

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral
de la caridad

N.º 75

Julio-Septiembre

1995

Hacia una cultura
de la solidaridad

Formación y acción
desde la Doctrina Social
de la Iglesia

III Congreso Hispano Latinoamericano y del Caribe
de Doctrina Social y de Teología de la Caridad.
El Escorial, del 4 al 6 de mayo de 1995

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA Y
PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 75 Julio-Septiembre 1995

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

EDITOR:
CARITAS ESPAÑOLA

COMITE DE DIRECCION:

Joaquín Losada
(Director)

F. Duque
F. Fuente
A. García-Gasco Vicente
J. M. Ibáñez
J. M. Iriarte
P. Jaramillo
P. Martín
A. M. Oriol Tataret
J. M. Osés
V. Renes
R. Rincón

Salvador Pellicer
(Consejero Delegado)

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

Depósito legal:
M. 7.206-1977

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

SUSCRIPCION:
España: 3.750 pesetas.
Precio de este ejemplar:
1.800 pesetas

COLABORAN EN ESTE NUMERO

- J. IGNACIO CALLEJA. Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz.
LUIS RATINOFF. Experto en Economía del BID.
MONS. GIAMPAOLO CREPALDI. Subsecretario Pontificio del Consejo de Justicia y Paz.
P. GREGORIO IRIARTE, OMI. Cochabamba (Bolivia).
LUIS FRANCO MARTINEZ OSORIO.
MONS. JOSE VICENTE EGUIGUREN.
FERNANDO CARRASCO DEL RIO. Consejero de Cáritas Española.
PATXI IZULAIN OLAIZOLA. Consejero de Cáritas Española.
HECTOR ENDARA HILL. Director de Pastoral Social de Cáritas Panamá.
ROLANDO SUAREZ COBIAN (Piro). Director de Cáritas Cubana.
P. LEONIDAS ORTIZ LOZADA. Secretario Ejecutivo del DEPAS-CELAM.
ANGEL BERNA QUINTANA. Director de la Fundación Pablo VI.
GREGORIO MARTINEZ SACRISTAN. Director del Instituto Internacional de Teología a Distancia.
MANUEL GOMEZ GRANADOS. Director del INDOSOC.
EXEQUIEL RIVAS G. Director del ILADES.
PEDRO JARAMILLO RIVAS. Consejero de Cáritas Española.
MONS. IVAN MARIN. Subsecretario Pontificio del Consejo «Cor Unum».
JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ.

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

	<i>Páginas</i>
<i>Presentación</i>	5
<i>Sesión de apertura</i>	9
Palabras del presidente de Cáritas Española en la inauguración del Congreso	11
Palabras del presidente de Cáritas de América Latina y del Caribe	15
<i>Ponencias</i>	17
J. IGNACIO CALLEJA	
« <i>Desarrollo y solidaridad: aportaciones de la Doctrina Social de la Iglesia</i> »	19
LUIS RATINOFF	
« <i>Apuntes económicos y pobreza: algunas lecciones de la experiencia latinoamericana</i> »	81
MONS. GIANPAOLO CREPALDI	
« <i>Dimensión social de la acción catequética y formativa</i> » ..	129
P. GREGORIO IRIARTE, OMI	
« <i>Formación y transformación: papel de las comunidades cristianas</i> »	143
<i>Mesa redonda: «Retos que se presentan desde la acción de Cáritas»</i>	165
— « <i>La acción de Cáritas en España</i> ». Fernando Carrasco del Río	167
— « <i>Retos para la Cooperación Internacional</i> ». Patxi Izulain Olaizola	173

	<u>Páginas</u>
— «Retos y desafíos a la acción de Cáritas de Panamá». Héctor Endara Hill	179
— «Retos que se presentan a la acción de Cáritas de Cuba». Rolando Suárez Cobián (Piro)	189
<i>Panel de experiencias: «La Formación en Doctrina Social de la Iglesia»</i>	193
— «Programa de Formación de Agentes de Pastoral en Doctrina Social de la Iglesia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)». P. Leónidas Ortiz Lozada.	195
— «Unas notas sobre la Fundación Pablo VI». Angel Berna Quintana	205
— «Instituto Internacional de Teología a distancia (Centro colaborador de la Pontificia Universidad de Comillas, España). Gregorio Martínez Sacristán .	213
— «La Formación en Doctrina Social Cristiana, la experiencia del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC)». Manuel Gómez Granados	223
— «La Doctrina Social de la Iglesia y la Formación de Dirigentes Cristianos (la experiencia del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales —ILADES—)». Exequiel Rivas G.	231
<i>Conclusiones</i>	265
— «III Congreso Hispano Latinoamericano y del Caribe de Doctrina Social y de Teología de la Caridad», Pedro Jaramillo Rivas	267
<i>Sesión de clausura</i>	273
— «Al III Congreso Hispano Latinoamericano y del Caribe de Doctrina Social y de Teología de la Caridad». Monseñor Iván Marín	275
<i>Bibliografía</i>	279
— «Bibliografía sobre Doctrina Social de la Iglesia», Juan Manuel Díaz Sánchez	281
<i>Anexo</i>	291
<i>Programa del curso</i>	293

PRESENTACION

Por tercera vez en ocho años —las anteriores fueron en 1987 y 1991— las Cáritas de Latinoamérica, el Caribe y España, en estrecha colaboración con la Comisión Episcopal de Acción Social, han celebrado el Congreso de Doctrina Social y de Teología de la Caridad, que en esta tercera edición ha tenido lugar en El Escorial, del 4 al 6 de mayo.

Huelga señalar la permanente riqueza que ofrece el magisterio de la Iglesia de todo este siglo para el servicio de la caridad que caracteriza la misión de Cáritas en el seno de la comunidad cristiana y de la sociedad. Un magisterio especialmente enriquecido en la última década con las enseñanzas vertidas por Juan Pablo II en sus encíclicas *Centesimus annus* y *Sollicitudo rei socialis*. De ahí que el estudio de estos textos «sociales» por excelencia, iniciado ya con ocasión del I Congreso, haya vuelto a constituir uno de los objetivos prioritarios de las sesiones del próximo encuentro de El Escorial.

Este III Congreso, no obstante, se convoca en un momento crucial para nuestras sociedades —la española y la latinoamericana— de este final de milenio, sometidas a los desafíos cada vez más profundos que inducen los desequili-

brios económicos, el crecimiento de la brecha entre ricos y pobres, entre economías desarrolladas y economías empobrecidas, y el enquistamiento de graves situaciones de desigualdad, de miseria y de injusticia.

En medio de esta situación, en muchos aspectos proclive al desaliento de quienes estamos más directamente implicados en la diaconía de la caridad, la Doctrina Social de la Iglesia sigue ofreciendo, con vigencia plena, respuestas útiles y solidarias ante las «cosas nuevas» que la historia contemporánea nos está mostrando. Como bien señala la *Centesimus annus*, «la Iglesia ha permanecido fiel al compromiso en defensa del hombre: efectivamente ha intervenido en el período turbulento de la lucha de clases... ha puesto la dignidad de la persona en el centro de sus mensajes sociales, insistiendo en el destino universal de los bienes materiales, sobre un orden social sin opresión basado en el espíritu de colaboración y solidaridad» (CA, 61).

Este compromiso de la Doctrina Social de la Iglesia con la denuncia de los procesos de exclusión se completa con el compromiso de Cáritas en la denuncia y solución de esas condiciones generadoras de marginación. Es la realidad actual de las Cáritas latinoamericanas, que han participado en este Congreso representando a unos países duramente afectados por los modos de producción vigentes, lo que nos obliga a replantearnos los retos que tanto para el Primer Mundo como para el Tercer Mundo están pidiendo una orientación desde la evangelización y la teología de la caridad. De ahí que uno de los aspectos más valiosos del encuentro de El Escorial —que oportunamente se celebró unas semanas después de la Cumbre sobre Desarrollo Social celebrada en Copenhague en marzo pasado— reside, precisamente, en la posibilidad de reflexionar sobre la realidad latinoamericana desde sus aspectos socioeconómicos, políticos y culturales, así como en qué medida afectan a América Latina los cambios y

procesos que se están produciendo a nivel económico y de política internacional. Una reflexión que servirá, sin duda, para que los diversos agentes de pastoral puedan promover la toma de conciencia de estos «signos de los tiempos» y, a la vez, susciten las acciones oportunas que hagan posible una cultura solidaria.

El III Congreso Hispano Latinoamericano y del Caribe de Doctrina Social y de Teología de la Caridad ha tenido también un importante apartado dedicado a compartir experiencias. Cáritas es una red que profundiza y extiende sus raíces en el tejido de las sociedades hispano-latinoamericanas. Desde esta presencia física en los territorios donde se viven los problemas sociales, Cáritas intenta aplicar la Doctrina Social de la Iglesia y desarrollar una acción caritativa y social que responda de forma eficaz a los desafíos de cada momento.

Este servicio de Cáritas interpela en sentido plenamente evangélico a todo creyente, comprometido con el servicio al mundo y a cada hombre, y con la defensa y promoción de los derechos humanos. Este ha sido otro de los objetivos del Congreso, que ha puesto el énfasis en la necesidad de que las comunidades cristianas asuman su protagonismo en el ejercicio de la caridad, una cuestión facultativa que no afecta únicamente a un grupo de cristianos «especializados». Pues aunque es Cáritas la que organiza el servicio de la caridad y la aplicación práctica de la Doctrina Social de la Iglesia, es la comunidad cristiana en su conjunto la que debe concurrir en ese servicio, con la adecuada capacitación y formación de todos sus miembros, a fin de que pueda contribuir a la transformación de la realidad social de acuerdo al plan de Dios.

SALVADOR PELLICER

Delegado Episcopal de Cáritas Española

sesión de apertura

PALABRAS DEL PRESIDENTE DE CARITAS ESPAÑOLA EN LA INAUGURACION DEL CONGRESO

LUIS FRANCO MARTINEZ-OSORIO

Al daros, en nombre de Cáritas Española, la más cordial bienvenida, quiero manifestaros que me siento enormemente satisfecho de reunirme aquí con vosotros y que para mí es un verdadero honor poder inaugurar este III Congreso Hispano Latinoamericano y del Caribe de Doctrina Social y Teología de la Caridad. Un encuentro que viene a profundizar en la línea iniciada hace ahora ocho años con el I Congreso de 1987, consolidada cuatro años después, en 1991, con la celebración del II Congreso. En esta tercera convocatoria, la Comisión Episcopal de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal Española ha añadido sus valiosos esfuerzos a la organización del Congreso, que además, y por primera vez, incluye, entre los temas de su convocatoria el de la Doctrina Social de la Iglesia.

Creo que no faltan motivos para celebrar por tercera vez unas jornadas como las que hoy iniciamos, concebidas con un triple objetivo de todos conocido:

1. Identificar los retos actuales de las sociedades de Latinoamérica y España.
2. Valorar las respuestas que se dan a esos retos desde la Doctrina Social y la Teología de la Caridad.

3. Proponer vías de formación y de acción para tender hacia una cultura de la solidaridad.

Este III Congreso se convoca en un momento especialmente decisivo para nuestras sociedades de este final de milenio, sometidas a los retos cada vez más profundos que nos plantean:

- por una parte, los desequilibrios económicos;
- por otra, el crecimiento de la distancia entre ricos y pobres, entre economías desarrolladas y economías empobrecidas, y por último,
- el enquistamiento de graves situaciones de desigualdad, miseria e injusticia.

Ante estos retos, Cáritas —como expresión de la diacónía de la caridad y por su experiencia de largos años de trabajo— intenta instrumentar las respuestas útiles y solidarias que la Doctrina Social de la Iglesia ofrece ante las «cosas nuevas» que la historia contemporánea nos está mostrando. Unas respuestas a las que nuestras Cáritas añaden el compromiso permanente de la denuncia de las condiciones generadoras de marginación que, con mayor o menor crudeza, se dan en nuestras sociedades.

No debo ocultar que, especialmente para Cáritas Española, este Congreso tiene un significado muy concreto por la posibilidad que nos ofrece para reflexionar sobre la realidad latinoamericana, tan cercana y tan querida para todos nosotros, así como en qué medida afectan a América Latina los cambios y procesos que se están produciendo a nivel económico y político en el ámbito internacional.

El proceso de conocimiento mutuo y de reflexión sobre nuestras respectivas realidades que ponemos en marcha con este Congreso, deberá ayudarnos también a sensibilizar a la comunidad cristiana para que asuma su protagonismo en el ejercicio y el servicio de la caridad. Pues,

aunque Cáritas tiene por objeto la realización de la acción caritativa y social de la Iglesia, es la comunidad cristiana en su conjunto la que debe concurrir, con la adecuada participación y formación de todos sus miembros, en esa tarea.

Este es también un desafío para Cáritas, que no está llamada únicamente a luchar contra la exclusión y a indagar en sus raíces y en las condiciones que generan y mantienen las situaciones de injusticia social. El servicio de Cáritas debe dirigirse también a la sensibilización de toda la sociedad, en general, y de la comunidad cristiana, en particular, tratando de hacerle ver, cada vez con mayor claridad, la corresponsabilidad de cada ciudadano, de cada creyente, en la lucha contra la injusticia y en el destino universal de los bienes. Sin esta doble dimensión de la acción de Cáritas, difícilmente podremos reclamar cambios en nuestras formas de vida o propugnar una cultura de la solidaridad.

Deseo agradecer de forma muy sincera a todos su entusiasta respuesta a la convocatoria conjunta realizada por el Secretariado Latinoamericano y del Caribe de Cáritas, por la Comisión Episcopal de Pastoral Social y por Cáritas Española. Asimismo, quiero transmitir nuestro profundo reconocimiento a los organismos que colaboran en este III Congreso: los Pontificios Consejos «Iustitia et Pax» y «Cor Unum», el Departamento de Pastoral Social del CELAM, el Instituto Internacional de Teología a Distancia, la Fundación Pablo VI y los institutos IMDOSOC de México, ILADES de Chile e IBRADES de Brasil. Finalmente, deseo agradecer muy especialmente a don Elías Yanes, arzobispo de Zaragoza y presidente de la Conferencia Episcopal Española, su amable disponibilidad para presidir este acto inaugural.

Muchas gracias a todos.

PALABRAS DEL PRESIDENTE DE CARITAS DE AMERICA LATINA Y DEL CARIBE

MONS. JOSE VICENTE EGUIGUREN

Las Cáritas de América Latina y del Caribe saludan a Cáritas Española y a las Cáritas Diocesanas de España, cuando iniciamos el III Congreso Hispano Latinoamericano de Teología de la Caridad.

Hace dieciséis años, en mayo de 1979, en esta misma casa, los latinoamericanos, en viaje a Roma para participar en la Asamblea General de Caritas Internationalis, nos reuníamos aquí, en fraternal encuentro, con los amigos de Cáritas Española y de algunas diócesis. Fue el preámbulo de esta feliz iniciativa que son los Congresos Hispano Latinoamericanos de la Caridad.

Después del segundo encuentro, en 1983, vienen los Congresos de Pozuelo de Alarcón, 1987, y Avila, 1991, acontecimientos importantes de reflexión y fraternidad.

El de Pozuelo de Alarcón tiene lugar en los albores de los 500 años de evangelización del Nuevo Mundo. La reflexión se orienta a las relaciones evangelización-promoción humana, tema que años más tarde desarrolla la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana, en Santo Domingo.

El encuentro de dos mundos se revive en el inolvidable viaje por Trujillo, Córdoba, Sevilla, La Rábida, viaje que concluye a las plantas de la virgen del Rocío.

El II Congreso nos introduce en el apasionante tema de la cooperación, solidaridad y caridad, y nos da ocasión para abrir el alma a la espiritualidad de Teresa de Avila y Juan de la Cruz.

Este III Congreso se realiza cuando Juan Pablo II nos pide revisar nuestra vocación cristiana a las puertas del Tercer Milenio. La vocación de Cáritas es servir a los pobres.

Pobres, pobreza, empobrecimiento, nuevos pobres: fenómenos que hoy adquieren formas nuevas y dramáticas que nos desafían.

La respuesta pasa necesariamente por la educación en la caridad y la justicia, y la mejor caridad es no dar a los pobres por misericordia lo que por justicia les pertenece.

Cáritas no puede prescindir de la dimensión pedagógica. Más aún, esa dimensión es su ser natural. Esto implica promover una cultura de fraternidad frente a la cultura del lucro que promueve el desarrollo económico neoliberal.

Por eso, bienvenido el tema de este III Congreso: Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la Caridad.

Hago votos para que esta reunión de las Cáritas hispanas y latinoamericanas alcance los mejores logros y agradezco a los amigos españoles por su tan cálida recepción en su casa, que la sentimos nuestra.

Gracias.

ponencias

DESARROLLO Y SOLIDARIDAD: APORTACIONES DESDE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

J. IGNACIO CALLEJA

Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz

I

APROXIMACIONES A UNA CUESTION MORAL: EL DESARROLLO INTEGRAL Y SOLIDARIO

La propuesta moral que denominamos «desarrollo integral y solidario» (GS 64; PP 5) emerge incontenible en la ética social cristiana contemporánea. *Desarrollo y solidaridad* se han constituido en categorías centrales del edificio moral de los cristianos, en su consideración teórica y en su consideración práctica, en su expresión doctrinal (DSI) y en su expresión académica (TMS).

1.1. Breve noticia histórica de una cuestión moral

El estudio histórico de la asunción del «desarrollo integral y solidario», como categoría determinante en la moral social cristiana, ha sido objeto de múltiples presentaciones (1).

(1) Cfr. CALVEZ, J. Y.: *La enseñanza social de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1991, 55 ss. CUADRON, Alfonso A. (coor.): *Manual de Doctri-*

A este respecto, hay acuerdo en la doctrina sobre la sensibilidad que representaron Juan XXIII y el Concilio Vaticano II al expresar que la cuestión del desarrollo desigual de los pueblos es el mayor problema de nuestro tiempo (*MM* 157) y que el desarrollo debe ser integral y solidario o, sencillamente, no es digno de tal nombre (*GS* 63-64) (2).

Cuando el Concilio define el auténtico desarrollo humano como desarrollo *integral*, quiere que responda a *todas* las necesidades del ser humano, y cuando lo define *solidario*, quiere que alcance a *todos* los hombres y pueblos. Si es humano, además, permanecerá siempre *bajo su control* (*GS* 65).

● Poco después del Concilio, en el seno de la reflexión moral católica, la cuestión del desarrollo pasa a ocupar el centro de la vieja *cuestión social* en la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (1967):

«Hoy el hecho más importante del que todos deben concienciarse es el de que la cuestión social ha tomado una dimensión mundial» (*PP* 3).

Concebida como explicación de la segunda parte de la *GS*, destaca sobremanera su tono de *llamada urgente a la*

na Social de la Iglesia, Madrid, BAC, 1993, 5-57, 636 ss, 764 ss. CAMACHO, I.: *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, Paulinas, 1991. Id.: *Creyentes en la vida pública*, Madrid, Paulinas, 1995. VIDAL, M.: «Justicia y solidaridad», en *Moralia* 15 (1993), 35-54. SAVAT, I.: «La solidaritat en el magisteri contemporani», en *Qüestions de Vida Cristiana*, 130 (1986), 41-53.

(2) Es cierto que muchos autores coinciden en juzgar como demasiado optimista la impresión que reflejan, tanto *MM* como *GS*, sobre las posibilidades del desarrollo mundial, en el Norte y en el Sur. En ese momento, años sesenta, primaba la confianza en que era posible y suficiente corregir el enfoque que tomaba el desarrollo económico, para conseguir un desarrollo más universal y humano. Cfr. CAMACHO, I.: «La intervención del Estado», en CUADRON, A.: *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1993, 578 ss.

acción (PP 1). Se puede decir que la *PP* constituye un grito de auxilio, ante el cariz y la profundidad que alcanza el subdesarrollo (3). Este se nos revela e impone como *mundial e interdependiente* (PP 3).

Aquello que antes, en *MM* y *GS*, aparecía como un peligro, en *PP* es el dato central:

La cuestión social se ha mundializado, desbordando las posibilidades y responsabilidades de cada país. La interdependencia entre los pueblos no es una simple descripción de la historia, sino el *dato objetivo* para valorar las condiciones morales de la solidaridad (PP 9) (4).

