastoral, en cuanto a su naturaleza eclesial, así como de reflejar la experiencia vivida y su evaluación por las comunidades cristianas y las instituciones desde unas coordenadas teológicas y pastorales, a la luz de las perspectivas indicadas anteriormente.

— El Cuestionario, a modo indicativo, propone algunos aspectos que se estiman fundamentales:

1. La Caridad, exigencia de la única Misión evangelizadora de la Iglesia: Relación entre Evangelización y Diaconía de la Caridad (TDV núms. 53-56).
2. Dimensión personal y comunitaria de la Pastoral de la Caridad (TDV núms. 57-58).
3. Sentido, alcance y verificación de la opción preferencial por los pobres (TDV núms. 59-61).
4. La exigencia liberadora integral de la Pastoral de la Caridad: testigos de otro mundo y fermento transformador de las estructuras (TDV núms. 56, 61-65).

## **Preguntas**

1.<sup>a</sup> *Dificultades y problemas que se presentan a tu institución y comunidad en relación con este tema.*

2.<sup>a</sup> *¿Qué carencias y deficiencias más importantes observas en este campo?*

3.<sup>a</sup> *¿Qué retos e interpelaciones nos plantea la acción socio-caritativa en relación con este área concreta?*

## II. LA PASTORAL DE LA CARIDAD DESDE UNA DIMENSION ESTRICTAMENTE PASTORAL

### Sugerencias para la reflexión

— La perspectiva socio-caritativa de la Evangelización es parte esencial de la Pastoral de la Iglesia. A menudo, «la práctica de la acción socio-caritativa» en la Iglesia se realiza de una manera «aislada» o «al margen» o «descoordinada» de la acción pastoral de la Comunidad Cristiana, en sus diversos niveles (Diócesis, Parroquias, Planes Pastorales de la Conferencia Episcopal, etc.).

Este esfuerzo pastoral «por la fraternidad y solidaridad con los pobres y necesitados, hecho en nombre y con el Espíritu de Dios, será nuestra mejor respuesta a quienes piensan y enseñan que Dios es una palabra vacía o una esperanza ilusoria» (TDV núm. 60).

— Entre la gama de problemas reales que parecen existir en este aspecto, ofrecemos como puntos de revisión:

1.º El entronque de la acción socio-caritativa con la Pastoral de la Diócesis y otros niveles institucionales: presencia de la Pastoral de la Caridad en los proyectos y planes diocesanos e institucionales.

2.º La cohesión entre Palabra-Culto-Testimonio y su verificación en la acción pastoral socio-caritativa: conexión entre catequesis-culto-acción socio-caritativa.

3.º La comprensión y la respuesta de la Pastoral de la Caridad, ante los retos de las Nuevas Pobrezas.

4.º La tarea asistencial y la promoción en el servicio socio-caritativo.

5.º Capacidad de convocatoria y audiencia de la Pastoral de la Caridad entre los beneficiarios de la misma.

6.º Dimensión intereclesial e internacional de la Caridad: la «Comunicación cristiana de bienes» entre las Iglesias y con el Tercer Mundo.

7.º Cooperación ecuménica: la colaboración con las Confesiones Cristianas no católicas.

### **Preguntas**

1.ª *Dificultades y problemas que se presentan a tu institución y comunidad en relación con este tema.*

2.ª *¿Qué carencias y deficiencias más importantes observas en este campo?*

3.ª *¿Qué retos e interpelaciones nos plantea la acción socio-caritativa en relación con esta área concreta?*

### **III. LA PASTORAL DE LA CARIDAD Y SU CARACTER SOCIAL Y PRESENCIAL EN LA SOCIEDAD**

#### **Sugerencias para la reflexión**

— El Episcopado español, en el documento «Los católicos en la vida pública», reconoce la labor que realizan tantas instituciones de la Iglesia que se dedican a la Pastoral de la Caridad y las alienta para que sigan mostrando a los hombres el verdadero rostro de Jesús y la fuerza del amor sobrenatural:

«Nos referimos a aquellas instituciones estrictamente eclesiales que se dedican a finalidades de orden social, educativo o asistencial, nacidas del dinamismo espiritual de la Iglesia y promovidas por las autoridades eclesiales, por instituciones religiosas o asociaciones diversas de fieles. A lo largo de toda su historia, anticipándose muchas veces a las instituciones seculares, la Iglesia y los cristianos han intentado salir al encuentro de las necesidades de los hombres, enfermos, ancianos, perseguidos, cautivos, ignorantes o indigentes. En nuestras Iglesias, gracias a Dios, existen actualmente multitud de instituciones de esta naturaleza que tratan de remediar los sufrimientos de muchos hermanos y promover la dignificación de los más necesitados» (n.º 147).

— La presencia de estas instituciones y su acción socio-caritativa en la sociedad no siempre está exenta de dificultades; por ello, para hacer un análisis de las características de esta presencia sugerimos estas pistas de trabajo sobre los siguientes aspectos:

1.º La acción socio-caritativa dentro de la sociedad civil: su presencia institucional y pública.