La disparidad en los niveles de desarrollo, además de abismal y creciente (PP 8), supone un gravísimo peligro para la paz, fruto agradecido de la justicia: «El desarrollo es el nuevo nombre de la paz» (PP 76) (5).

● En 1968 (Medellín) y en 1979 (Puebla) el Episcopado Latinoamericano recogerá el testigo del Concilio Vaticano II, para sacar las consecuencias del mismo en el contexto específico de América Latina y de sus luchas históricas de liberación:

¿Cómo acoger, acompañar y discernir los procesos de liberación en la misión evangelizadora de la Iglesia? ¿Qué lugar tienen la cultura popular y el desarrollo autóctono en el proyecto de una evangelización liberadora? (6).

(3) Cfr. CASTILLEJO, M.: «El desarrollo de los pueblos», en *ibtd*: 651.

(4) Cfr. *MM* 122, 200 y 202; *PT* 130; *OA* 43; *SRS* 43.

(5) Cfr. *PP* 87 y *SRS* 10. El desarrollo «es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas» (PP 20) o «instauración de una *justicia* más perfecta» (PP 76). (Subrayado añadido).

(6) Cfr. *Documentos finales*. Véase también el *Documento final de Santo Domingo*, 1992. CARRIER, H.: «L'inculturation de la doctrine sociale chrétienne», en *Documentation Catholique*, 1065, (1993), 119-125.

• Los Sínodos Mundiales de 1971 (*La Justicia en el Mundo*) (7) y de 1974 (8), con el reflejo de este último en la enseñanza de Pablo VI (*Evangelii Nuntiandi*), representan la toma de conciencia histórica de la Iglesia sobre las nuevas condiciones de la evangelización en relación con la justicia. En adelante, la tarea evangelizadora de la Iglesia habrá de entenderse como síntesis integradora («sacramental») de la liberación humana en la salvación cristiana:

«La Iglesia se esfuerza por inserir siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de salvación que ella misma anuncia» (9).

La DSI percibe que la estructura interna de la economía salvífica cristiana, sometida a la Ley general de la Encarnación, opera a través de una historización sacramental:

Dios en Cristo asume la condición histórica de los hombres, «excepto en el pecado», y recupera nuestra historia humana, todavía en la finitud, como escenario sacramental de la Salvación, es decir, momento interior a la Única Historia Universal de Salvación.

En consecuencia, para los creyentes, y es la soteriología emergente en GS, PP, JM y EN, por Cristo y en Cristo, *todos y todo*, desde la Creación hasta la consumación, ha sido asumido en el único y universal plan salvífico de Dios, *todos y todo* ha sido asociado a su vo-

(7) Cfr. AAS 63 (1971), 923-942. *Ecclesia*, 1572 (1971), 2295-2302. Edición francesa en *Documentation Catholique*, 1600 (1972), 12-18.

(8) Cfr. «La déclaration des Pères du Synode», en *Documentation Catholique*, 1664 (1974), 962-964.

(9) EN 38. Cfr. Sobre la fundamentación teológica de la intervención liberadora de la Iglesia, DIAZ HIGARZA, Luis: «Justificación de la palabra de la Iglesia sobre cuestiones sociales», en *Studium Ovetense*, 20 (1992), 7-34.

luntad salvífica universal. La única historia universal de salvación, llamada a su plenitud escatológica, camina y crece en los signos históricos de una liberación humana integral, sin identificación total de los planos, pero menos aún con separación de los mismos. Los logros de las luchas humanas de liberación hacen sacramentalmente presente el YA SÍ de lo que sólo en el futuro será la plenitud escatológica de la salvación cristiana. Aquellos logros humanizadores no agotan esta salvación, pero ésta pasa por ellos y en ellos se verifica su presente (YA SÍ TAREA) (10).

Si la liberación cristiana, en todos sus significados y dimensiones (salvación), relaciona intrínsecamente «proceso histórico y consumación escatológica», sin confusión ni separación, constituyendo la única y universal acción salvífica de Dios en Cristo, la lucha por la justicia, que pretenda la transformación humanizadora de nuestro mundo, se nos presenta como una dimensión constitutiva o esencial de la evangelización, es decir, de la misión propia de la Iglesia en el mundo (11).

(10) Nótese que esta concepción impide las ideologizaciones de la fe, mientras que la plenitud definitiva del futuro (TODAVIA NO-GRACIA) prohíbe que se absoluticen los procesos históricos de liberación. Es claro, además, que esta asunción de la historia humana en la acción salvífica de Dios en Cristo opera, según la Ley de la Encarnación, sin quebrar la condición autónoma de lo humano y sin relevarnos todavía de su contingencia («pecado»).

(11) Cfr. JM II-III; EN 4, 12, 30, 38. Es bien sabido que la naturaleza de la relación entre los dos momentos o dimensiones en la única historia universal de salvación, o la posibilidad de pensar en dos historia paralelas, ha sido objeto de grandes polémicas teológicas y pastorales. Ellas son el trasfondo de la discusión más conocida sobre el significado de la lucha por la justicia en la acción evangelizadora de la Iglesia a partir de los sínodos de 1971, 1974 y la encíclica EN. Cfr. MURPHY, Ch. M.: «Action for Justice as Constitutive of the Preaching of the Gospel: What Did the 1971 Synod mean?», en *Theological Studies*, 44 (1983), 298-311.

• El último paso en esta conocida síntesis sobre la cuestión del desarrollo lo representa Juan Pablo II y su encíclica social *Sollicitudo rei socialis* (1987), a los veinte años de la *PP* de Pablo VI.

El espíritu de la época, nuestro tiempo, es pesimista; el abismo entre el Norte y el Sur es cada día más radical y creciente (SRS 14-15). El conflicto entre los bloques viene a sumarse a la fractura en el desarrollo de los países. Los pueblos más débiles sufren el imperialismo de los intereses económicos, políticos e ideológicos de las grandes potencias (SRS 20-21).

Los pueblos más ricos, y sus ciudadanos particulares, conduciéndose por actitudes morales perversas (SRS 36), han provocado la aparición de unas estructuras materiales y espirituales, «estructuras de pecado» (SRS 36), cuyo fruto es la corrupción del desarrollo y un nuevo neocolonialismo (SRS 21-22):

«... es necesario denunciar la existencia de unos *mecanismos* económicos, financieros y sociales, los cuales, aunque manejados por la voluntad de los hombres, funcionan de modo casi automático, haciendo más rígidas las situaciones de riqueza de los unos y de pobreza de los otros... Es necesario someter en el futuro estos mecanismos a un análisis atento bajo el aspecto ético-moral... del auténtico desarrollo, o participan todas las naciones del mundo o no será tal ciertamente» (12).

El resultado político e ideológico de la nueva situación se plasma en una solidaridad «imposible» (SRS 38), obstáculo casi insalvable para superar las desigualdades entre los pueblos y cultivar su interdependencia en el bien.

Este panorama mundial nos exige volver sobre el concepto de *desarrollo*, en su significado personal y estructu-

(12) SRS, 16-17.

ral, en sus condiciones sociales y económicas, políticas, culturales, morales y espirituales (SRS 8 y 33). En su centro ha de estar el ser humano, integralmente concebido (SRS 9), el respeto de los derechos de las personas y de los pueblos (SRS 30) y, cada vez con mayor claridad, el respeto del conjunto de los seres vivos y la entera creación (SRS 34) (13).

Las cosas están claras. Nuestro concepto de desarrollo, comprendido en línea con *GS* y *PP*, y enriquecido en sus significados culturales y espirituales, reclama la aparición de un gran referente ético para la *DSI*. La solidaridad es la categoría moral privilegiada en la respuesta integral al subdesarrollo. La interdependencia entre los pueblos y su abismo creciente, *asumida como categoría moral*, exige una respuesta, convincente e histórica, que se plasme en nuevas formas de solidaridad (SRS 38 y 44) (14).

1.2. El desarrollo, una cuestión moral

Al considerar la historia reciente del fenómeno del desarrollo, en su asunción por la conciencia moral de la Iglesia, creo imprescindible insistir, más allá de su presentación histórica, en la dimensión *moral* del mismo. Es cierto que no carece de interés la noticia sobre el devenir histórico del tema en la moral social cristiana, particularmente en la *DSI*, pero mi propuesta es que acertamos or-

(13) Cfr. CA 29, 37-38; EV 12, 42.

(14) Aunque *Centesimus annus* considerará otras dimensiones de la «cuestión social» como «cuestión del desarrollo mundial», también se mueve en la misma clave moral sobre el desarrollo: «Bien común universal» (58), de la «entera y única familia humana» (51), en una «economía planetaria», que exige «órganos internacionales de control y guía» (CA 58), al servicio de esa interdependencia planetaria (37-38).

denando la cuestión desde una intención más formal que no, propiamente, histórica (15).

En este sentido, entiendo que la asunción de la cuestión del desarrollo solidario en la conciencia moral cristiana obedece a las siguientes pautas:

A) *Ocupa lugar privilegiado el roce con una experiencia de contraste, cual es la pobreza y el subdesarrollo de tantos pueblos y personas:*

«Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos. La Iglesia sufre ante esta crisis de angustia, y llama a todos para que respondan con amor al llamamiento de sus hermanos» (16).

Esta experiencia impacta sobre un principio incuestionable en nuestra tradición moral, la *unidad del género humano*, formando la misma y única familia humana (17). Su resplandor ilumina la auténtica realidad y las dimensiones del *bien común*, concebido bajo la condición de esa única familia que todos los hombres y pueblos constituyen (18). La soberanía política de cada país y el derecho de propiedad privada deben rendir pleitesía a la primacía moral de estos principios más universales.

B) *La misma experiencia de pobreza y subdesarrollo para tantos pueblos y personas, vivida e interpretada en clave de interdependencia mundial* (19), obligará a indagar en sus causas y consecuencias. Esta novedad afectará al viejo *principio del destino universal de los bienes crea-*

(15) Cfr. CAMACHO, I.: «Economía y moral», en VIDAL, M. (Dir.): *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 725-745. Id.: *Creyentes en la vida pública*, Madrid, Paulinas, 1994.

(16) Cfr. PP 3.

(17) Cfr. MM 78, 80-81, 98; PT 132; GS 25, 85; SRS 14; CA 51-52.

(18) Cfr. MM 65; PT 58; GS 65; PP 78; CA 58.

(19) Cfr. MM 157, 200-202; SRS 9, 17, 19, 38.

dos (GS 69; PP 22; SRS 39). Su resplandor ilumina la realidad de los pueblos y se expande en consecuencias políticas incalculables:

«El desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad... (puesto en práctica)... según la regla de justicia, inseparable de la caridad» (20).

Su traducción al lenguaje de la moral política opera en la sustitución de la interdependencia imperialista y neocolonial por la interdependencia solidaria (SRS 36). En esto consiste la exigencia de *moralizar la interdependencia* como hecho mayor de nuestro tiempo:

«...la *interdependencia*, percibida como *sistema determinante* de relaciones en el mundo actual, en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, y asumida como *categoría moral*. Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social y como "virtud", es la *solidaridad*... ésta es la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*» (21).

C) *La misma experiencia de pobreza y subdesarrollo de tantos pueblos y personas, percibida como interdependiente y mundial, ha hecho especialmente urgente la cuestión de la justicia y la solidaridad en dimensiones MUNDIALES* (SRS 19).

Justicia y solidaridad son las dos categorías centrales en la moralización de los procesos interdependientes entre pobreza y riquezas.

(20) Cfr. PP 43 y 22. Abundando esta idea, la DSI remitirá a reformas y transformaciones audaces (PP 32; SRS 38; CA 58), encomendadas a una autoridad mundial eficaz (PP 78).

(21) SRS 38.

● *Justicia* fue la categoría más destacada hasta Pablo VI (22), porque el propósito del desarrollo exige que se «restablezca entre las partes al menos una cierta igualdad de oportunidades» (PP 61). Su fruto, el fruto de la justicia, es la gran aspiración humana de la PAZ:

«La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres» (23).

● *Solidaridad* es la categoría moral que ha ganado casi todo el espacio ético de la última DSI (24). Abrumados, tal vez, por las dimensiones del problema del desarrollo y, sin duda, partícipes de la entraña moral del subdesarrollo en su raíz última (SRS 36), la respuesta, personal y estructural, sólo puede entenderse en clave de solidaridad (SRS 38). Su fruto, el fruto de la solidaridad, es la gran aspiración humana de la PAZ (SRS 39).

D) *El cuarto efecto de esa experiencia de pobreza y subdesarrollo para tantos pueblos y personas*, mirada en su trayectoria histórica, es su percepción como un fenómeno peculiar, cuyas características se repiten:

- «Abismo creciente» entre el Norte y el Sur (25).
- Proceso generalizado de nuevas formas de pobreza «humana», en el Norte y en el Sur (SRS 14).
- Escasamente influido, hasta el día de hoy, por las políticas de ayuda al desarrollo (CA 21).

(22) Cfr. LE 2, donde se expresa muy bien esta idea en la historia de la DSI.

(23) Cfr. PP 76. Negrita añadida.

(24) Nunca desaparece la clave «justicia». Así, LE 2 y SRS 39: «El objetivo de la paz, tan deseada por todos, se alcanzará con la realización de la justicia social e internacional...».

(25) PP 8; SRS 14; JM I.

- Gravísima amenaza para la paz mundial (PP 76) (26), porque no hay paz estable sin que desaparezca la *injusticia* (GS 83-86).

Esta novedad histórica impacta sobre el optimismo desarrollista que se había respirado en la Iglesia y «en el mundo», durante la década de los sesenta (27). El resplandor que emerge de *la consideración integral del ser humano y de su desarrollo* (PP 14, SRS 9, CA 29), ha cuestionado el proceso histórico y sus objetivos, bajo todos los posibles prismas: técnicos, políticos, éticos y hasta religiosos (SRS 9, 15; CA 29).

E) *La experiencia de pobreza y subdesarrollo de tantos pueblos y personas*, percibida como ejercicio de un *nuevo colonialismo*, ha hecho comprender que este noble objetivo político del desarrollo y la paz requiere, entre sus condiciones, del respeto de *la libertad* de las personas y de los pueblos (SRS 33). El diálogo interdisciplinar de los análisis históricos y la ética social ha profundizado sobre la urgencia de la tarea del desarrollo. El resplandor del *principio de la igual dignidad de los hombres y los pueblos*, en la única familia humana, ha conservado la exigencia de *libertad* en el desarrollo, junto a la solidaridad:

- En respeto de las particularidades propias de cada pueblo (PT 86, 120; PP 65; SRS 39).
- Para que sean responsables y protagonistas decisivos de su propio desarrollo integral (PT 123-125, GS 29, PP 52 y 65, SRS 33-34).

(26) «La paz es el fruto de la justicia», en palabras de Pío XII y Juan XXIII; «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz», dirá Pablo VI en PP 76; «la paz es el fruto de la solidaridad», añadirá Juan Pablo II en SRS 39.

(27) Cfr. CAMACHO, I.: *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, o. c., 578.

Esta apelación a la *libertad* en el desarrollo ha de ser un acierto moral y político valiosísimo. *Moral*, por razones obvias, y *político*, porque las formas más recientes de imaginar un «desarrollo sostenible» (28), al final del segundo milenio y bajo la perspectiva de «universal e integral», recuperan esta dimensión de autonomía y libertad como la *penúltima* esperanza para *todos*:

«Un enfoque diferente (del desarrollo) requiere, desde el comienzo, la participación activa en el proceso de toma de decisiones de quienes están directamente afectados por esas decisiones» (29).

II

SOBRE LA SOLIDARIDAD EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA: UNA CATEGORÍA EMERGENTE

La introducción recién concluida al «desarrollo» en la *DSI*, nos brinda el marco adecuado para volver sobre *uno* de los hitos en la misma:

(28) Cfr. AA.VV.: «Desarrollo y solidaridad», en *Documentación social*, 48 (1993). (Bibliografía en págs. 265-274). CALLEJA, J. Ignacio: *Un cristianismo con memoria social*, Madrid, Paulinas, 1994, 200-236. CENTRO NUEVO MODELO DE DESARROLLO: *Norte-Sur. La fábrica de la pobreza*, Madrid, Popular, 1994. Sin duda, el trabajo de síntesis más didáctico que yo conozca. DE CHARENTENAY, P.: *El desarrollo del hombre y de los pueblos*, Santander, Sal Terrae, 1992. DE SEBASTIAN, L.: *Mundo rico, mundo pobre. Pobreza y solidaridad en el mundo de hoy*, Santander, Sal Terrae, 1992.

(29) RAISER, Konrad: «Intervención del Secretario General del Consejo Mundial de las Iglesias en la Cumbre de Copenhague», en *Ecclusia*, 2729 (1995), 24.

La emergencia de la categoría ética que llamamos *solidaridad* al hablar del desarrollo (30) y sus virtualidades para la *moral vivida* de nuestros días.

El encuentro dialéctico y crítico de las categorías más clásicas en la *DSI* y de las realidades humanas e históricas que las subyacen, *situadas todas ellas en un cuadro de relaciones interdependientes y planetarias*, necesariamente había de forzar la aparición de una sensibilidad destacada hacia la *solidaridad* «como justicia radical y debida» (31).

En nuestros días, Juan Pablo II ha sido y es quien más claramente coloca la categoría/principio de *solidaridad* en el centro de su propuesta ética sobre la actual sociedad y su moralización integral (personal y estructural, nacional e internacional) (32).

(30) Sobre la *solidaridad* como categoría emergente en la trama de la moral formulada, tanto en la consideración filosófica como teológica, véase CALLEJA, J. Ignacio: «La solidaridad en la Enseñanza Social de la Iglesia», en *Lumen*, 43 (1994), 3-7. Véase la bibliografía.

(31) Cfr. CALLEJA, J. Ignacio: *Un cristianismo con memoria social*, Madrid, Paulinas, 1994, y, sobre todo, VIDAL, M.: «Justicia y solidaridad en la ética social actual», en *Moralía*, 14 (1992), 35-54.

Por lo que respecta a la *DSI*, han sido Pablo VI y Juan Pablo II los grandes valedores de este concepto moral, no exento de una trayectoria histórica notable en esa misma enseñanza social. Cfr. GUTIERREZ, J. L.: *Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia* (IV), Madrid, 1971, 287-297. Sobre el Vaticano II y la *solidaridad*, TORRES, A.: *Diccionario de los textos conciliares* (II), Madrid, 1968, 1912-1916. Pablo VI en *PP* 17, 44, 48-52, 56-66, 84 y diversas intervenciones doctrinales desde organismos romanos de la Iglesia católica están escogiendo la *solidaridad* como categoría ética capaz de sostener el edificio moral de los cristianos en «lo social» y su acción por la justicia: COMISION PONTIFICIA «JUSTICIA Y PAZ»: «Al servicio de la comunidad humana. Una consideración ética de la deuda internacional», Ciudad del Vaticano, 27-XII-1986 (*L'Osservatore Romano*, 1-II-1987). También puede verse *LC*, 89-91 (*Promoción de la solidaridad*).

(32) Cfr. *LE* 8; *SRS* 38-40; *CA* 10. Véase SALVAT, I.: «La solidaritat en el magisteri contemporani», en *Qüestions de vida cristiana*, 130 (1986), 41-53.

Pero, *¿qué significado formal cobra la solidaridad en la reciente DSI?* La respuesta nos llevará a descubrir que, en la *DSI*, la solidaridad aparece en ocasiones como *virtud* de las personas y, otras tantas veces, como *principio ético* regulador de la vida social en sus estructuras (33). Veamos cada uno de estos supuestos.

2. 1. La solidaridad como virtud personal y social

En el primer sentido, la solidaridad es un dinamismo que transforma moralmente a la persona individual, hasta constituir en ella una manera de ser y una mentalidad, un hábito del corazón y una actitud interior, una VIRTUD que genera comportamientos morales del *individuo* y/o de los *grupos sociales*.

Un ejemplo claro es la petición de Pablo VI para que los cristianos particulares, sobre todo si son gobernantes, «según el correspondiente grado de responsabilidad», consideren la *obligación moral* de orientar sus decisiones desde el deber de solidaridad (34).

Más recientemente, ha sido la SRS, en sus números 38 al 40, la encíclica social que realiza una presentación de la solidaridad como *virtud cristiana*, próxima a la *caridad*:

«Esta —la solidaridad— no es un sentimiento superficial por los males de tantas personas... Al contrario, es la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (35).

(33) Cfr. VIDAL, M.: *Justicia y solidaridad en la ética social actual*, o. c., 353-361.

(34) Cfr. PP 48; SRS 9.

(35) Cfr. SRS 38.

Esta actitud moral de la persona, la solidaridad, es una virtud plenamente reconocida como *cristiana*, pues exige la entrega por el bien del prójimo, el reconocimiento de la primacía moral de los otros como personas (SRS 39) y como hermanos (SRS 38):

«La *solidaridad* es, sin duda, una virtud cristiana... con numerosos puntos de contacto entre ella y la *cari-dad*... A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones *específicamente cristianas* de gratuidad total, perdón, reconciliación... por la conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo... un *nuevo modelo de unidad* del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad» (36).

Este planteamiento antropológico y teológico, sustrato teórico de la solidaridad, determina una apreciación personalista de la solidaridad como virtud para cada uno de los hombres y mujeres que convivimos en una sociedad ganada por el afán de ganancia y por la sed de poder. Tales actitudes, generadoras de actos pecaminosos y de estructuras de pecado, sólo pueden vencerse mediante «una *actitud diametralmente opuesta*» (37), que proceda desde la conversión moral de las personas y de sus corazones.

Tal enfoque de la solidaridad, *además de imprescindible*, representa una herencia permanente en la *DSI*, en torno a la dimensión moral del desarrollo, a las causas en última instancia personales de las lacras sociales y a la libertad personal del ser humano, sujeto responsable de lo bueno y de lo malo en el plano moral de las cosas. Su derivado moral no es otro que la querencia por la conversión de los co-

(36) SRS 40; EV 12, 18.

(37) Cfr. SRS 37 y 38.

razones como condición concomitante, pero más imprescindible que ninguna otra, del cambio estructural:

«Las decisiones que aceleran o frenan el desarrollo de los pueblos son ciertamente de carácter político. Y para superar los mecanismos perversos... es necesaria una voluntad política eficaz... un análisis limitado únicamente a las causas económicas y políticas del subdesarrollo... sería incompleto... Es necesario individuar las causas de orden *moral* que, en el plano de la conducta de los hombres, considerados como *personas responsables*, ponen un freno al desarrollo... la superación de los obstáculos mayores sólo se obtendrá gracias a decisiones *esencialmente morales*...» (38).

O en un segundo testimonio:

«La Iglesia piensa que, ante todo, hay que apelar a las capacidades individuales y morales de la persona y a la exigencia permanente de conversión interior, si se quiere obtener cambios económicos y sociales que estén verdaderamente al servicio del hombre... No obstante, la prioridad reconocida a la libertad y a la conversión del corazón en modo alguno elimina la necesidad de un cambio de las estructuras injustas» (39).

2.2. La solidaridad como principio ético regulador de la vida social en sus estructuras

El segundo significado de la solidaridad, entendida como principio ético regulador de las estructuras sociales, ha ido ganando espacio en la convivencia moral de la Igle-

(38) Cfr. SRS 35.

(39) Cfr. LC 75. Véase también SRS 35-36: «He querido ante todo mostrar cuál es la *naturaleza real* del mal al que nos enfrentamos en la cuestión del desarrollo de los pueblos; es un *mal moral*, fruto de *muchos pecados* que llevan a *estructuras de pecado*» (36).

sia, cuando ésta se expresa con la forma de *DSI*. En realidad ha sido y es la creciente conciencia de la *interdependencia mundial*, entre todos los pueblos y sus situaciones socioeconómicas, el factor más notable a la hora de forzar la reflexión moral de la Iglesia sobre las estructuras políticas:

«Ante todo, se trata de la *interdependencia*, percibida como *sistema determinante* de las relaciones en el mundo actual... y asumida como *categoría moral*» (40).

Con el aprendizaje llevado a cabo en el Concilio Vaticano II (*GS-LG*) y en Pablo VI (*PP/EN/OA*), la *DSI* vira en Juan Pablo II hacia una afirmación totalizante de la interdependencia en el desarrollo de los pueblos:

- La cuestión social tiene dimensiones mundiales (41).
- Estamos obligados a la revisión del *concepto mismo de desarrollo* (42).
- El desarrollo es el nombre nuevo de la paz (43).
- La paz sólo será posible como *fruto de la justicia* (44):

«...porque si la cuestión social ha adquirido dimensión mundial es porque la *exigencia de justicia* puede ser satisfecha únicamente en este mismo plano» (45).

- La paz es el fruto de la solidaridad, porque aquélla es un objetivo, «que sólo se alcanzará con la realización de la justicia social e internacional, y además con la práctica de las virtudes que favorecen la convivencia...» (46).

(40) Cfr. *SRS* 38; también 17 y 42.

(41) Cfr. *PP* 3 y 9; *SRS* 9.

(42) Cfr. *SRS* 10.

(43) *PP* 87.

(44) *PP* 76.

(45) Cfr. *SRS* 10; 39; también, *GS* 78; *CA* 52.

(46) *SRS* 39.

He aquí cómo las *virtudes* personales que favorecen la convivencia del género humano como familia universal, entre ellas la solidaridad, se combinan con la dimensión estructural de la justicia en un desarrollo mundial *interdependiente*:

«En efecto, la paz del mundo es inconcebible si no se logra reconocer... que la *interdependencia* exige de por sí la superación de la política de los bloques, la renuncia a toda forma de imperialismo económico, militar o político, y la transformación de la mutua desconfianza en colaboración. Este es precisamente el *acto propio* de la solidaridad entre individuos y entre naciones» (47).

La solidaridad es ya un principio moral regulador de las relaciones internacionales, con fundamento en la *justicia* debida a la condición de igualdad entre los hombres y entre los pueblos.

Las *formas imperialistas* de ejercer una posición de poder en el mundo, por parte de los países más ricos (SRS 36) y la generación de *mecanismos económico-sociales* de explotación, casi automáticos (SRS 16), son el núcleo de dos sistemas sociales o dos concepciones del desarrollo necesitadas de corrección radical (SRS 21), si es que todavía son capaces de regenerarse (SRS 21) en sus *estructuras de pecado* (SRS 35).

El verdadero desarrollo (48), por contra, está subordinado a una imagen integral del hombre, es decir, abierto a la trascendencia y constitutivamente social. Es, por tanto, una tarea material y moral para las personas y para los pueblos, con respeto de «los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las naciones y de los pueblos... En el *orden internacional*, o sea, en las relaciones entre los Estados...

(47) SRS 39.

(48) Cfr. SRS 27-34.

es necesario el pleno *respeto* de la identidad de cada pueblo, con sus características históricas y culturales» (49).

El reconocimiento *estructural y dialéctico* de la *interdependencia* y su sometimiento moral a la solidaridad, hacen de ésta una *actitud moral*, «la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común» (SRS 38) y un *principio de moral social*, esto es, la idea reguladora que exige la transformación de las estructuras de pecado, «uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política» (50), en defensa de los ciudadanos más indefensos y de los pueblos más pobres (51).

III

SIGNIFICADO MATERIAL DE LA SOLIDARIDAD EN LA DSI

Desde el punto de vista material y político, la pregunta más importante cobra esta formulación: *¿Cómo se practica la solidaridad en cuanto virtud y en cuanto principio ético regulador de la vida social?*

En los últimos años, la DSI se ha empeñado en clarificar su propio estatuto teológico y moral. Sustancialmente, hemos logrado bastante claridad en torno a aquello que puede ofrecer y cabe esperar de la DSI en el orden de las transformaciones políticas.

(49) Cfr. SRS 32-33. (Nótese la acotación de Estados = pueblos).

(50) Cfr. CA 10 y 15.

(51) La cuestión de si esta asunción del análisis *estructural* de la realidad y de una comprensión *histórica y dialéctica* de la desigualdad se lleva a cabo en la DSI, hasta las últimas consecuencias éticas y políticas, es muy debatida. Así puede verse en VIDAL, M.: *Justicia y solidaridad en la ética social actual*, o. c., 4. CALLEJA, J. Ignacio.: *El itinerario de las críticas a la DSI*. En VARIOS: *Doctrina social de la Iglesia y lucha por la justicia*, Madrid, HOAC, 1991, 77-95.

La *DSI* pertenece a la misión evangelizadora de la Iglesia y tiene el valor de un instrumento de evangelización, «solamente, bajo esta perspectiva, se ocupa de todo lo demás» (CA 54). Pero la Iglesia no tiene modelos sociales ni soluciones técnicas que proponer, sino que a tal objetivo, ella ofrece como *orientación ideal e indispensable* la propia doctrina social (CA 43).

La *DSI* «no es una solución rival a otras, ni hace suya una solución ajena» (SRS 41), no es tampoco una «tercera vía», ni una ideología, sino «la *cuidadosa formulación* del resultado de una atenta reflexión... a la luz de la fe y de la tradición eclesial... Por tanto, no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la *teología* y especialmente de la *teología moral*» (52).

3.1. Las reformas históricas

Sin merma de esa naturaleza teológico-moral, la *DSI* ha descendido a la propuesta de algunas reformas necesarias, a la luz de su preocupación moral por unos *desequilibrios internacionales* tan agudos y de las acuciantes *necesidades de los pobres* (SRS 43). Depende de cada situación local la relación de urgencias y los modos de realizarlas, pero la *DSI* no ha esquivado alguna concreción (53).

a) Pablo VI en la *PP* y *OA*

- Destaca en *PP* una consideración social del derecho de propiedad, al servicio del destino universal de todos los bienes creados (54).

(52) Cfr. SRS 41. También, LE 3; CA 59; Dimensión interdisciplinar y hasta experimental de la *DSI*; *Orientaciones*, 3-5.

(53) Cfr. *PP* 22-23 y veáanse las preguntas ético-políticas de *PP* 47 (¿Virtud personal o/y principio?); SRS 43-45; CA 32, 35, 42, 43, 52.

(54) Cfr. *PP* 22-23; GS 69.

- Ese inicio de la solidaridad que es la hipoteca social del derecho de propiedad, afecta también a los pueblos, exigiéndose *programas concertados* de acción conjunta (PP 48-50; OA 43), y un *Fondo Mundial* para el desarrollo de todos (PP 51-53), a partir del *deber de solidaridad* entre los pueblos (GS 84; OA 52) (55).

- Esa solidaridad requiere, ante todo, satisfacer «el deber de justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuertes y débiles» (PP 44), porque estas estructuras comerciales se apoyan y ahondan la desigualdad entre los pueblos (56).

- Las propuestas técnicas para la solidaridad están condicionadas a la existencia de una *autoridad mundial*, que pueda actuar en el terreno jurídico y político (PP 68; GS 84), así como a la imprescindible revisión de las estructuras económicas y sociales (GS 86d), porque no sólo el comercio internacional, sino la distribución mundial de la producción, el [des]control de los beneficios y el sistema monetario internacional han de ponerse sobre el tapete (OA 43).

b) Juan Pablo II en *LE*, *SRS* y *CA*

La trayectoria de la *DSI* anterior a Juan Pablo II, en cuanto a sus propuestas políticas más concretas, ha ascendido algunos peldaños en la enseñanza del mencionado Papa.

(55) Nótese que la GS 86b apela, claramente, en orden a la puesta en práctica de estructuras internacionales de justicia y solidaridad, al factor cultural de los pueblos desarrollados que «han de someterse a las reformas *sicológicas* y *materiales* que se requieren para crear esta cooperación internacional». También OA 44-45.

(56) Cfr. PP 56-60; GS 86.

1) Si nos fijamos en *Laborem exercens*, la gran encíclica sobre el trabajo y el trabajador como centro de la cuestión social (LE 3), debemos destacar lo siguiente:

- LE recupera la cuestión del *derecho de propiedad* bajo esta primacía:

«Estos (los medios de producción) no pueden ser *poseídos contra el trabajo*, no pueden ser ni siquiera *poseídos para poseer*, porque el único título legítimo para su posesión... es *que sirvan al trabajo*... que hagan posible el destino universal de los bienes y el derecho al uso común» (57).

- Las situaciones peculiares de pobreza internacional o nacional pueden exigir *una verdadera socialización de esta propiedad* (LE 14), asociando el trabajo a la propiedad del capital en formas diversas, bajo el primado del bien común (58).

- Un *salario justo* (y, por tanto, un puesto de trabajo) es hoy la medida del cumplimiento del primer principio del ordenamiento ético-social, «el principio del uso común de los bienes... de aquí que el salario justo se convierta, en todo caso, en la *verificación concreta de la justicia* de todo sistema socioeconómico... ésa es, en cierto sentido, la *verificación clave*» (59).

2) *La segunda gran encíclica social* del presente pontificado de Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, carta magna sobre la virtud y el principio de solidaridad en las relaciones internacionales, concreta una relación de medidas políticas posibles, en orden a la verificación mun-

(57) Cfr. LE 14; CA 6.

(58) Recuérdese que PP 23-24 sometía el *derecho de propiedad* a la posibilidad de una *expropiación*.

(59) Cfr. LE 19; CA 8: (*Salario justo* y *salario familiar*). (Sobre los *sindicatos*, LE 20 y SRS 7). (Sobre *emigración*, SRS 23).

dial del destino universal de los bienes, en la única familia humana (SRS 42-43):

- Reforma del *sistema internacional de comercio* y de la división internacional del trabajo.

- Reforma del *sistema monetario y financiero mundial*.

- Evaluación ética y política del *progreso tecnológico y de su intercambio* entre los países, campo abonado para toda clase de manipulaciones.

- Revisión de la *estructura de las organizaciones internacionales* hoy, prestas a fáciles instrumentalizaciones bien alejadas del bien común universal.

- Un grado más preciso y exigente en el *ordenamiento jurídico internacional*.

- Mayores grados de colaboración *entre los pueblos menos desarrollados*, encontrando formas *organizadas de cooperación y de solidaridad* (SRS 45).

- Reforma de *estructuras políticas*, para sustituir regímenes corruptos y dictatoriales por otros democráticos y participativos (SRS 44).

- La propia Iglesia Católica puede verse obligada a responder a la solidaridad con sus bienes (SRS 31).

- Dos condiciones pre-políticas en la SRS:

a) La *solidaridad*, como principio de organización social, requiere su comprensión como virtud y actitud, para aceptar los sacrificios necesarios en todos, con proporción de posibilidades, y para todos, con proporción según las necesidades (SRS 45).

b) Todas las *religiones* pueden y deben encontrarse en este signo, anticipo del Reino de Dios, que es la lucha por la justicia desde la solidaridad preferencial con los pobres (SRS 47) (CA 60) (60).

(60) La mundialización de la sociedad exige hoy una *ética mundial*, como último fundamento de la cohesión social y de nuestra su-

3) La *última encíclica social de Juan Pablo II*, la *Centesimus annus*, también ofrece algunas pautas a la hora de concretar, políticamente, los grandes principios y valores de la *DSI*, en el giro histórico de la hora presente:

- Los conflictos sociales de intereses son un hecho y, si se configuran como lucha por la justicia social, no como «lucha de clases», son inevitables y positivos (CA 14).

- El *estado* debe velar por unas condiciones de «cierta igualdad entre las partes» y los *sindicatos* deben vigilar el logro de un salario justo y unas condiciones de trabajo dignas, «sobre todo para los más débiles, inmigrantes y marginales» (61). Estado y fuerzas sociales deben controlar oportunamente ese mercado libre (62). La propiedad privada de los medios de producción, en el seno de ese mercado, resulta ilegítima, si no crea empleo o es incuantificable, especulativa o fruto de la explotación y del monopolio de la producción (CA 43).

- Los fracasos en la ayuda al desarrollo y en la resolución de los conflictos bélicos (CA 21) exigen nuevos pasos en orden a crear o consolidar «estructuras internacionales de arbitraje en los conflictos internacionales» (CA 27 y 51).

- La financiación imprescindible del desarrollo, en el Este y en el Sur, debe lograrse a partir de los ingentes recursos disponibles en el mundo, con el desarme requerido por el final de la «guerra fría» (CA 28) (63).

- El *acceso equitativo* de personas y bienes al mercado internacional se manifiesta como una condición imprescindible en el desarrollo de los pueblos (CA 33). Hay

pervivencia. Cfr. KUNG, H.: *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1971. GONZALEZ VELA, T.: «Una moral mundial para un nuevo orden mundial», en *Acontecimiento*, 27 (1995), 51-57.

(61) Cfr. CA 15, 43 y 48.

(62) Cfr. CA 35, 40, 42, 48.

(63) Cfr. también 18 y 21.

que romper las barreras y los monopolios que impiden el acceso de *todos* —individuos y pueblos— a la participación en el desarrollo humano (CA 35).

- Un factor material, cuya negociación urge, es la *deuda externa*, porque «no se puede pretender que las deudas contraídas sean pagadas con sacrificios insostenibles» (CA 35), incompatibles con el derecho de los pueblos a la subsistencia.

- El pobre, individuo o nación, necesita para su desarrollo humano «condiciones realmente asequibles. Crear tales condiciones es el deber de una *concertación mundial para el desarrollo*» (CA 52). Su base material implica importantes renunciaciones en las posiciones de poder del Norte. Su base política requiere organismos internacionales que gestionen el bien común (CA 38), de la única familia humana (CA 51-52).

- Cualquier estrategia de *cambio estructural* en las relaciones internacionales injustas (CA 60) necesita el fundamento de un *cambio cultural* en los *hábitos de consumo*, estilo de vida y comportamientos económicos de los ciudadanos y pueblos del Norte:

«(La solidaridad internacional será posible)... cambiando, sobre todo, los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad» (64).

En el centro de esa cultura siempre hay una *relación de valores morales* que, bajo el primado de la solidaridad, procede de una recta concepción del hombre y de su destino (CA 51) (65). Es a este nivel donde tiene lugar la contribución específica y decisiva de la(s) Iglesia(s), en favor de una cultura de la solidaridad.

(64) Cfr. CA 58. Véase también, 36, 51 y 52.

(65) Cfr. EV 95-96.

3.2. Postrera consideración: En defensa del equilibrio entre lo personal y lo estructural

Hemos descrito el conjunto de mediaciones operativas que la reciente *DSI* está proporcionando, a la hora de concretar sus principios más fundamentales.

No he analizado, con detalle, si la *DSI* consigue equilibrar una consideración de la solidaridad, a la postre el punto de vista que nos ha conducido en esta panorámica, en cuanto *virtud* de la persona y de los grupos sociales, y en cuanto *principio ético* regulador de la vida social en sus estructuras.

El lector de la *DSI* sabe que las dos líneas pueden verificarse en los más recientes escritos de Juan Pablo II, como sabe que la tradición eclesial ha dedicado más tiempo y mejores desarrollos teóricos, a la consideración de los problemas sociales desde la óptica de los valores y comportamientos individuales. Después de todo, en el orden de la humanización del mundo, «la primera y más importante labor se realiza en el *corazón del hombre*», escribe la *Centesimus annus* (51). Pero ella misma, junto a *Laborem exercens* y *Sollicitudo rei socialis*, son los ejemplos más señeros del peso adquirido por el análisis estructural de la injusticia en la *DSI*.

No me extenderé ahora en el intento de dirimir una cuestión que considero fácil de notar y que, en muchos momentos, ha sido objeto de alguna polémica (66).

Sí me interesa afirmar que la solidaridad, como virtud cristiana próxima a la caridad, ha quedado impregnada por los nuevos significados atribuidos a la caridad en la

(66) Cfr. VIDAL, M.: «Justicia y solidaridad en la ética social actual», en *Moralia*, 15 (1993), 35-54. CALVEZ, J. Y.: *La enseñanza social de la Iglesia. La economía. El hombre. La sociedad*, Barcelona, Herder, 1991. CALLEJA, J. Ignacio.: «Cita con la doctrina social de la Iglesia», en *Lumen*, 39 (1990), 20-35.

teología moral social postvaticana. Esta ha de elaborarse, *críticamente*, en referencia a categorías como «praxis» o «pobres», con la hermenéutica política que reciben en el contexto teológico nuevo de las teologías de la praxis, sea la llamada teología política europea, sea la teología de la liberación (67). Esa hermenéutica política e histórica, que introducen en la comprensión del mensaje cristiano, repercute sobre el modelo de teología moral que llamamos *DSI*, y sobre la solidaridad como virtud personal y como principio axiológico en «lo social». En consecuencia, mi opinión es que sólo cabe entenderlos con el debido equilibrio, si aspiramos a una interpretación integral de lo humano, cual es la vocación actual de la *DSI*.