2.º Audiencia, imagen y «gancho social» del Servicio Socio-caritativo.

3.º La colaboración con los agentes sociales en campos de interés común.

### **Preguntas**

1.<sup>a</sup> *Dificultades y problemas que se presentan a tu institución y comunidad en relación con este tema.*

2.<sup>a</sup> *¿Qué carencias y deficiencias más importantes observas en este campo?*

3.<sup>a</sup> *¿Qué retos e interpelaciones nos plantea la acción socio-caritativa en relación con esta área concreta?*

## **IV. LA PASTORAL DE LA CARIDAD, CONSIDERADA COMO UN SERVICIO ORGANIZADO E INSTITUCIONAL**

### **Sugerencias para la reflexión**

— «A pesar del reconocimiento de la acción generosa de tantos cristianos, a nadie debe extrañar si decimos que el momento actual de nuestra Iglesia requiere intensificar y coordinar mejor las formas organizadas de ejercer la caridad» (TDV núm. 60).

El Concilio urge que «en toda la diócesis o en regiones especiales de ella» se lleve a cabo «la coordinación e íntima cohesión de todas las obras de apostolado bajo la dirección del Obispo, de suerte que todas las empresas e instituciones —catequéticas, misionales, *caritativas*, familiares, escolares y cualesquiera otras que persigan un fin pastoral— sean reducidas a acción concorde, por la que resplandezca al mismo tiempo más claramente la unidad de la Diócesis» (Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos, núm. 17).

— ¿No es cierto que aún queda mucho camino por recorrer en este empeño por hacer realidad la comunión eclesial en el campo de la Pastoral en general, y en particular de la Pastoral de la Caridad? Es un hecho la devaluación del asociacionismo en la sociedad en general y también en la Iglesia. Su necesidad es indudable (Cfr. Decreto sobre el Apostolado Seglar, núms. 10, 18 y 19).

¿No hay que revisar la idea y experiencia de la fe «individualista» que aún persiste entre muchos cristianos y aún entre «asociaciones» de caridad?

— Para la respuesta a esta parte del cuestionario se indican algunas pistas, tales como:

1.<sup>a</sup> La situación global de la coordinación en la concepción y en la práctica de la caridad cristiana.

2.<sup>a</sup> Evaluación y orientación de la «comunicación cristiana de bienes» en cuanto a recursos humanos y económicos en nuestras comunidades e instituciones al servicio de los pobres.

3.<sup>a</sup> La aplicación de los recursos en función de las prioridades que exige una Pastoral organizada de cara a un servicio eclesial eficiente a los pobres.

4.<sup>a</sup> En la necesidad de aplicar recursos de todo tipo en la forja de «animadores y equipos» para una acción socio-caritativa, pastoral y técnicamente bien equipada.

## Preguntas

1.<sup>a</sup> *Dificultades y problemas que se presentan a tu institución y comunidad en relación con este tema.*

2.<sup>a</sup> *¿Qué carencias y deficiencias más importantes observas en este campo?*

3.<sup>a</sup> *¿Qué retos e interpelaciones nos plantea la acción socio-caritativa en relación con esta área concreta?*

## APENDICE SOBRE DOCUMENTACION

Sugerimos como punto de referencia para la reflexión los siguientes documentos:

- Concilio Vaticano II. Decretos sobre el Apostolado de los Seglares y sobre el Oficio Pastoral de los Obispos.
- Encíclica *Laborem Exercens*, de Juan Pablo II (L.E.).
- Encíclica *Dives in Misericordia*, de Juan Pablo II (D.M.).
- *Testigos del Dios Vivo*. Reflexión sobre la misión e identidad de la Iglesia en nuestra sociedad. EDICE, Madrid, 1985 (TDV).
- *Los católicos en la vida pública*. Instrucción de la Comisión Permanente de la CEE. EDICE, Madrid, 1986 (CVP).
- *Constructores de la Paz*. Instrucción Pastoral de la Comisión Permanente de la CEE. EDICE, Madrid, 1986 (CP).
- *Plan de Acción Pastoral de la CEE para el trienio 1987-1990, de la Conferencia Episcopal Española* (especialmente la Introducción). EDICE, Madrid, 1987 (PPCEE).
- *Crisis económica y responsabilidad moral*. Declaración de la Comisión Episcopal de Pastoral Social. EDICE, Madrid, 1984.

- *Las Comunidades Cristianas y las prisiones*. Declaración de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, 1986 (se puede encontrar este texto en «Ecclesia», núm. 2.295, de 29-XI-86; en el Suplemento de la revista «Cáritas», núm. 260, diciembre 1986, y en el folleto de Ediciones Paulinas *Abrir las prisiones injustas*, en la colección *Servicios y Ministerios Laicales*, 1987).