También deseo recordar que la novedad fundamental de un concepto renovado de solidaridad es la historización del mismo (68). Vivimos una situación de desigualdades estructurales e interdependientes, en cuyo seno existe ese «otro» que es objeto de solidaridad o insolidaridad. El «otro», *persona, grupo social o pueblo*, concebido en su concreta situación sociopolítica, se nos impone «afectado, oprimido, excluido y hasta olvidado» (69). Su condición histórica, *en la práctica*, es la de no-hombre, no-persona. La solidaridad, en la perspectiva de tales destinatarios, significa *justicia* en las estructuras que explotan, marginan, excluyen y reproducen la asimetría social.

(67) Cfr. QUEREJAZU, J.: *La moral social y el Vaticano II*, Vitoria, Eset, 1993.

(68) Cfr. ELLACURIA, I.: «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», en *Lumen*, 39 (1990), 9-19.

(69) DUSSEL, E.: *Ética de la liberación desde las/los pobres y excluidos/as*, o. c., 75-100. TAMAYO ACOSTA, J. J.: *Presente y futuro de la Teología de la Liberación*, Madrid, Paulinas, 1994. VICO, J.: *Éticas teológicas ayer y hoy*, Madrid, Paulinas, 1993, 119 ss.

Una reflexión moral que escondiese la condición estructural de los mecanismos históricos de la exclusión se desacreditaría ante la solidaridad y ante la justicia. Tal no es el caso de la *DSI*.

Esta impregnación política y estructural de la moral social cristiana, sin embargo, en modo alguno desconoce o rebaja la dimensión personal y mística del empeño ético de los cristianos en su sociedad, sino que se limita a reconocer el horizonte global de la salvación cristiana (70).

IV

PROBLEMAS PRACTICOS EN LA *DSI*

Descendiendo por los meandros de esta reflexión, en el contexto de la *DSI* y la aparición en ella del principio-virtud de la solidaridad, se plantean varias cuestiones de naturaleza formal (71) y material. Me fijaré, preferentemente, en estas últimas.

Sobre la solidaridad internacional, e igualmente sobre la solidaridad nacional, se están escribiendo interpretaciones muy novedosas (72). No hace demasiado tiempo

(70) La *Soteriología* cristiana, reconociendo el proyecto salvífico de Dios en la misma y única historia universal de salvación; la *Cristología*, entendida y vivida bajo la ley de la Encarnación; la *Eclesiología*, comprendida como autoconciencia crítica de una comunidad que significa y realiza el servicio al Reinado de Dios en medio del mundo de su tiempo, en cuanto aportación histórica al YA de su liberación humana; la *Antropología*, anclada en la dignidad fundamental del ser humano y en su constitutiva socialidad, dan buena cuenta del lugar ocupado por la historia humana y sus estructuras políticas en la concepción cristiana de la realidad y en el empeño moral por humanizarla.

(71) Cfr. CALLEJA, J. Ignacio: *La solidaridad en la Enseñanza Social de la Iglesia*, o. c., 29-31.

(72) Cfr. VIDAL, M.: «Usos y abusos de la solidaridad en las teorías sociales modernas», en VIDAL, M.: «Justicia y solidaridad», en *Mo-*

era cuestión de ayuda oficial al desarrollo (AOD). Más tarde hemos aprendido a *politizar* y a «teologizar» la cuestión para comprender las exigencias integrales del verdadero desarrollo humano.

Por mi parte, en la senda de la *DSI*, tras advertir que me fijaré más en el *horizonte internacional* del problema del desarrollo integral y solidario, quisiera destacar *dos aspectos*, en la perspectiva de la solidaridad como acción material o política:

a) La solidaridad en nuestras economías interdependientes tiene contenidos *concretos y costosos*, que no es difícil conocer.

Es verdad que NORTE y SUR no pueden ser conceptos que oculten una realidad social muy diversa a cada lado del mundo (73). Debemos conocer la relación de clases en cada país, hasta precisar *el verdadero Cuarto Mundo en el Norte y en el Sur*. Sin embargo, la *proporción* que representa en cada caso la pobreza absoluta, «una condición de vida al límite de la supervivencia», es tan distinta (74), que juzgo legítimo utilizar esa terminología algo ambigua, Norte-Sur, todavía insustituible.

Hecha esta advertencia, sólo cabe decir que la solidaridad exige *renuncias y sacrificios* de los pueblos, grupos

ralia, 15 (1993), 37-46. Especialmente rico en matices y claridad pedagógica, CENTRO NUEVO MODELO DE DESARROLLO: *Norte-Sur. La fábrica de la pobreza*, Madrid, Popular, 1995. CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ: *El desarrollo mundial y las instituciones económicas*, Madrid, PPC, 1995. Id.: *Aspectos éticos y sociales de la economía*, Madrid, PPC, 1995. VARIOS: *Crisis industrial y cultura de la solidaridad*, Bilbao, DDB, 1995. ZUBERO, I.: *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Bilbao, DDB, 1994. CALLEJA, J. Ignacio: *Un cristianismo con memoria social*, Madrid, Paulinas, 1994, 202-209.

(73) Cfr. CENTRO NUEVO MODELO DE DESARROLLO: *Norte-Sur. La fábrica de la pobreza*, Madrid, Popular, 1994, 48 y 61.

(74) Cfr. PNUD 1992: En el Sur, entre el 30-40%. Y en el Norte, el 1-2% de pobreza absoluta y el 15% de pobreza relativa.

sociales y ciudadanos que disfrutamos de una posición privilegiada en el NORTE y en el SUR.

La solidaridad, económicamente, no es gratis. La solidaridad, políticamente, no es inocente. La solidaridad, moralmente, no es opcional, sino *justicia debida*.

La causa fundamental es clara. Ningún desarrollo sostenido y análogo al nuestro sería sostenible para TODOS. Ese «TODOS» impone un enfoque integral del problema para priorizar un desarrollo humano, compatible con los límites que marca la naturaleza y la dignidad de todos (75).

En el horizonte planetario, ningún desarrollo autóctono podrá darse sin costes económicos para el Norte, en recursos financieros y transferencia de tecnologías o en hábitos culturales y en consumos, que atiendan a la correlación entre demografía, crisis alimentaria, ecología y migraciones. Estas correlaciones plantean con claridad meridiana los vínculos del desarrollo con la supervivencia global del planeta, así como la interdependencia esencial de los hombres y los pueblos, entre sí y con su entorno natural. Por eso es tan razonable la sentencia que dice «el desarrollo es el nombre nuevo de la paz» (76), cuando miramos el mundo desde las víctimas, en el Sur o en el Norte.

Así lo vio la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Social (CMDS, Copenhague, 1995), cuando definía su primer compromiso en estas palabras:

(75) Cfr. COMISION PONTIFICIA JUSTICIA Y PAZ: *El desarrollo mundial...* o. c., 183: «La pobreza es, quizá, lo que más degrada el medio ambiente». EATWELL, J., y otros. (comp.): *Desarrollo económico*, Madrid, FUHEM-ICARIA, 1993.

(76) Cfr. Pablo VI: *Populorum progressio*, 87. De esta afirmación dice la *Centesimus annus*: La novedad de la PP se halla en «una frase que se lee en el párrafo final del documento, y que puede ser considerada como su fórmula recapituladora, además de su importancia histórica», (n 10). «por eso, el otro nombre de la paz es el desarrollo», CA, 52. También Pío XII había escrito, «la paz es el fruto de la justicia».

«Nos comprometemos a crear un entorno económico, político, social, cultural y jurídico propicio, que permita el logro del desarrollo social».

Si la paz sólo puede ser dignidad bajo la forma de sociedades más justas, hay que reformar, transformar dirán otros, el modelo desarrollista, generador de unos hábitos de consumo y de un estilo de vida que imposibilita el desarrollo del Sur y multiplica geométricamente nuestros problemas. Debemos cambiar de modelo de desarrollo *para salvarnos todos* (77).

Este ha sido, precisamente, el principio de crítica a muchos de los informes internacionales: No se plantean la verdadera cuestión, esto es, ¿qué desarrollo se quiere para el mundo? (78).

La circularidad de los retos sociales que desafían al hombre y al mundo apuntan, con toda evidencia, a la transformación estructural, cultural y moral en personas, pueblos e instituciones «para sobrevivir todos». Ya no es posible atajar uno a uno los subproductos del desarrollo, porque son *consecuencias insoslayables de este tipo de desarrollo*. Las variables económicas ya no pueden ofrecerse al margen de nuestro proyecto global de sociedad.

(77) Cfr. CORRETJE, J. L.: «La bomba social», en *Noticias Obreras*, 1141-1142 (1995), 27-34. Comentario a la Cumbre de Copenhague, 1995).

(78) Véase el desarrollo de tal crítica en TAMAMES, R.: *Un nuevo orden mundial*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991. Por mi parte quiero recordar lo siguiente: cuando se atisba la toma de conciencia de la naturaleza profunda del problema, parece insuperable la resistencia a aprobar la necesaria financiación de las soluciones políticas. A este respecto, véanse los raquíticos acuerdos finales de la I Cumbre sobre Desarrollo Social, celebrada en Copenhague, en marzo de 1995: Ni condonación de la deuda externa, ni 0,7 ya, ni acuerdo 20/20 (se trata de que el 20% de la AOD se destine a programas sociales y, a su vez, que los países receptores de la ayuda se comprometan a dedicar el 20% de su presupuesto nacional a este mismo objetivo).

La consecuencia obligada es un salto cualitativo en nuestra civilización —hombre, producción y cultura— que las soluciones tecnológicas, a secas, no pueden remediar y llenar de significado.

A mi juicio, es todo un modo de vida y de desarrollo lo que está en juego (79). Esta civilización desarrollista no es universalizable y subsiste, en gran medida, sobre el darwinismo económico, la democracia limitada a los satisfechos y la manipulación cultural de los pueblos, inducidos a la resignación y a la cultura de la pobreza.

Frente a tal estado de cosas, lejos de renunciar a todo desarrollo, éste debe ser humano y social. *La medida del mismo es el hombre* y la diversidad de dimensiones de un mundo preñado de su presencia. Desarrollo integral es el concepto ya clásico y compartido. El desarrollo humano, como categoría, está guiado, en consecuencia, por una idea sencilla: *Las personas siempre son lo primero* (80). Cuando este concepto se sitúa en el marco de una visión planetaria de la realidad social, gana nuevos significados.

Junto a este protagonismo o primacía de la persona, el desarrollo humano tiene otro límite en todo aquello que lo hace *sostenible* hoy y mañana, para nosotros y para ellos, para *todos* y «siempre»:

(79) Cfr. ZUBERO, I.: *Modelo de desarrollo y justicia económica*, en VARIOS: *Economía de mercado, crisis industrial y sabiduría cristiana*, Bilbao, DDB, 1992, 15-54. Id.: «Desarrollo y medio ambiente en la Cumbre de Río, el Informe sobre el Desarrollo Humano y el Informe al Club de Roma», en *Iglesia Viva*, 162 (1993), 567-573. También, VARIOS: *Energía para el mañana. Conferencia sobre «Energía y equidad para un mundo sostenible»*, CIP/AEDENAT, Madrid, 1993. *Manifiesto ecosocialista. Por una alternativa verde en Europa*, Madrid, CIP/ Libre Pensamiento, 1993. *Desarrollo y destrucción. Una introducción a los problemas ecológicos en España*, CIP/AEDENAT, Madrid, 1993.

(80) Cfr. *Gaudium et spes*, 12 (La dignidad de la persona humana). *Ibid.*, 63 (Sobre la centralidad del hombre en la vida económico-social). *Laborem exercens*, 6-7 y 10-12. (Sobre la primacía del hombre en el trabajo y de éste sobre el capital).

«Yo creo que debemos pensar y proponer un nuevo modelo de solidaridad, modelo que irremediamente pasa por la revisión de nuestro modelo de desarrollo y estilo de vida... Todo nuestro modelo de desarrollo se ha estructurado en torno a dos principios incuestionables: 1) Que el nivel y estilo de vida de los más ricos (individuos y países) es innegociable; 2) que tal nivel y estilo de vida será a medio-largo plazo universalizable. Ello es absolutamente imposible... porque existen límites físicos insalvables.. Son precisamente esos dos principios los que hoy debemos cuestionar radicalmente, desde una cultura de la austeridad solidaria» (81).

Si queremos sobrevivir todos, no es posible ignorar que entre todos, con *proporcionalidad*, según posibilidades y responsabilidades, en el Norte y en el Sur, hemos de pactar una solución «justa, solidaria e inteligente». Esta no puede menos que tener costes económicos, políticos y culturales para nosotros. *Económicos*, en cuanto al modo de vida y a los hábitos de consumo; *políticos*, en cuanto a los hábitos en las decisiones internacionales; *culturales*, en cuanto a los hábitos mentales, filosóficos y éticos.

b) *El otro plano de la novedad* que hoy puede observarse sobre la solidaridad *internacional* (y *nacional*), materialmente considerada, es decir, como justicia histórica, es el referido a sus primeros destinatarios. Población sobrante, superflua, sin dignidad, son los términos en que se expresa el pensamiento social más crítico acerca de la «*improbable*» solidaridad:

(81) ZUBERO, I.: *Modelo de desarrollo y justicia económica*, en o. c., 48-49. También, FERNANDEZ BUEY, F.: *Discurso para insumisos discretos*, Madrid, Libertarias, 1993. Véase una opinión menos radical, desde la izquierda española, en SARTORIUS, N.: *Un nuevo proyecto político. Contribución al debate en la izquierda*, Madrid, El País/Aguilar, 1992.

«Los explotados son violados en su dignidad humana, pero al superfluo ni siquiera se le concede una dignidad que pueda ser violada» (82).

La DSI ha expresado esta misma preocupación al concluir que la solidaridad mundial remite:

«... a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor» (SRS 42).

El PNUD (1992) califica a estos destinatarios de «verdadero Cuarto Mundo». Son los pobres absolutos, unos 1.400 millones de personas, el 34% de la población del Sur, más unos 600 millones en la línea de separación. Su espacio social, en el sur de todos los nortes y en la periferia de todos los centros. El criterio de reconocimiento o rechazo, *su capacidad de compra*. Ellos son los ciudadanos que no pueden comprar y, por tanto, representan una carga inútil y pesada para el mundo:

«De esta visión económica surge un mapa planetario que trastoca todo el criterio de subdivisión utilizado hasta ahora. No sobrevive ni siquiera la subdivisión Norte-Sur, pues el mercado no sólo está formado por el Norte sino que hay que incluir ahora también a la franja de las clases acomodadas residentes en el Sur. Igualmente el mundo de los inútiles no se recluye en el Sur, pues el Norte también tiene sus pobres» (83).

(82) HINKELANMERT, F. J.: «La crisis del socialismo hace patente el enfrentamiento Norte-Sur», en *Exodo*, 8 (1991), 24-31. Por su parte, Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA ha escrito que los pobres, cuando no les queda nada, mantienen su dignidad de personas, porque ésta es su última reserva para la protesta y el rechazo del orden establecido por los poderosos: «La aceptación o el rechazo de la idea de persona es una cuestión política, no sólo ontológica», en *Creación, gracia y salvación*, Salamanca, Sígueme, 1993, 65.

(83) Cfr. CENTRO NUEVO MODELO DE DESARROLLO: o. c., 191.

Partiendo de estos supuestos, sólo cabe añadir en cuanto a los destinatarios, que sin solidaridad efectiva y costosa, sin justicia radical (CA 58), *en la práctica*, negamos la dignidad humana de aquéllos que no tienen cubiertas las necesidades materiales y espirituales más elementales:

1) Para ellos, *vivir con dignidad* es que haya alguna alternativa social (84), porque el presente no les ofrece ninguna salida respetuosa para con su dignidad personal y el haz de derechos humanos que ella sustenta.

2) Para ellos, *vivir con dignidad*, es tener voz y voto en una alternativa social que recoja sus aspiraciones de justicia y sus derechos. Las personas y los pueblos azotados por las pobreza están llamados a ser *protagonistas* de la acción por la justicia, responsables de su destino (85), como resultado de una acción internacional que remueve los obstáculos estructurales a su autonomía.

3) Para ellos, *vivir con dignidad*, es lograr que los suyos, las *víctimas* de la injusticia histórica, sean objeto de memoria (86), para devolverles su dignidad; para exigir nuestra compasión con los desheredados y perdedores del presente, porque en esta experiencia decisiva se accede a dimensiones irrenunciables de la solidaridad, vivida como plenitud de la justicia. Por encima de una solidaridad táctica, entendida como «egoísmo inteligente», una solidaridad que reconoce sus raíces en la digni-

(84) *Ibíd.*: o. c., 29.

(85) Cfr. PP 22-24; SRS 44-45.

(86) Cfr. MATE, R.: «Solidaridad compasiva. Una crítica de la teoría habermasiana de la acción comunicativa», Id.: *Mística y política*, Estella, Verbo Divino, 1990, 15-72. Id.: «Por una ética compasiva», en *Documentación Social* 83 (1991), 87-95. Id.: «Sobre la compasión y la política», en VARIOS: *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 271-296. Id.: *La razón de los vencidos*, Barcelona, 1992.

dad radical e igual de todos los seres humanos y que se plasma en la Justicia debida a las personas y a los pueblos:

«Para ser justa, esta interdependencia, en vez de conducir al dominio de los más fuertes, al egoísmo de las naciones, a desigualdades e injusticias, debe hacer surgir formas nuevas y más amplias de solidaridad que respeten la dignidad igualitaria de todos los pueblos (87).

4.1. El clamor por unas MEDIDAS TECNICAS

Hemos dicho antes que la *solidaridad* socioeconómica y estructural tiene significados cada vez más precisos, significados *materiales* (88), cuya realización es costosa en términos de ingresos y de gastos, de consumos y de renta disponible, de instituciones y de leyes, de principios y valores:

- Dentro de los diversos sectores de la producción nacional (Agricultura, Industria, Servicios...).
- Dentro de los grupos sociales de un país y de un Estado (89), *en el Norte y en el Sur*.

(87) COMISION PONTIFICIA «JUSTICIA Y PAZ»: *Al servicio de la comunidad humana. Una consideración ética de la deuda internacional*, 1986.

(88) Véase PP 45-50, 58; SRS 43-45. CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ: *El desarrollo mundial y las instituciones económicas*, Madrid, PPC, 1995. VIDAL, M.: «Ética de la solidaridad», en *Moralía*, 14 (1992), 347-362. Con un sentido más económico y político, DE SEBASTIAN, LUIS: *Mundo rico, mundo pobre. Pobreza y solidaridad en el mundo de hoy*, Santander, Sal Terrae, 1992. ZUBERO, I.: *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Bilbao, DDB, 1994.

(89) Si nuestro plateamiento escogiera esta perspectiva nacional o estatal del concepto solidaridad, la cuestión derivaría en reflexiones sobre la Ley Anual de Presupuestos Generales, la política económica

● Dentro de la *Comunidad Internacional (PLANETA TIERRA o HUMANIDAD)*.

En cualquiera de los planos, aunque nosotros atendamos ahora a esta *dimensión internacional*, la solidaridad reclama un cambio *estructural* de una sociedad, la nuestra, de naturaleza asimétrica.

Bajo ese prisma estructural e histórico, en dialéctica con las dimensiones personales y espirituales, hemos de estudiar el efecto de la solidaridad en el VER y en el JUZGAR de la DSI.

Bajo ese prisma *histórico y estructural*, hemos de plantearnos, también, el ACTUAR y el SER de los cristianos en clave de solidaridad, entendida como plenitud de la justicia radical:

Una solidaridad entre personas, grupos sociales y naciones, con desigualdades y dependencias estructurantes, en cada país y área comercial, cuya superación requiere mediaciones de análoga consistencia estructural, para salvar al hombre en su condición de ser individual y social, histórico y político (90).

La suma de razonamientos sobre la solidaridad, en su significado socioeconómico y estructural, nos lleva de bruces al problema de los ámbitos de intervención políti-

en general, la legislación fiscal, laboral y social, etc. Todo aquello que nos permitiera conocer el equilibrio o desequilibrio de contraprestaciones sociales que, según necesidades y posibilidades muy distintas, cualifican el bien común en un Estado social o Estado de Bienestar. Cfr. GALBRAITH, J. K.: *La cultura de la satisfacción*, Barcelona, Ariel, 1992. GONZALEZ CARVAJAL, L.: «Insolidaridad y falta de conciencia fiscal», en *Sal Terrae*, 81 (1993), 533-554. VELASCO, D.: «Algunos costos sociales de la economía de mercado», en *Razón y Fe*, 228 (1993), 183-197.

(90) Sobre los diversos modelos de solidaridad, cfr. ZUBERO, I.: *Modelo de desarrollo y justicia económica*, o. c., 42-50. Id.: *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Bilbao, DDB, 1994.

ca en orden a su realización como JUSTICIA RADICAL. Más precisamente, se trata de definir los ámbitos y las medidas técnicas, de naturaleza estructural, que cabría exigir.

Espigando en informes oficiales y en estudios de reconocido prestigio (91) destacan algunos espacios de actuación (¿estructural?):

1. La erradicación inmediata de las *pobrezas*, sobre todo en sus formas de *hambre, desnutrición, cuida-*

(91) Cfr. ASAMBLEA ECUMENICA EUROPEA: *Paz y justicia para toda la creación*, Basilea, mayo de 1989. ASAMBLEA ECUMENICA DE SEUL: *Justicia, paz e integridad de la creación*, Seúl, marzo de 1990. COMISION CARLSSON: *Responsabilidad de todos. Una iniciativa respecto a la seguridad y a la gobernabilidad global para los años 90* (Documento de Estocolmo), enero 1991, Ed. Fundación Encuentro, Madrid, 1991. KENNEDY, P.: *Hacia el siglo XXI*, Barcelona, Plaza y Janés, 1993. CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ: *El desarrollo mundial y las instituciones económicas*, Madrid, PPC, 1995. KING, A., y SCHNEIDER, B.: *La primera revolución mundial. Informe del Consejo al Club de Roma*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991. MEADOWS, D.: *Los límites del crecimiento*, Méjico, FCE, 1972. Id.: *Más allá de los límites del crecimiento*, Madrid, El País-Aguilar, 1992. PNUD: *Informe sobre el Desarrollo Humano 1992*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992. ROMERO, J. J.: «Los límites del crecimiento después de Río 92. ¿Más allá del desarrollo sostenible?», en *Revista de Documentación Social*, 48 (1993), 11-40. (Buena bibliografía). TAMAMES, Ramón: *Un nuevo orden mundial*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991 (Bibliografía accesible). Id.: *Ecología y desarrollo. La polémica sobre los límites del crecimiento*, Madrid, Alianza, 1983. CENTRO DE INVESTIGACIONES POR LA PAZ (CIP) (INFORME DEL WORLDWATCH INSTITUTE): *La situación en el mundo, 1993. Once cuestiones medioambientales para la salud del planeta*, Madrid, Ed. Apóstrofe, 1993. VARIOS: «La Cumbre de la Tierra. Río de Janeiro, 1992», en *Servicio de documentación de Iglesia Viva* 34 (1992).

Un ejemplo de reflexión cristiana sobre esos retos y sus exigencias éticas, en KUNG, Hans: *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1991. MOLTSMANN, J.: *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*, Santander, Sal Terrae, 1992.

dos elementales de salud, analfabetismo y desempleo, es el primer objetivo que la Comunidad mundial comparte:

«Nos comprometemos, como imperativo ético, social, político y económico de la Humanidad, a lograr el objetivo de erradicar la pobreza en el mundo mediante una acción nacional enérgica y la cooperación internacional» (92).

«Nos comprometemos a acelerar el desarrollo económico, social y humano de Africa y de los países menos adelantados» (93).

Un organismo de la ONU tan cualificado como el PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), ante la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Social (Copenhague, 1995), precisó la lucha contra la pobreza extrema y mundial, en un pacto para el desarrollo humano y social, con siete objetivos muy concretos:

- 1) Escolarización primaria universal.
- 2) Reducción del analfabetismo de adultos en un 50%.
- 3) Atención primaria de salud para todo el mundo.
- 4) Eliminación de la desnutrición grave y reducción de la moderada en un 50%.
- 5) Servicios de planificación familiar en libertad.
- 6) Agua apta para el consumo.
- 7) Créditos a bajo interés para empresas sociales.

A estos siete objetivos se añadía la cita de unos plazos (1995-2000 y 2001-2005) y un presupuesto impres-

(92) Cfr. CUMBRE MUNDIAL DEL DESARROLLO SOCIAL, 1995: Segundo compromiso.

(93) CMDS, Copenhague, 1995: Compromiso sexto. El mundo más pobre tiende a la fragmentación y Africa llegará a ser el epicentro del subdesarrollo.

cindible, pero nada exagerado en cuanto a las posibilidades reales de nuestro mundo (40.000 millones de dolares al año). El resultado fue que la Declaración final de la Cumbre no obtuvo la mínima concreción de plazos y recursos financieros que cabía desear y esperar.

El comentario cae por su propio peso. Si no queremos ceder al derrotismo, una condición material aparece como imprescindible: la sensibilidad política de la sociedad civil puede y debe volcarse en la presión política para la solución estructural que requiere este problema de la pobreza extrema (94).

2. Su mediación política, *ese gran pacto internacional* de responsabilidades compartidas, «una concertación mundial para el desarrollo» (CA 52), en analogía a los pactos sociales interiores a cada Estado, verdaderos *pactos de solidaridad* cuando están bien hechos, como condición que reclaman la mayoría de los que hablan de un desarrollo humanizador, sostenible y planetario:

La reorientación *democrática* de los presupuestos nacionales de los países del Sur (Pacto 20/20), la AOD (Ayuda Oficial al Desarrollo) hasta alcanzar ya el 0,7 del PIB, una mejor distribución de la misma en torno a los objeti-

(94) Cfr. TSHIMPANGA MATALA KABANGU: «Hambre en el mundo: Causas y vías de solución», en *Noticias Obreras*, 1084 (1992), 26-28: Entre tanto, son unos 1.000 millones de personas los que padecen hambre y/o desnutrición aguda. Se calcula que entre 14 y 18 millones de personas mueren al año de hambre o de malnutrición, es decir, 35.000 personas al día y 24 por minuto, de las cuales 18 son niños menores de cinco años. Algunos reconocidos demógrafos calculan que estas cifras son imposibles de corresponderse con los hechos, pero no niegan la existencia de otras cifras inferiores, también insoportables. ¿Qué significó, qué fue para ellos su condición de seres personales, sujetos únicos, absolutamente valiosos por sí mismos, «siempre fin y nunca medios», dignos, con derechos irrenunciables y, en cristiano, HIJOS?

vos sociales antes citados y la renegociación-condonación de la deuda externa son posibilidades reales para este acuerdo mundial (95).

Es cierto que un pacto internacional (NOEI) puede merecer en muchos sectores sociales el calificativo de pretensión utópica. Sin embargo, a los ojos del cálculo ético y aún del cálculo político, no parece posible esquivarlo sin terminar en la catástrofe material y moral, porque este mundo es cada día más único e interdependiente:

«Es preciso definir muy claramente un pacto internacional realista, que ponga en claro los objetivos que pretende cumplir, los recursos que necesita, la estrategia para su puesta en marcha y el marco institucional que requiere como base» (96).

En suma, por todos los resquicios de la crítica social y moral se cuele la necesidad de un Orden Internacional Nuevo, que salve los intereses de *todo* el planeta, bajo el criterio de la *proporcionalidad* en los esfuerzos y en las renunciaciones y que responda a *qué desarrollo se quiere para todos* (97). Un desarrollo, a mi juicio, que

(95) La AOD, con un 0,33% del PIB de los países más ricos, rebajada al 0,29% entre 1992 y 1993, es muy insuficiente, comparada con sus necesidades y nuestras posibilidades. Además sabemos que se reparte de forma *desequilibrada y manipuladora*. Cfr. PNUD: *Informe sobre el desarrollo humano 1992*, págs. 15-16.

(96) PNUD: en o. c., 17. CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ: *El desarrollo mundial...*, o. c., 182.

(97) La mencionada *Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social* (1995) lo ha visto muy claro. En el horizonte de interdependencia mundial, tres problemas principales:

— Crece la brecha Norte-Sur en África, grandes zonas de Asia y en Latinoamérica.

— Aparece la pobreza agresiva en el Norte.

— La nueva amenaza «nuclear» es la «bomba social».

cuestione la idea de que este crecimiento económico es el camino inevitable para erradicar la pobreza, apelando a un modelo de «filtración o goteo» de la riqueza desde el centro a la periferia, desde cada Norte hacia cada Sur:

«...el desarrollo mundial no depende sólo de las políticas económicas, sino quizá mucho más de otras políticas (educativa, sanitaria...), así como también del sistema legal y de la ética de la clase gobernante y la Administración, por no hablar del papel de la paz» (98).

3. Con un significado más técnico y tangible, aquí y allá se cuelan propuestas, como *contenidos de una acción internacional pactada* (99):

— Sistemas de *comercio* más abiertos y equitativos, porque las tarifas y cuotas arancelarias constituyen el principal obstáculo a las posibilidades exportadoras del Sur (100).

— Reformas políticas internas en la economía de los países en desarrollo, que ayuden a suavizar los costes del ajuste y preparen un crecimiento más estable y armonioso (101).

Por tanto, tres prioridades para el *desarrollo social*:

- Reforzar la integración, en sociedades estables, seguras y justas.
- Erradicar la pobreza en el mundo.
- Promover el empleo.

(98) Edmond MALINVAUD, en *Consejo Pontificio Justicia y Paz: El desarrollo mundial...*, o. c., 110.

(99) Cfr. CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ: *El desarrollo mundial...*, o. c., 7-16.

(100) Cfr. OVEJERO, F.: *Mercado, ética y economía*, Madrid, FUHEM/ICARIA, 1994.

(101) «Una política monetaria y fiscal más prudente, por un lado, y reformas radicales en los campos de las políticas agrícolas, comerciales y financieras, por otro, pueden ayudar considerablemente a sua-

— Desarrollo *autóctono*, adaptado a las condiciones del lugar, con especial atención a las necesidades de consumo local: «Nos comprometemos a velar porque los problemas de ajuste estructural incluyan los objetivos de desarrollo social; en particular, la erradicación de la pobreza, la generación de empleo productivo y la integración social» (102).

— Inversiones masivas en *capital humano, conocimientos y tecnologías apropiadas*, con capacidad para crear empleo y facilitar ese desarrollo autóctono. Para erradicar la pobreza no basta el mercado, sino que la superación de la pobreza descansa en la formación de capital humano y en la equidad social: El último recurso de una economía es su población, su capacidad para el trabajo y su talento para crear.

— Exigencia de reformas políticas que doten de *gobiernos democráticos y estables* a los países que reciben la AOD. El respaldo de la sociedad civil, en el Norte y en el Sur, cada vez ha de ser más sensible a esta condición.

La gran enseñanza de las últimas décadas es que el desarrollo social tiene su condición de posibilidad en la política macroeconómica de cada lugar. Las ONGs, en el Norte y el Sur, deben movilizar a la sociedad civil para influir en la política económica. Tarea más compleja y eficaz que la ejecución de pequeños proyectos aislados.

— La *liberación de la mujer* como condición de posibilidad, necesaria e imprescindible, para el control del crecimiento demográfico en libertad responsable (103).

vizar los costes del ajuste y permitir que se reanude el crecimiento», Riccardo FAINI, en *Consejo Pontificio Justicia y Paz*, o. c., 73.

(102) Cfr. CMDS, 1995: Compromiso séptimo.

(103) Cfr. CMDS, 1995: Compromiso quinto.

— Compensación de costes al Sur, por el *esfuerzo ecológico* exigido, que ellos ni podrían sobrellevar, ni podrían aceptar sin reparación. Ellos no escogen entre crecimiento y medio ambiente, sino entre la vida misma y la muerte. O financiamos su desarrollo material y humano o pagamos el precio en caos ambiental, en incontenible presión emigratoria y en violencia social. O su desarrollo o nuestro estilo de vida y de consumo, abocado a la catástrofe global (104).

— Un nuevo planteamiento de las políticas de *inmigración* en el Norte, porque su naturaleza restrictiva y selectiva, a la par que nuestra acaparación de capitales, es causa de pérdidas irreparables para el Sur y de despilfarro en su ventaja comparativa más intensa, cual es la mano de obra abundante y barata.

— Conformación de unas «*instituciones internacionales*» (más) democráticas, embrión de un gobierno real de la Humanidad en los «asuntos de naturaleza planetaria»: ecología, trabajo, paz, población, etc. (105).

En suma, la posibilidad de acceder a un desarrollo *sostenible* (106) para *todos* y, por tanto, *justo e inteligente, limitado y suficiente, solidario y eficaz*.

(104) Cfr. CMDS, 1995: Compromiso octavo.

(105) Cfr. CMDS, 1995: Compromiso noveno.

(106) Sobre la problemática y las críticas a la expresión y el contenido de un «desarrollo sostenible» puede consultarse, VARIOS: «Desarrollo y solidaridad», en *Documentación Social*, 89 (1992). (Contiene bibliografía). La tesis más compartida será que la idea de un crecimiento sostenible es contradictoria y, a la larga, imposible:

«Es imposible que la economía del mundo crezca liberándose de la pobreza y de la degradación medioambiental. Dicho de otro modo, el crecimiento sostenible es imposible.

En sus dimensiones físicas, la economía es un subsistema abierto del ecosistema terrestre que es finito, que no es creciente y que es ma-

4.2. El problema de los medios económicos

Si no queremos pecar de ingenuos, es bien conocido que las medidas políticas necesitan una financiación. ¿Cuáles son los ámbitos dónde se advierten posibilidades materiales inéditas para la solidaridad internacional? (107).

- a) *El mercado de materias primas y el mercado de trabajo: La emigración, quebradero de cabeza por excelencia*

Para la mayoría de las instituciones internacionales, y para el pensamiento económico en ellas elaborado, es necesario y posible un *acuerdo político*, entre los países productores y consumidores, acerca de *unos precios más altos y más estables* en la principales *materias primas* utilizadas por nuestra producción e importadas, en gran medida, desde el Sur. Su objetivo más claro y compartido es la mejora en la balanza comercial de los países en desarrollo, por el camino de las exportaciones.

Frente a este principio de solución, son numerosos los movimientos sociales y los estudiosos del tema que opinan, con razón, que ya no es suficiente con hablar del precio de las materias primas, sino de una estructura fun-

terialmente cerrado. Cuando el subsistema económico crece, incorpora una proporción cada vez mayor del ecosistema total... Por tanto, el crecimiento no es sostenible». DALY, H.: *Crecimiento sostenible: Un teorema de la imposibilidad*, en o. c., 33.

(107) Cfr. SEBASTIAN, LUIS de: *Mundo rico, mundo pobre*, Santander, Sal Terrae, 1992, 58-67. El autor selecciona cuatro ejemplos: Deuda externa del Sur; Comercio exterior; Ayuda al desarrollo; Emigración. Análoga es la relación de ALVAREZ BOLADO, A.: *«Giro del siglo» y solidaridad*, Santander, Sal Terrae, 1993.

damental en el modelo de organización social capitalista: El mercado de libre competencia, incluido el mercado de trabajo (108), volcado hacia una *falta de reglas de juego* imparables (109).

El Sur podría ver favorecido su desarrollo si hubiese, verdaderamente, *«libre» acceso de sus trabajadores y productos a los mercados internacionales*.

La consecuencia es muy clara: La reforma de los mercados de bienes y servicios, *incluido el mercado de trabajo, en beneficio de los países más pobres*, es una de las medidas más destacadas en la planificación de un futuro

(108) Cfr. PNUD: *Informe sobre el desarrollo humano 1992*, o. c., 12. Sobre el mercado y el efecto final de su liberalización, las posiciones son muy discutidas. Si reparamos en la firma del GATT y sus destacadas bondades, no todos los economistas coinciden en aprobarlo y alguno, como Maurice ALLAIS (Premio Nobel de Economía en 1988), no duda en afirmar que el libre comercio es, para el Tercer Mundo, una *nueva forma de colonialismo* respecto de la mercancías del Norte.

Lo cierto es que pronto serán los datos fácticos los que nos permitirán juzgar las consecuencias de un comercio internacional más libre, porque acaba de concluir la Ronda Uruguay del GATT (15-XII-1993), sustituida en adelante, a partir de su previsible entrada en vigor, el 1 de enero de 1995, por la Organización Multilateral de Comercio (OMC). El Acta final de la Ronda concluye con un recorte medio en los aranceles vigentes del orden del 33%, pero el acuerdo no instaura el libre comercio, tiene un contenido pobre en cuanto a los servicios, padece la escasa generosidad de las grandes potencias comerciales para con los países en vías de desarrollo y, por supuesto, no considera la libertad o ampliación de cupos en cuanto a la «mercancía» más abundante en el Sur, «la mano de obra dispuesta a emigrar». Cfr. ARRIOLA, J-WATERMAN, P.: *El eje Norte-Sur: Internacionalismo y Movimiento Obrero*, Madrid, Hoac, 1992. GRIFFON, M.: *L'aide ou le marché*, en *Projet*, 241 (1995), 33-40.

(109) Esta falta de reglas se revela todavía más clara y decisiva en el ámbito de los *mercados financieros*. Cfr. CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ: *El desarrollo mundial...* o. c., 172-177. Id.: *Las modernas actividades financieras a la luz de las exigencias éticas del cristianismo*, Madrid, PPC, 1994.

para todos. El *mercado* es la *primera estructura objetiva de la solidaridad* (110).

Y es que no podemos engañar a nadie. Si no damos con *otro modelo* de desarrollo, lejos de advertirse a corto plazo, no hay un modelo sostenible, tal y como lo *comprendemos en nuestra cultura económica*, sin integración de sus economías en el mercado mundial, disponiendo de inversiones productivas y de tecnologías adecuadas a sus necesidades y posibilidades, participando en una nueva división internacional del trabajo y compitiendo con nuestras economías en casi todos los frentes (111).

b) *Mecanismos internacionales redistributivos: el 0,7% y más*

Si tomamos conciencia del hecho anterior, la reflexión penetra sin dificultad en afirmaciones sobre el imperioso control social del principio de mercado libre que, en su límite, es asocial y devastador.

(110) Cfr. CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ: o. c., 14, 78, 113, 152, 161, 165, 178, 195.

(111) La Coordinadora de ONGs de España entendía, en el invierno de 1995, que la cuestión no consiste en que el Norte consuma más, ayudando al Sur mediante unos mercados más amplios. Se trata de que «el comercio internacional se encuadre en un nuevo marco institucional que no contemple el crecimiento de los intercambios como un objetivo en sí mismo, sino que favorezca especialmente el comercio entre las naciones del Sur y facilite a los pueblos la libre protección de sus recursos, sus formas de vida y su identidad cultural, sin verse expuestos a presiones ni represalias».

De hecho, el resultado obtenido por el camino de la integración en el desarrollo es inapreciable. La inversiones privadas en los países más pobres, llevadas a cabo desde el extranjero, directas o a través de préstamos bancarios, en 1991, se habían reducido a los niveles de 1975 y eran sólo el doble de las recibidas por un país como España.

Ese mercado libre no sería la solución más justa para todos, como no lo es al interior de las economías nacionales. Si los ciudadanos entendemos por justicia social que las economías de nuestros países arbitren y pongan en práctica mecanismos de bienestar y redes de seguridad social (112), una perspectiva internacional y mundial de nuestra convivencia no puede ignorar la demanda de unos mecanismos *redistributivos* y *asistenciales*, mecanismos reglados para cohesionar los grupos sociales, las regiones y los pueblos en torno a un nivel de vida mínimo para todos y, especialmente, para los más pobres:

«La mundialización del Estado de Bienestar... única fórmula disponible para afrontar con alguna garantía de éxito los principales retos que tiene planteados la Humanidad en nuestro tiempo» (113).

La AOD (Ayuda Oficial al Desarrollo), imprescindible en todas sus formas actuales, exige su transformación en un *sistema internacional de impuestos específicos* que,

(112) Un ejemplo que atañe a nuestra experiencia y manifiesta el doble rasero con el que valoramos esta cuestión: El PIB de *Baleares* es 2,15 veces superior al de *Extremadura* (138 : 64), pero sumadas prestaciones sociales, subvenciones y apoyos financieros, la renta familiar disponible en *Baleares* es 1,4 veces mayor que en *Extremadura* (120 : 83). Casi todo el mundo, en los sectores populares, considera insuficiente este grado de solidaridad. Sin embargo, no son muchos los ciudadanos que ven con buenos ojos el 0,20 de ayuda al desarrollo exterior, alegando que también nosotros estamos en crisis. Y hacia el interior, bastantes creen, en la actualidad, que sería más eficaz potenciar las Comunidades más ricas para que tiren de la economía y haya crecimiento, que no repartir en perjuicio de la inversión.

(113) Cfr. MORENO, J. A.: «La trama económica del desarrollo establecido», en *Acontecimiento*, 27 (1993), 31. El autor aboga por la búsqueda de un ordenamiento compartido por todos los países, cimentado en instituciones internacionales de regulación, control y redistribución, que posibilite avanzar hacia una gobernación mundial de la economía.

proporcionalmente, brinden posibilidades de desarrollo y protección social a los grupos sociales y países más pobres, tal y como nosotros exigimos de los Estados de Bienestar y, especialmente, de la Unión Europea (114).

Este esfuerzo de solidaridad internacional reclama dos condiciones decisivas:

- Una es la garantía política de una sociedad, aquella que recibe la ayuda, donde se promueva la justicia y la estabilidad. Hay que evitar a toda costa la financiación de regímenes corruptos, que favorecen la perpetuación de las oligarquías locales en un nuevo colonialismo. En caso contrario, todo aumento en la AOD sólo servirá para financiar intereses de burócratas y mercaderes, cuando no contiendas militares.

- Otra es la garantía económica, es decir, la imprescindible reorganización de las estructuras económicas autóctonas, haciendo lo más fecunda posible, en términos de desarrollo social, la capitalización de su sistema productivo (115).

c) *La deuda externa y los mercados financieros internacionales*

Otro ámbito de la acción política, para allanar los caminos de la financiación de un desarrollo sostenible, es la

(114) Cfr. Para concretar cifras, véase en CALLEJA, J. I.: «Ética y economía en la Comunidad Económica Europea», en *Corintios XIII* 66/67 (1993), 127-135. La actual AOD supone el 0,35% del PIB de los países de la OCDE, frente al 25% que estos mismos países manejan de su PIB, para reequilibrar las situaciones sociales y regionales en su interior. En muchos casos, este porcentaje se eleva hasta el 45-50% del PIB, cuando hablamos de Europa. Esa diferencia expresa a las claras el significado material de la solidaridad, dentro y fuera de cada país.

(115) CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ: *El desarrollo...* o. c., 141-154, 158-161.

renegociación general de la deuda externa, en orden a su reducción y condonación:

«Como dice la Comisión Pontificia en el documento citado (116) —escribe la CEPS— la acumulación de los términos de pago ha alcanzado tal nivel que muchos países ya no están en condiciones de cumplir sus contratos... los países deudores se encuentran en una especie de círculo vicioso: para poder reembolsar sus deudas, están condenados a transferir al exterior, en medida siempre creciente, los recursos que deberían estar disponibles para su consumo y sus inversiones internas, y, por tanto, para su desarrollo» (117).

Llegamos así al absurdo de que «ellos ahorran por nosotros». Las políticas de ajuste del FMI y la repatriación de beneficios han dado algunos frutos inaceptables y, entre 1982 y 1991, los países del Sur han financiado al Norte rico en miles de millones de dólares. Algunos de los países más ricos del mundo, como USA y Gran Bretaña, han pasado a ser importadores netos de capitales del Sur (118).

Siendo la cuestión de la deuda tan importante, sin embargo, ella misma ha perdido peso específico, concebi-

(116) CONFERENCIA EPISCOPAL DE ESTADOS UNIDOS DE AMERICA: «Alivio de la deuda del Tercer Mundo», en *Ecclesia*, 2469 (1990), 478-490. COMISION PONTIFICIA «IUSTITIA ET PAX»: *Al servicio de la comunidad humana. Una consideración ética de la deuda internacional*, Madrid, PPC, 1986. COMISION EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL: *La Iglesia y los pobres*, 31-33.

(117) Cfr. CEPS: *La Iglesia y los pobres*, 1994, 34.

(118) Cfr. PNUD: *Informe... 1992*, o. c., 35. CENTRO NUEVO MODELO DE DESARROLLO: o. c., 129. También IGUÍNEZ, J.: «La desigualdad Norte/Sur y la deuda externa del Tercer Mundo», en *X Congreso de Teología. Dios o el dinero*, Madrid, 1989, 61-68. DEL VALLE, C.: «Deuda externa en América Latina y relaciones Norte-Sur», en *Moralía*, 15 (1993), 143-172.

da en el marco más integral de «la cuestión financiera y monetaria internacional» y su efecto inducido en nuevas formas de dependencia cada día más impersonales y poderosas (119).

La economía financiera —nos enseñan— ha sustituido a la economía real. Cantidades enormes de capitales persiguen los tipos a corto plazo por todo el mundo a través de la navegación por las autopistas de la información, en busca de beneficios por transacciones de divisas... Los mercados financieros tienen un único y exclusivo fin, el beneficio, pero un beneficio atípico: aquel que no lleva contrapartida real alguna (120).

Con la especulación financiera generalizada la idea de gobierno soberano está perdiendo toda su fuerza. El capitalismo internacional, en la nueva economía financiera, ve cómo se esfuman sus viejas reglas de juego en los mercados, profundizando en la inseguridad y dependencia. La deuda externa ya sólo es una vieja cara del problema.

d) *Los dividendos de la paz*

Un espacio que aúna las miradas de casi todos, a partir del final de la «guerra fría», en orden a buscar la financiación de una solidaridad eficaz y realista, son los denominados *dividendos de la paz* o recursos ahorrados en ese objetivo. Muchos de nosotros esperábamos que pudiesen ser liberados por los Estados para la cooperación internacional en un desarrollo equilibrado y justo. Si la guerra y los gastos militares han hecho al Norte más

(119) Cfr. CONSEJO PONTIFICIO «JUSTICIA Y PAZ»: *Las modernas actividades financieras a la luz de las exigencias éticas del cristianismo*, Madrid, PPC, 1994.

(120) Cfr. ESTEFANIA, J.: *La nueva economía*, Madrid, Debate, 1995.

rico y han minado las posibilidades de desarrollo del Sur y, desde otra perspectiva, si los países industrializados han justificado el destino de tantos recursos a la defensa en la lógica de la «guerra fría», no parece descabellado que su final hiciera albergar tantas expectativas (121).

Cuando el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo terció en el asunto, propuso algo tan concreto y modesto como lo siguiente: Que todos los países, en el NORTE y en el SUR, se comprometan a reducir los gastos militares en un 3%, durante la década de los 90, destinándolo a programas sociales que impulsen el desarrollo humano. Ni siquiera algo tan reducido ha calado en las políticas oficiales. Y así, ni los gobiernos del Sur han reducido sus cuantiosos gastos en armamentos, ni el Norte ha liberado los dividendos de la paz. En plena recesión, los ahorros de nuestros países en gastos militares (122) han sido orientados a la financiación del déficit público interno. La opinión pública de nuestros pueblos y, sobre todo, los grandes agentes económicos implicados en este sector de la producción, no han consentido un planteamiento serio y eficaz de este espacio de las relaciones económicas internacionales (123).

(121) SANGER, C. L.: *Desarme y desarrollo en los años 80*, Madrid, Debate, 1987.

(122) Entre 1987 y 1990 se calculan en 90.000 millones de dólares ahorrados, pero que no se destinaron al desarrollo social (FABRE). Entre 1995 y el año 2000 se han calculado estos mismos dividendos en 459.000 millones de dólares, mientras que el coste de los programas para conseguir los objetivos del Pacto Mundial para el Desarrollo Social (Copenhague, 6-12-III-1995) se cifra en 240.000 millones de dólares. Pero no se aprobó. Menos aún la idea aportada por el Premio Nobel de Economía, James Tobin, de establecer una tasa del 0,5% sobre los movimientos especulativos de capital. Un solo 10% de esa tasa supondría unos 150.000 millones de dólares para el desarrollo (FABRE/PNUD).

(123) Un ejemplo puede valer por mil palabras. Entre 1978 y 1987, Africa compró material militar por más de 81.000 millones de dólares, lo

e) *Exigir y permitir la libertad y otras medidas complementarias al dinero*

La puesta en práctica de los contenidos económicos de un pacto internacional por el desarrollo inteligente y suficiente, austero y justo, tiene instrumentos, cada día más reconocidos, que complementan las medidas de naturaleza financiera, como los siguientes:

- *La condición primera* del futuro, para los pueblos sin futuro, es *exigir y permitir que ejerzan su libertad*, para que sea posible la imprescindible responsabilidad local, en la gestión de sus posibilidades limitadas, pero reales. Un enfoque diferente del desarrollo —Konrad Raiser, Secretario General del Consejo Mundial de las Iglesias— exige, desde el principio, la participación activa de los destinatarios de las decisiones, «de abajo hacia arriba», para construir los proyectos a partir de las necesidades de las comunidades locales.

Por contra, muy frecuentemente, para cumplir con los programas de saneamiento impuestos por el FMI, el gobierno de estos pueblos, cuando no se halla instalado en la pura corrupción, se verá obligado a reducir los presupuestos de salud pública, enseñanza o alimentación, en favor de políticas económicas ordenadas desde fuera, en orden a objetivos monetaristas (devolución de la deuda y exportaciones), «cuya puesta en práctica provocará la protesta de la población empobrecida y, por tanto, tendrá que incrementar los presupuestos de la policía y el ejército» (Julius Nyerere).

En estas condiciones, las ayudas urgentes y asistenciales son necesarias, pero casi inútiles, mientras no se

que equivale, prácticamente, a la mitad de la deuda exterior del continente. Un país como Etiopía gastó 6.700 millones de dólares. Cfr. GIRO, X: «La ayuda al Tercer Mundo», en *Noticias Obreras* 1109 (1993), 19-26.

exija y se consienta una gestión más equitativa de los recursos locales y un ejercicio más real de la democracia (124). Si no hay voluntad política democrática, expresión de una creciente participación y presión de la *sociedad civil*, el vínculo entre crecimiento, recursos financieros y reducción de la pobreza es muy débil.

- Acabar con una *cultura de la pobreza* que extiende en los medios de comunicación la idea de causalidad «moral» de la pobreza propia y ajena («perezosos») o la idea de que los hechos sociales son inamovibles y perennes («desesperanzados y pasivos») (125), me parece imprescindible.

- *Interiorizar* en nuestras mentes e *internalizar* en nuestros cálculos los costes económicos medioambientales y sociales de esta producción y consumo, poniendo materialmente en la cuenta de resultados el capital gastado para la reposición de la Naturaleza y en la compensa-

(124) Cfr. COMISION EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL: *La Iglesia y los pobres*, Madrid, 1994, nn 69-84. DE CHARENTENAY, P: *El desarrollo del hombre y de los pueblos*, Santander, Sal Terrae, 1992, 170.

«Un enfoque diferente —escribe Konrad Raiser— requiere, desde el comienzo, la participación activa en el proceso de toma de decisiones de quienes están directamente afectados por esas decisiones. Se trata de un enfoque que, en lugar de tener un efecto de *filtración*, de *goteo* de arriba hacia abajo, permitiría ir construyendo de las necesidades de las comunidades locales y definir las políticas a nivel mundial», en *Ecclesia*, 2729 (1995), 25. (El autor es *Secretario General del Consejo Mundial de las Iglesias*.)

(125) Su traducción análoga a nuestras culturas podríamos observarla en una insostenible identificación de «parados-vagos», tan querida a la reflexión sobre las consecuencias desincentivadoras del Estado de Bienestar.

Por el contrario, «La pobreza y la marginación que de ella se origina, no es, sin más, fruto de una necesidad fatal, atribuible a factores ajenos a la libertad y a la responsabilidad humana. La injusticia, en sus diversas formas tanto individuales como sociales, es muy frecuentemente la causa de la pobreza», Cfr. CEPS, o. c. Primera parte: Introducción doctrinal.

ción de los afectados, como variable independiente que no puede disminuir. ¡Y es que estamos entendiendo las políticas sociales y ecológicas bajo una perspectiva y función meramente correctiva! Expresamos nuestras intenciones bajo un modelo de desarrollo social, pero actuamos bajo las pautas de un modelo de crecimiento económico.

- Fomentar el *protagonismo de la sociedad civil*, en el Norte y en el Sur; para introducirnos en un cambio cultural, donde predomine la responsabilidad compartida y la lógica «del ser sobre el tener», en detrimento de la tesis, «el que conoce y tiene, es», he aquí una aportación decisiva.

Está en juego, no lo olvidemos, un cambio en la conciencia cívica y moral más arraigada entre nosotros. Si queremos poner en práctica lo que proponemos, será necesaria una voluntad política renovada que concierne a las estructuras y a los valores. He aquí una preocupación fundamental para todas las Iglesias (126).

Esa voluntad moral debe venir acompañada por propuestas políticas de solidaridad que tengan en cuenta:

La obligaciones de justicia para con todos, la suficiencia real de bienes disponibles, la eficacia comprobada de algunas medidas ya tomadas y la ganancia «moral» (y material) que obtenemos nosotros y nuestros descendientes al escoger un desarrollo compartido.

- El fortalecimiento de una sociedad civil a nivel mundial deriva hacia el control *democrático de las organizaciones internacionales* (ONU, FMI, BM, GATT, etc.), ocasión de posibilidades inigualables (127). Los compromi-

(126) Cfr. «Cultura de la vida», en *Evangelium vitae* 6, 21, 28, 50, 77, 78 ss, 82, 87, 95, 97, 98, 100. También, KAISER, K: «Intervención del Secretariado General del Consejo Mundial de la Iglesias en la Cumbre de Copenhague», en *Ecclesia*, 2729 (1995), 25.

(127) Cfr. «Democratización del sistema internacional», en *Papeles*, 53 (1995). Número monográfico, muy rico en bibliografía.

tos políticos versarían sobre el desarrollo integral de todos los pueblos y facilitarían el justo destino de los recursos financieros disponibles. Su fruto sería la revisión completa de las Políticas de Ajuste Estructural al uso, para dar total prioridad a un desarrollo a escala humana, sostenible y social, que da prioridad absoluta a la erradicación de la pobreza, la regeneración del medio ambiente y al crecimiento del empleo (autónomo) (Programas de Ajuste Estructural *Alternativo*) (128).

4.3. Un problema de voluntad «política»

Cada vez es más claro para todos aquellos que se quieran enterar. El Sur y el Norte tienen sus propias responsabilidades y tareas. Hay un Norte y un Sur en cada lugar (129). Pero, considerado el problema desde el Norte, con su proporción de posibilidades y responsabilidades, pienso que no hay más salida que la *solidaridad efectiva y costosa, inteligente y eficaz*, con las medidas políticas y financieras ya recordadas: El 0,7% y la gestión-apropiación del otro 99,3%.

Su efecto más visible, que no se pueden practicar, *simultáneamente*, políticas proteccionistas para los productos del norte y políticas contra la inmigración que provenga desde los pueblos del sur. Las dos cosas a la vez serán un imposible a corto plazo.

El que quiera seguir hablando y pensando sobre la solidaridad, debe hablar de sacrificios y de renunciaciones importantes, según posibilidades, para todos nosotros.

(128) Cfr. *La caridad en la vida de la Iglesia*, 66-68.

(129) Insisto en esta perspectiva, salvando la debida proporción, y remito a su consideración fundamental en CENTRO NUEVO MODELO DE DESARROLLO, o. c., 23, 33, 49 y 61.

Hoy, la solidaridad, provoca contradicciones entre intereses de grupos sociales, que hay que encarar con realismo, sabedores de que una cesión en sectores agrícolas e industriales hay que compensarlo y repartirlo con otros sectores del país. Y esto que vale al interior de una economía es idéntico en las perspectivas mundiales del problema.

Al abordar estos conflictos —dirá el economista Luis de Sabastián (130)— es necesario combinar *conocimiento técnico, realismo político y voluntad ética*, para determinar y forzar los costos de la solidaridad en cada caso.

En estas palabras aparece muy nítida la *condición esencial para un proyecto político, verdaderamente alternativo*, en lo que compete al Norte (y al Sur):

La condición es una *sociedad civil* que supera un «nosotros» recortado a los intereses desarrollistas en el Norte (y en el Sur) y alcanza un «nosotros» universalizador, una sociedad civil democratizada y volcada hacia la presión política y económica por una convivencia más *inteligente, austera, solidaria y suficiente* para todos.

Es un momento difícil y especial para la Humanidad. Es mucha la gente consciente de que hay un problema profundo de VALORES y MODOS DE VIDA, un problema de reconocimiento de los otros y, por tanto, un problema de CIVILIZACION. Esto es muy importante. Sólo desde este nivel es posible inspirar formas efectivas de SOLIDARIDAD y sólo en ellas es posible alimentar otra correlación de fuerzas políticas, que haga posible las *medidas técnicas*.

Hoy por hoy, estamos abordando el conflicto Norte-Sur, el conflicto de Pobreza y Riqueza en el Norte y en el Sur, en clave de «darwinismos sociales» y «desplazamientos de lo marginal a la periferia del sistema», hablamos

(130) *Op. cit.*, 58 ss.

de «democracias gobernables» o callamos ante regímenes corruptos y dictatoriales. Pero, ¿hasta cuándo será posible esta relación política entre los pueblos y los grupos sociales?

Por todas las sendas emerge el reclamo de una *movilización ética a nivel mundial* (131), como alimento y soporte de un giro político de signo radical. Tenemos que hablar de una *alianza* de valores, de intereses y de voluntades políticas entre aquellos, *las mayorías*, que podrían compartir unos objetivos comunes, porque comunes son las amenazas: una alianza justa, inteligente y benéfica para todos.

Por el tono de esta reflexión, me parece especialmente importante huir de posturas negativas, «nada se puede hacer», para insistir en la importancia casi total de una *sociedad civil* ganada, poco a poco, para causas económicas más solidarias, inteligentes y eficaces. Ese movimiento civil tiene que germinar a través de los pequeños *grupos* que inician ya actitudes, acciones y palabras con significado alternativo para nuestra civilización desarrollista. Podemos decir que están adelantado «espacios liberados» (132).

4.3. Para pensar el futuro sin falsos optimismos

Visto el conjunto de ámbitos de actuación y los intereses en conflicto, no me parece fuera de tono reconocer que, en cuanto a los *contenidos* y en cuanto a los *destina-*

(131) Cfr. INFORME DEL CLUB DE ROMA: *La primera revolución mundial*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991. KUNG, H.: *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1991.

(132) Cfr. CORRAJE, J. L.: Movimientos sociales. La revolución silenciosa», en *Noticias Obreras*, 1098 (1993), 19-24. DOBOIS, A.: «Las organizaciones no gubernamentales en el debate sobre el desarrollo», en *Papeles para la paz*, 47/48 (1993), 143-156.

tarios preferentes, las solidaridades estructurales se manifiestan poco probables, dentro de un Estado y, sobre todo, fuera del mismo, en la relación Norte-Sur.

Solidaridad «*difícil*», porque una población excluida y sobrante no tiene fuerza ni capacidad para imponernos su solidaridad como justicia estructural, «la que da a cada uno, persona o colectivo, lo que le corresponde y, también, lo que necesita».

Solidaridad «*difícil*», además, porque no puede haber solidaridad sino en el marco de un modelo social más justo y humano, más participativo y ecológicamente sostenible. Si negamos que haya posibilidad alguna de alternativa social, negamos las condiciones objetivas de existencia a la solidaridad como justicia debida.

La atmósfera cultural que se adapta a lo que hay y que acoge sin reservas la afirmación sobre el capitalismo como único sistema posible, es el comienzo de una acción política inmune a la moralización de la realidad. ¿Si no hay alternativa posible, por qué cuestionar ingenuamente lo que hay?

Por el contrario, quienes entiendan que la solidaridad tiene un significado humanizador para todos; quienes no repriman posibilidades políticas de la historia, por poco realistas; quienes adviertan que el mundo está creado y dado por Dios a la libre responsabilidad de los seres humanos, para que ellos fuercen la bondad o maldad de las construcciones sociales, éstos son los que pueden comprender nuestro momento bajo el siguiente desafío:

«La vida digna para todos se convierte en el eje de la nueva racionalidad y de la nueva cultura, que puede ser alternativa a los procesos de exclusión del capitalismo salvaje» (133).

(133) GARCÍA ROCA, J.: «La exclusión como llamada», en *Sal Terrae*, 81 (1993), 339-340. Id.: «Cultura de la solidaridad», en *Noticias*

Para lograr este objetivo místico, ético y político, no me parece posible desconocer el triple propósito o nivel de realidad en que se mueve mi reflexión.

a) Su *primer significado* es una actitud metodológica de *naturaleza moral*. Significa que la primera acción moral o inmoral es el modo cómo cada persona, cada ciudadano, se decide a comprender y situarse ante la realidad. En esta actitud se juega sin remedio ni escapatoria el ser o no ser de la moralidad con la que uno vive, objetivamente hablando.

b) Su *segundo significado* es una actitud moral de respeto a la valía incondicional del «otro» que, en todos los casos, fundamenta y acompaña a las *opciones de fondo* y a los *compromisos* concretos, asumidos en orden a unos *objetivos*. Ni el conocimiento social a secas, ni la indignación moral por su cuenta, deciden demasiado sobre nuestros caminos solidarios. Su relación es complementaria y dialéctica. Se necesitan mutuamente como el cauce y el agua.

c) Su *tercer significado*, cuando nos referimos expresamente a los cristianos, es la necesidad de repolitizar *explícitamente* al voluntariado de sus organizaciones solidarias o caritativas. Más profundamente, mostrar la hermenéutica política de la fe y el significado estructural de la caridad (134).

obreras, 1044/1045 (1991), 1-16: El militante pasa de la compasión al análisis estructural y de éste a la solidaridad efectiva de «vivir con» y de «trabajar con constancia junto a», porque reconoce que los pobres deben protagonizar su liberación. ¿Cuál sería el error más común en los cristianos? Quedar bloqueados en alguna fase de ese proceso. Cfr. MIRALLES, J.: *Los agentes sociales y los sujetos de la Historia*, en *Cristianismo i Justicia: El neoliberalismo en cuestión*, Santander, Sal Terrae, 1993, 274-276.

(134) Cfr. PARENT, R.: *Teología de la praxis de solidaridad*, o. c., 327, quien escribe:

Esta propuesta no significa cerrar los otros frentes de la caridad, sobre todo los más urgentes de naturaleza asistencial (135), sino dotarlos de su contexto político expreso, en cuanto conocimiento de los hechos y en cuanto actividad realizada. Es, sin duda, uno de los trabajos imprescindibles en el seno del Voluntariado cristiano y de sus Movimientos, poco dados a calar en el contexto político de sus propias actuaciones, si no permanecen anclados, pura y llanamente, en una pretensión, estéril e imposible, de apoliticismo. El problema queda explícito —escribe Joaquín GARCÍA ROCA (136)— al evaluar las ayudas sociales y ver qué poco han hecho en incentivar la responsabilidad propia de los receptores y qué poco han hecho por dirigirse a las causas que provocan marginación, pobreza y desigualdad.

Cuando el problema de la convivencia pública es el modelo de sociedad y sus víctimas, las personas concretas excluidas, última secuela de unas condiciones objetivas poco humanizadoras, no podemos refugiarnos en la acción interpersonal para salvarnos de la política.

Desde la óptica creyente, cuando leemos reflexiones sobre nuestro quehacer de cristianos, mucha gente está respondiendo, según su mejor conciencia, con propuestas

«Todas las teologías de la solidaridad se reagrupan en torno a la misma preocupación: liberar a la caridad del ámbito de lo privado en que se mantenía prisionera, para que reencuentre sus dimensiones sociales, hasta llegar incluso a las dimensiones internacionales que apelan a la responsabilidad cristiana en orden a la transformación del mundo», pág. 327.

(135) Cfr. MARDONES, J. M.ª: «Los olvidos de la modernidad», en *Iglesia Viva*, 156 (1991), 558 ss. Id.: *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Santander, Sal Terrae, 1993, 155 ss.

(136) Id.: «Estado y sociedad. Del antagonismo a la complementariedad», en *Sal Terrae*, 81 (1993), 407-422.

de gran interés, pero una idea bien sencilla resuena ocasionalmente y me convence.

La cuestión no es qué otra cosa podemos o debemos hacer, además de las que ya hacemos, sino *de qué nueva manera o forma podemos dar respuesta a los problemas que tenemos*. Hablamos de una *nueva forma* que nos permita hacer otras cosas, de distinto signo, o algunas de las actuales, con otro talante.

En otro lenguaje más pedante, podríamos decir que la cuestión de la caridad/solidaridad comienza a responderse en la *actitud hermenéutica* de los sujetos, en el *sustrato ético* de su modo de vida y en el *horizonte político* de su actividad, porque en ese punto originario se inicia el umbral de ingenuidad política y de injusticia social con los que estamos dispuestos a convivir y, en su caso, a hacer caridad.

Porque la cuestión no es hacer más cosas, sino hacer algunas con *otro talante más evangélico y con nueva densidad política* (137), bajo el primado de referencias éticas (cristianas) que tantas veces hemos reclamado. Y, en primer lugar, volcarnos en la aceptación incondicional del ser humano, el «otro» concreto, real e histórico, frente a otras primacías como la religión, la nacionalidad, la edad, el sexo... «Porque Dios es así» (Mt 18, 12-14; Lc 15, 3-7) y «¡dichoso el que no se escandalice de Mí!» (Lc 7, 23).

(137) Me inspiro en el trabajo de Víctor RENES: «Ante el reto de la coherencia», en *Corintios XIII*, 45 (1988), 31-60.

AJUSTES ECONOMICOS Y POBREZA: ALGUNAS LECCIONES DE LA EXPERIENCIA LATINOAMERICANA (*)

LUIS RATINOFF
Experto en Economía del BID

SUMARIO

Introducción.

Organización de los temas analizados.

Los objetivos de la liberalización económica.

Efectos económicos de los ajustes.

Condiciones y capacidades.

El costo social de los ajustes: La modernización de la pobreza.

Las respuestas desde arriba: El eficientismo de las nuevas políticas sociales.

Las respuestas desde abajo: Los retos de la sociedad civil.

La recuperación de las soberanías no delegadas.

(*) Las ideas presentadas en este documento reflejan los puntos de vista del autor y no necesariamente las de la institución en que trabaja.

Digresión sobre las nuevas hegemonías.

La pérdida de los horizontes éticos.

La némesis de la inequidad.

Conclusiones.

INTRODUCCION

Estas notas tienen diversos propósitos: evaluar los resultados de las políticas de ajuste económico, señalar algunas de sus importantes limitaciones y examinar ciertas consecuencias no previstas que replantean la importancia de la política social en las etapas del postajuste.

He optado por evitar las descripciones y las cifras para no repetir una vez más lo que ya ha sido reiterado en tantos otros trabajos. Mi propósito no es denunciar sino más bien reflexionar sobre las implicaciones que tienen las reformas económicas llevadas a cabo durante los últimos veinte años, extraer lecciones, plantear interrogantes frente a algunos falsos caminos y, sobre todo, caracterizar con realismo el sentido de las opciones que se ofrecen.

En un clima de intensa ideologización, espero no haber caído en esta tentación que hace tan difícil entender el significado y las implicaciones de los ajustes, ya que ellos mismos son una mezcla heterogénea de propuestas prácticas para resolver emergencias económicas, de reformas que afectan el largo plazo, de supuestos ideológicos y de retóricas que denotan valores —con frecuencia ambiguos— acerca de un ideal utópico de sociedad, en que en algún momento del futuro habrían de coincidir la prosperidad material, la equidad y la participación política.

He preferido desentenderme además de las cuestiones externas que plantean las reformas económicas. Si bien los ajustes están entrañablemente unidos al proceso de globalización del mundo, este es un tema complejo que exige un tratamiento especial. Es indiscutible que las políticas de liberalización tienen una doble finalidad: integrar las economías nacionales en el mercado mundial y, al mismo tiempo, facilitar un nuevo orden económico internacional que promueva el mejor funcionamiento del

mercado global. Este proyecto envuelve una transferencia de poder desde el Estado con su racionalidad política hacia el mercado con su racionalidad técnica.

No es mi propósito evaluar en estas líneas la viabilidad del proyecto de globalización en un mundo de realidades tan dispares, sino más bien examinar brevemente algunas consecuencias internas que en el corto y mediano plazo afectan la trama de las sociedades latinoamericanas.

Sin embargo, si bien estas opciones analíticas pueden contribuir a una mayor objetividad al colocar en perspectiva los esfuerzos para liberalizar las economías nacionales, en un ambiente cargado de ideología corren el peligro de ser interpretadas como productos de una visión escéptica. Cuando la militancia predomina es difícil ser neutro, sin embargo, creo que no es imposible ser objetivo.

ORGANIZACION DE LOS TEMAS ANALIZADOS

He comenzado mis reflexiones con los propósitos de la liberalización económica, la naturaleza de sus logros más importantes y algunas de sus limitaciones, destacando que estas reformas no son un proceso lineal tecnocráticamente predefinido, sino más bien una aventura económico-política basada en algunos supuestos, que encuentra obstáculos y desafíos en su camino, los cuales de alguna manera redefinen su curso. Con este propósito he creído útil distinguir tres etapas. Primero, una fase receptiva de políticas radicales para transformar el modelo de crecimiento en que se pagan elevados costos económicos y sociales. Segundo, una etapa en que la recesión toca fondo y se producen señales de estabilidad y aun de alguna recuperación. Tercero, el postajuste, en que la economía se rehace y comienza a crecer más allá de los niveles alcanzados en la recuperación.

Esto no significa que estas secuencias deban sucederse necesariamente o ser el resultado de crisis intermedias y de reajustes como se explica en el texto, menos aún sostener que la profundidad y distribución de los sacrificios era inevitable. Simplemente quiero anotar algunos rasgos que ayudan a ordenar la morfología de estos procesos.

Me preocupa también dar una idea de los costos que ha tenido este proyecto. Nadie duda hoy día que el precio humano que se ha pagado ha sido devastador y que las políticas que han sido aplicadas por los reformadores para corregir esos excesos son poco efectivas. El punto central de esta sección es destacar que hay importantes consecuencias que ni aun la prosperidad del postajuste puede corregir a corto y mediano plazo. Muchos de estos sacrificios humanos son difíciles de remediar.

Estas reformas parecen tener consecuencias políticas importantes que alteran la «constitución real» de los países. Si bien el tema de la «reforma política», tal como comúnmente se entiende, se refiere a las cuestiones administrativas de los aspectos de «sector público» del Estado, ya que el problema de sustancia política fue inicialmente la reorientación del modelo de crecimiento, pienso que este enfoque impide percibir la profunda transformación de las estructuras de poder. Este último es un tema extenso que merece un tratamiento especial. Este trabajo sólo enfoca el problema desde el punto de vista de la reestructuración de la sociedad civil, es decir, de las relaciones entre los poderes formal e informalmente constituidos y los individuos, sobre todo aquellos que se encuentran al margen de la participación económica y política.

Desde esta perspectiva el tema de la violencia anómica ha sido inevitable. Si bien muchos aspectos de desorganización social (empleo, familia, derechos) son brevemente analizados a lo largo del trabajo, el problema de la delincuencia y sus efectos destructivos en una Latino-

américa en proceso de «modernización económica», refleja un ambiente de pérdida de los horizontes éticos. El aumento de la delincuencia es la expresión más extrema del fenómeno. El énfasis de esta sección está puesto en la noción que una vez que las estrategias éticas de solidaridad son abandonadas como técnicas de sobrevivencia colectiva, se crea un vacío que es llenado por la eficacia destructiva de las conductas delictivas.

El texto no atribuye una relación causal directa entre los ajustes y la multiplicación de la criminalidad. Esto sería poco serio. Pero es evidente que dondequiera se producen bolsones urbanos de desprotección y abandono florecen las conductas anómicas y destructivas.

La sección final intenta poner en una perspectiva histórica la pregunta de cómo evitar que estos sacrificios humanos tan dolorosos no hayan sido en vano, sobre todo en un mundo que quiere subordinar los valores de la solidaridad y de la compasión a los valores de la eficiencia. Esto no se plantea desde la perspectiva de la compasión, sino de la propia sustentabilidad del nuevo modelo de crecimiento económico.

LOS OBJETIVOS DE LA LIBERALIZACION ECONOMICA

Cualquier esfuerzo para evaluar el significado de los programas de ajustes económicos —muchos de ellos todavía en curso— tropieza con los malentendidos que las fricciones de los procesos de reforma originan, sobre todo si los objetivos son radicales, como ocurre en este caso. Esta es una dificultad insalvable, ya que es imposible trazar una línea divisoria que permita separar nítidamente mitos y realidades, la razón neutral y objetiva de los intereses en juego y los problemas técnicos de las finalidades de los programas.

Los mitos económico-sociales juegan con una dimensión temporal pasada o futura que contribuye a la construcción de las retóricas que se usan para justificar acciones específicas de corto plazo, a su vez los intereses argumentan que el bien común es una dimensión derivada de una matriz presente que sólo puede resolverse satisfaciendo las demandas de los factores dominantes, mientras que los proyectos que articulan los programas intentan demostrar que se vive una situación de necesidad tal que el costo de no hacer nada —o de las alternativas cuando éstas existen— es infinitamente superior a los riesgos que se asumen al iniciar las reformas.

Los programas de ajuste estructural han utilizado abundantemente estos recursos persuasivos. Además de las realidades adversas de la crisis económica de los años ochenta, de los análisis de los desequilibrios macroeconómicos y de algunas de sus causas, es evidente que la mayoría de la población educada de la región está convencida que el Estado desarrollista era insostenible y, a la vez, un verdadero lastre para el crecimiento, que para mejorar el bienestar de todos —en especial de los pobres— ha sido indispensable sacrificar los programas sociales y concentrar los recursos en el sector privado, finalmente que no había más alternativa que achicar el Estado y aceptar la amarga medicina de reducir el nivel de vida de las grandes masas para así construir un futuro de prosperidad y equidad. Hoy día parece haber acuerdo en que el bienestar depende de un mercado ampliado y de un Estado disminuido.

La percepción de encontrarse inmersos en una situación dominada por la absoluta «necesidad» de los cambios, impidió sin duda que se plantearan preguntas sobre las opciones en cuanto al grado y distribución de los sacrificios, al papel del Estado en cada país, al nivel resultante de distribución de la riqueza y a la adecuación de las capacidades humanas para participar en una econo-

mía abierta. La verdad es que se intentó aplicar un mismo recetario cualquiera fueran las realidades de cada país.

Los programas de ajuste estructural que se han puesto en marcha en la región han intentado:

- Abrir las economías al exterior, liberalizando el comercio y los mercados de capitales.
- Privatizar la sociedad, transfiriendo empresas, monopolios y poderes desde el sector público al privado.
- Mantener los equilibrios macroeconómicos, mediante la reducción del déficit fiscal y la creación de condiciones generales y mecanismos para garantizar la estabilidad monetaria.

Se supone que estas reformas han de facilitar el establecimiento de economías modernas, dinámicas, adaptativas y eficientes, de modo que el mayor ingreso gotee hacia los sectores menos favorecidos, reduciendo así gradualmente las expresiones extremas de deprivación.

Hay dos aspectos del ajuste estructural que merecen una mención especial. Primero, la significativa contracción de las responsabilidades públicas en las áreas sociales mediante la eliminación de la universalidad de los compromisos (modificando las prioridades, dejando caer algunos programas, transfiriendo responsabilidades al sector privado, descentralizando servicios y, en general, reduciendo el gasto público social). Segundo, una concepción residual de la política social centrada en la necesidad de atender el problema de aliviar las consecuencias negativas del deterioro de las redes de seguridad inducidas por las reformas económicas, en el supuesto que una prosperidad prolongada es el único antídoto eficaz contra la pobreza.

Esta visión del bien común en que los objetivos de equidad se derivan del incremento de la riqueza material supone que el gasto social no debe alcanzar montos dis-

funcionales para la acumulación de capital, y que en principio está justificado incurrir en ese gasto cuando constituye una inversión que arroja rendimientos significativos. Desde este punto de vista, las prioridades sociales dependen de las tasas de rendimiento de las inversiones en capital humano.

De aquí se han derivado dos principios rectores que definen los propósitos de la política social en sociedades que han sido estructuralmente ajustadas. Los parámetros de atrición del gasto público social imponen la necesidad de optimizar los recursos:

— Es prioritario mejorar la eficiencia interna de los sistemas de entrega de servicios. El supuesto es que la efectividad del gasto es función de eficiencia económica con que se administra cada sector.

— Tal como se señaló, es indispensable eliminar los objetivos sociales universalistas y reemplazarlos con programas dirigidos a grupos específicos. El supuesto en este caso es que la focalización de los recursos en los sectores más necesitados mejora los resultados.

EFFECTOS ECONOMICOS DE LOS AJUSTES

¿Cuáles han sido los resultados de estas reformas económicas? Hasta ahora los logros son contradictorios, hay progresos y retrocesos. Muchos argumentaban que aún es temprano para llegar a conclusiones respecto de transformaciones estructurales que requieren de un largo período de maduración. Pero puede argumentarse también que la profundización de algunos «síntomas» pone en peligro los objetivos finales de los ajustes, de modo que el éxito depende de la introducción oportuna de medidas correctivas que hagan viable el proceso. Es evidente que si nadie conoce bien la trayectoria de esta evolución tiene

sentido preocuparse por los resultados y problemas intermedios.

Examinemos primero los éxitos:

— Donde los ajustes estructurales son profundos y logran sostenerse por algún tiempo, se observa que la tasa de inflación disminuye. Cabe hacer notar que estas dos condiciones no son fáciles de alcanzar en todos los casos. Se necesita a la vez una fuerte voluntad política y un conjunto coherente y eficaz de políticas de acuerdo a las realidades de cada país.

— La apertura externa de las economías en sociedades de desarrollo intermedio, sobre todo cuando se mantienen tasas de cambio realistas, favorece el aumento y la diversificación de las exportaciones. Este es un logro importante. La prueba de fuego, sin embargo, es alcanzar un razonable equilibrio entre las importaciones y las exportaciones, lo cual implica que la diversificación debe extenderse gradualmente hasta incluir productos de mayor valor agregado.

— La estabilidad económica contribuye sin duda a la retención y al ingreso de capitales, del mismo modo que a la acumulación y al mejor funcionamiento de esos mercados.

— Pasada la larga fase recesiva, en las etapas de recuperación del postajuste comienza a disminuir el desempleo, pero los salarios se mantienen bajos. Este mínimo de holgura favorece la expansión de la producción informal y la proliferación de pequeñas empresas que responden a la tonificación de la demanda local. Estos sectores de baja productividad deben sobrevivir en un medio altamente competitivo, para lo cual no hay más alternativa que castigar las remuneraciones. Al mismo tiempo, la desinversión en capital humano del período recesivo parece afectar los esfuerzos por mejorar la productividad en las etapas más avanzadas de la recuperación.

Estos resultados favorables no se han logrado de una manera lineal ni con la misma facilidad en todos los casos. La apertura externa puede incentivar más las importaciones que las exportaciones, los capitales ingresar al país atraídos por intereses elevados y por plazos cortos, y el mantenimiento de una tasa de cambio estable sobrevaluar la moneda local. Los casos de Chile en 1982, de México en 1994 y la actual situación de Argentina ilustran las dificultades que plantea el uso de la apertura externa y de los incentivos financieros como estrategia de modernización económica.

De aquí se desprenden algunas lecciones:

1. Las economías abiertas parecen ser más eficientes que los sistemas cerrados. El introducir factores de competencia contribuye a la adaptabilidad y a la creatividad. El desafío es como fomentar competitividad en ambientes en que dominan monopolios sociales, políticos y a veces culturales.

2. Una razonable estabilidad favorece la inversión reproductiva y acelera el crecimiento. La confianza en la sostenibilidad de los equilibrios económicos es un factor estratégico cuando el mercado es el principal asignador de recursos. Sin embargo, los tratamientos radicales de choque para superar situaciones de alta inflación usando el dinamismo de factores externos tiene efectos fugaces si la economía real no responde adecuadamente a estos incentivos.

3. Sin crecimiento económico es muy difícil alcanzar estabilidad, el conflicto entre las aspiraciones y los recursos puede administrarse mejor donde hay prosperidad y buenas perspectivas de mejoramiento, de modo que las políticas de apertura y de estabilización sólo se consolidan en la medida que logran aumentar sostenidamente el producto nacional.

4. Sin inversiones sostenidas en capital humano durante la recesión, el aumento de la productividad enfren-

ta barreras difíciles de resolver en las etapas más avanzadas de recuperación.

Pero ni la competencia es el único factor de creatividad económica, ni la estabilidad se puede mantener exclusivamente sobre la confianza privada, y ni aun la prosperidad *per se* asegura la viabilidad.

CONDICIONES Y CAPACIDADES

Para que el crecimiento sea sostenible debe ser eficiente. En economías abiertas, la eficiencia está definida por la competitividad internacional de los productos y servicios nacionales. Las políticas de apertura y estabilización crean condiciones que favorecen una mayor racionalidad en el uso de los factores, su éxito depende sin embargo de la adopción de algunas reformas institucionales adicionales.

El adecuado funcionamiento del mercado necesita un ambiente institucional idóneo: orden y seguridad, un sistema legal efectivo y sobre todo la protección de los derechos de propiedad, un gobierno eficaz y reglas de juego claras y estables.

Las experiencias latinoamericanas muestran que la creación de un ambiente institucional favorable al capital puede lograrse a pesar de la violación de otros derechos y garantías y en ocasiones recurriendo a medidas represivas totales o parciales, de modo que no es válido suponer que haya una relación causal simple entre la libertad de mercado y otras libertades. Hay indicios que sugieren que al igual que lo que ocurre con casi todos los sistemas autoritarios, un régimen represivo que promueve la modernización económica encuentra al cabo del tiempo resistencias políticas internas crecientes que ponen en peligro su continuidad. Esto puede significar, sin embargo,

que durante un largo período la gente tenga que conformarse con las restricciones típicas de las tiranías. Es probable que en sistemas de libre concurrencia, las necesidades de información contribuyan a reducir la represión abierta y a adoptar otras formas de control más efectivas, pero el uso de esta apertura política depende siempre de cómo los intereses políticos aprovechan la oportunidad para establecer un régimen de mayor libertad. El restablecimiento de los derechos no es un proceso natural que ocurre linealmente.

La experiencia regional muestra también que hubo coaliciones que facilitaron la instauración de este modelo económico en escenarios no abiertamente represivos; éstas surgieron en ambientes políticos en que las alternativas parecían haber sido agotadas. Las más de las veces, las reformas económicas fueron adoptadas como salidas a situaciones insostenibles, a pesar de que las mayorías estaban en desacuerdo o aceptaban con reticencia las implicaciones y consecuencias de las nuevas políticas económicas. Estas coaliciones se han sostenido, primero, sobre la base de la resignación y pasividad de amplios sectores de la población, y luego, sobre el miedo a volver a experimentar las incertidumbres del desorden económico y político.

La creación de ambientes institucionales y de políticas favorables es una condición necesaria pero insuficiente. El crecimiento requiere además de un clima social apropiado, de capacidades humanas y organizaciones que pueden convertir las oportunidades e incentivos de la nueva situación en realizaciones.

El aumento de las oportunidades depende en un alto grado de la dotación de infraestructura física y de la presencia de otras externalidades esenciales, tales como una fuerza de trabajo moderna. Vale decir, de capacidades humanas. Si bien el supuesto de las reformas económicas es que los incentivos fomentan las oportunidades y capaci-

dades, las experiencias latinoamericanas muestran que no siempre esto ocurre, por el contrario, la efectividad de esos incentivos es elevada donde hay un piso mínimo, pero no producen los resultados esperados en ambientes atrasados en que ese piso no existe.

El caso de Bolivia es ilustrativo. Tras un decenio de ajustes y de estabilización, iniciado con una importante pero no total reducción de la deuda externa, el país continúa estancado. Hay quienes piensan que la baja inversión privada tiene poco que ver con las condiciones institucionales y de política favorables que se han instaurado y mucho con la falta de capacidades; la verdad es que hay un potencial no realizado, porque se ha hecho poco o nada para ampliar las oportunidades de inversión y mejorar el capital humano. Hasta ahora los sacrificios realizados no han sido compensados por una fase de recuperación y expansión económica. El modelo de un Estado pasivo que mantiene el orden, crea condiciones de estabilidad para que el sector privado lleve a cabo la tarea de aumentar el producto, pareciera ser menos apropiado para Bolivia que para México.

Estas consideraciones plantean un problema más general. Los ajustes son, sin duda, herramientas efectivas para reducir la inflación, si bien lo hacen con un alto costo social e incluso con algunas consecuencias económicas que luego pueden ser disfuncionales durante la etapa de crecimiento (que se supone debe suceder al ciclo recesivo inicial de las reformas). Tras más de quince años de ensayos y errores, el caso exitoso de Chile ilustra muy bien los dilemas del postajuste. En un país con una historia previa de inversiones importantes en infraestructura y capital humano que fueron sostenidas durante treinta años, el largo interludio recesivo y luego especulativo del ajuste redujo significativamente esas inversiones; sin embargo, la recuperación pudo hacerse debido a los altos niveles de acumulación en infraestructura y capital humano que se

habían alcanzado en las fases anteriores. A su vez, los largos años de desinversión en estas áreas que caracterizaron los ajustes constituyen hoy día un importante obstáculo para fomentar una economía autosostenible. El gobierno de ese país ha reconocido que para mantener el crecimiento es indispensable dar prioridad a las inversiones en infraestructura física y, sobre todo, a la formación de capital humano.

La lección es obvia, una vez que se ha logrado la estabilidad, el desafío del postajuste es abrir las oportunidades y fomentar las capacidades indispensables para crecer. La actual crisis en Argentina y la reciente crisis de México sugieren que si bien la confianza en la estabilidad está condicionada por factores subjetivos, la mera subjetividad puede transformarse fácilmente en catástrofe. En última instancia, lo que cuenta no es la retribución adecuada del riesgo financiero sino la calidad de la economía.

EL COSTO SOCIAL DE LOS AJUSTES: LA MODERNIZACION DE LA POBREZA

Cualquiera haya sido el éxito económico de los programas de ajuste, el precio social pagado ha significado una verdadera catástrofe humana. La justificación de estos sacrificios humanos es la promesa de una prosperidad futura cuyas consecuencias de bienestar general compensarían con creces este elevado costo inicial.

La experiencia regional confirma que tras los ajustes y aun en el mediano plazo, la distribución de la riqueza se mantiene regresiva debido a la disminución de los ingresos de los pobres y de las clases medias.

Esta polarización de las oportunidades y beneficios define un nuevo escenario de alto desempleo inicial y luego de salarios bajos, de programas sociales compensato-

rios disminuidos que afectan negativamente la calidad de vida de los grupos vulnerables, pero además de rápida acumulación de recursos en las capas altas de la sociedad. El aumento paralelo de la pobreza y de la riqueza es consecuencia de la libre operación del mercado una vez que las políticas de protección económica y social han sido reducidas o eliminadas.

La hipótesis dialéctica del nuevo modelo económico, en el sentido que la mayor concentración inicial es necesaria y produce eventualmente una mejor distribución funcional —el «óptimo de equidad posible»—, es ambigua; en efecto, no define metas ni parámetros, se refiere a periodos indeterminados en cuanto a los efectos progresivos futuros y está dominada por el corto plazo en todo lo relacionado con los beneficios del capital.

Cualquiera sean las expectativas de largo plazo acerca de los efectos del ajuste, es evidente que a corto y mediano plazo contribuye a aumentar la brecha entre ricos y pobres, y que estas consecuencias inmediatas y directas son lo suficientemente significativas como para proyectarse hacia el futuro y durante un largo período. Los estudios sugieren una transformación de la pobreza; junto a la privación estructural tradicional han surgido nuevas expresiones de deterioro de la calidad de vida de algunos grupos vulnerables, especialmente como consecuencia de la reducción de los programas sociales, de restricciones de género, del desempleo y de la edad.

Quienes están a cargo de programas de asistencia social señalan que la pobreza en las áreas urbanas de Latinoamérica se ha profundizado, diversificado y estratificado. Esto hace pensar que durante las fases de postajuste, los efectos positivos de la recuperación económica serán también diferenciados.

En verdad son muy pocos los que dudan hoy día que los programas de ajuste y liberalización económica han contribuido a prolongar e intensificar y extender la crisis

social, si bien hay quienes argumentan que sin estas reformas las consecuencias habrían sido peores. Los principales nodulos de vulnerabilidad se identifican principalmente con la erosión de los sistemas de formación de capital humano, con la acentuación del problema de las incapacidades estructurales, con la formación de subculturas anómicas que operan como alternativas realistas de sobrevivencia y, en muchos casos, con el reforzamiento de las prácticas de segregación. Dondequiera los medios disminuyeron, las obligaciones y responsabilidades públicas y privadas se debilitaron, los grupos afectados tuvieron que recurrir a alternativas de vida con salidas subóptimas. La marginación prolongada tuvo efectos inhabilitantes en sectores de la población que con anterioridad habían contado con algunos ingresos, a la vez que reconfirmó las expectativas fatalistas de quienes estaban estructuralmente excluidos. La desprotección social contribuyó a aumentar la ambigüedad de la aplicación del principio de universalidad de los derechos. Finalmente, las brechas creadas por los criterios sociales de exclusión fueron ensanchadas por la propia recesión económica.

La adaptación de las familias a estos escenarios parece haber incidido negativamente en los procesos de socialización temprana y a veces en el nivel de nutrición de las nuevas generaciones. Los datos sugieren que el deterioro de los sistemas educativos redujo la calidad de la educación y restringió aun más el acceso en los lugares en que la cobertura previa era precaria. A su vez, los desincentivos propios de los ambientes de deprivación redujeron la efectividad de la escolarización. Dada la significativa duración de los procesos de ajustes, estos factores han afectado la productividad y empleabilidad de por lo menos una o dos generaciones y es probable que se proyecten sobre un futuro indefinido reproduciendo la pobreza.

La situación de quienes perdieron sus empleos en la segunda mitad de su período activo plantea un problema distinto pero con efectos muy semejantes. Como consecuencia de la prolongación del período recesivo, la empleabilidad de los desocupados adultos crónicos tiende a disminuir significativamente a lo largo del tiempo. Lo mismo ocurre con los jóvenes en edad de ingresar al mercado de trabajo, que debieron conformarse gradualmente con la expectativa de no encontrar trabajo.

Las mujeres constituyen también una categoría de muy alta vulnerabilidad, debido tanto a las discriminaciones de género como a la heterogeneidad de los papeles que les toca desempeñar. Todo esto parece acentuarse durante los largos períodos de recesión e incertidumbre que producen los ajustes. La inestabilidad creciente de las distintas formas de unión familiar coloca a las mujeres en situaciones que no tienen ninguna solución satisfactoria. Las cifras sobre empleo femenino sugieren además que hay muchas mujeres que cuando logran encontrar un trabajo obtienen ingresos exigüos e inestables, es decir, su doble responsabilidad las deja atadas a la trampa de la pobreza.

Finalmente está el problema de los derechos. La experiencia latinoamericana indica que durante el período de las reformas económicas, se produce un serio deterioro en la aplicación de diversos derechos básicos. En primer lugar, este es un campo que para quienes definen la agenda política deja de ser prioritario, sobre todo aquellos derechos que protegen a los sectores vulnerables de la sociedad. En segundo lugar, los grupos de clase media —que con anterioridad eran los principales defensores de la universalización de los derechos— son afectados adversamente por las políticas de ajuste. Estas tendencias no sólo inciden en aquellos derechos relativos a la situación laboral, sino que producen más bien un relajamiento general. Cualquiera haya sido el grado de con-

ciencia del estado de la equidad preexistente que tenían las capas dirigentes, ésta es desplazada por la noción de que todos se encuentran en un «estado de necesidad» cuya lógica permite no sólo el olvido benigno de los derechos, sino incluso su violación. La idea rectora es que en la emergencia predomina sin contrapesos el poder de quienes deben tomar las duras decisiones que la situación exige. Las prácticas que se derivan de esta manera de definir el problema, pasan a constituir las realidades de la equidad y de las exclusiones con que se inicia el período del postajuste.

Resumiendo, hay daños y distorsiones que la recuperación económica no corrige por sí sola, cuyos efectos están llamados a proyectarse durante un largo tiempo. Esta nueva estructura social que producen las reformas refleja muy de cerca las consecuencias principales del sistema de premios y castigos utilizados en la «emergencia» del ajuste, constituye por así decirlo la matriz de relaciones humanas que condiciona la prosperidad y equidad del postajuste.

Las principales lecciones que pueden derivarse de estas experiencias es que la relación esperada por los modelos de liberalización —entre prosperidad y equidad— no ocurre por sí sola y depende de la adopción de un patrón distributivo que facilite las transferencias sin poner en peligro la tasa de inversión; de otro modo, los incentivos implícitos en la estructura social del ajuste tenderán a reproducir las mismas exclusiones y segregaciones existentes.

Los acuerdos sociales que se requieren para ese propósito parecen ser más fáciles de alcanzar donde persiste la influencia de tradiciones previas de apertura política, ya que para iniciar el diálogo es esencial que existan interlocutores válidos comprometidos con valores de compasión y de justicia distributiva. La transición democrática de Chile ilustra la tímida pero gradual transformación

del patrón acumulativo de crecimiento hacia un patrón menos regresivo. Es todavía prematuro predecir si en este caso la calidad del proceso político, la composición de fuerzas y de factores que caracteriza esa transición, permitirá continuar más incisivamente en la misma dirección.

LAS RESPUESTAS DESDE ARRIBA: EL EFICIENTISMO DE LAS NUEVAS POLITICAS SOCIALES

El caso de Chile ilustra también la continuidad de las políticas sociales típicas del período recesivo del ajuste con las del período posterior de recuperación y prosperidad. En ambas fases la eficiencia formal de los programas del sector público ha sido el criterio dominante.

Para los reformadores económicos, los programas sociales constituyen instrumentos compensatorios residuales, toda vez que el verdadero progreso social ocurre como resultado de la mayor prosperidad. Desde este ángulo, mientras persisten las condiciones recesivas de desempleo y escasez de recursos, las intervenciones del Estado no tienen consecuencias acumulativas, en cambio alcanzar estabilidad económica manteniendo bajo el gasto social es un problema estratégico que condiciona el bienestar futuro, aun cuando esto se haga al costo de profundizar el deterioro de los programas sociales existentes. Sólo una vez lograda la estabilización se plantea la necesidad de evitar algunas consecuencias extremas que resultan de la radical erosión de las redes básicas de seguridad.

En efecto, las fases iniciales de recuperación económica abren un escenario de posibilidades limitadas. Persisten las grandes restricciones fiscales, pero es posible me-

jorar modestamente el gasto social, sin embargo, el estado deplorable de los servicios y programas constituye el estrangulamiento principal. Es en función de este escenario de limitaciones, a la vez que de posibilidades, que se formulan las premisas y estrategias centrales del eficientismo social. De una parte persiste la prioridad de descargar el sector público de responsabilidades generales, de otra parte, es abrumadora la magnitud de las necesidades humanas básicas insatisfechas. Las soluciones eficientistas intentan conciliar ambos extremos.

Esto requiere que el Estado renuncie a alcanzar objetivos universalistas de bienestar humano y concentre sus escasos recursos en los más necesitados. Dentro de este marco normativo es indispensable aumentar el número de beneficiarios reduciendo la calidad de los beneficios, el costo administrativo de entregarlos y también la adopción de tecnologías más efectivas.

La extensión de los criterios del modelo eficientista a las etapas siguientes de creciente prosperidad, plantea sin embargo algunos dilemas y exceden este marco normativo. En esta nueva etapa, el problema central es sostener la viabilidad del orden público y de una economía abierta, en que los aumentos de productividad son esenciales para la estabilidad, lo cual implica alcanzar metas de bienestar y de formación de cuadros humanos calificados.

Las pocas experiencias regionales correspondientes a esta etapa sugieren que la compleja relación entre crecimiento económico, bienestar y equidad puede no ser lineal o necesaria. Aun en aquellos casos de más éxito se observa:

— Que si bien el empleo aumenta, los salarios se mantienen bajos. La lección pareciera ser que la competitividad de economías ineficientes depende del lento mejoramiento del nivel de salarios. De modo que de

mantenerse estas condiciones, para absorber una proporción significativa de la pobreza se necesitarían tasas muy elevadas de crecimiento durante períodos muy largos.

— Que la reducción del gasto social ocurrido durante los ajustes crea un escenario de necesidades en que aun el rápido aumento del presupuesto para fines sociales es insuficiente. Los problemas y brechas acumuladas exigen un significativo esfuerzo de financiamiento, no siempre compatible con los recursos comprometibles y con la estructura de poder del postajuste.

— La erosión de las instituciones y programas sociales ocurrida tras los largos períodos de atrición presupuestaria y de falta de propósitos plantea la necesidad de reconvertirlos en instrumentos capaces de alcanzar metas. Estas reformas toman tiempo y un razonable grado de consenso en cuanto a la definición de objetivos y a la adopción de las estrategias más adecuadas a cada situación.

El desafío de alcanzar metas obliga a reformular los criterios de eficiencia utilizados, en que la desigualdad de los indicadores de bienestar en la sociedad son atribuidos principalmente al desempeño de las instituciones y a lo inadecuado de las políticas. La verdad es que con servicios deteriorados, recursos limitados y enormes necesidades insatisfechas, las soluciones tecnocráticas centralistas del eficientismo tienden a desgastarse en el proceso de instaurar sus metas intermedias. Para alcanzar objetivos, es indispensable abrir el juego político, pasar de la preocupación técnico-administrativa a la consolidación de compromisos nacionales. Esto puede significar destinar recursos adicionales y definir un marco institucional capaz de movilizar a la sociedad civil y sus grupos y organizaciones de base.

Los resultados del eficientismo son hoy día aparentes: menor calidad y a veces efectividad del servicio o bien

que se entrega a los sectores subsidiados, a la vez que una gradual elevación de algunos costos unitarios (1), esto último a pesar de los bajos sueldos que predominan en estos sectores de la actividad pública. Algunas experiencias latinoamericanas ilustran de manera más específica los efectos de esta manera de programar el desarrollo social:

— La focalización de los subsidios es una estrategia que se justifica en aquellos casos en que hay que compensar carencias que afectan a grupos muy vulnerables, sobre todo para redistribuir beneficios.

— No hay duda que los programas compensatorios focalizados mejoran —mientras se proporcionan— el nivel de bienestar de grupos específicos; en la medida que se concentran en factores estratégicos es posible esperar resultados multiplicadores, de otro modo es necesario aplicar estrategias integradas de alto costo, por regla general incompatibles con las capacidades administrativas y con la precariedad del financiamiento. Las evidencias sugieren que los efectos compensatorios son más significativos que los multiplicadores, es decir, la práctica muestra que la identificación de grupos que sufren deprivación es más fácil que la identificación de factores estratégicos, y que lo mismo ocurre con la administración de las compensaciones.

(1) La fragmentación de los Sistemas Nacionales de Educación ha reducido la influencia de las Uniones de Maestros, pero las evaluaciones de los efectos de estas acciones sobre la calidad de la enseñanza que reciben los pobres son negativas.

En el área de los servicios de salud, la promoción de un modelo «industrial» del sector corre el peligro de generar costos intermedios altos, como ocurre en los países que usan esta solución. Si a la competencia se agregan prioridades tecnocráticamente definidas, se corre el peligro de elevar esos costos aun más y, al mismo tiempo, de forzar el uso de vías expeditivas que corrompen el sistema.

— Los programas de desconcentración geográfica a menudo no han tenido buenos resultados debido a las insuficientes capacidades locales y a las dificultades técnicas y políticas que plantea redistribuir poderes y recursos. En muchos casos hubo significativas caídas en la calidad de los servicios.

— El uso de tecnologías más apropiadas sugiere que las innovaciones abren una rica frontera de nuevas posibilidades que deben ser exploradas. Las oportunidades son el factor limitante. Los recursos para experimentar son precarios y las rigideces institucionales abundantes, tanto en los sistemas jerárquicos como en los modelos eficientistas que se utilizan. No es de extrañar que muchas innovaciones tengan éxito como programas-piloto e incluso alcancen una escala ampliada, pero son difíciles de universalizar.

— La creación de fundaciones públicas o fondos sociales con el objeto de atender innovaciones, operar con grupos y asociaciones de la sociedad civil y evitar las dificultades e intereses burocráticos sectoriales han probado servir para atender emergencias, pero no para atender programas más permanentes. Tras éxitos iniciales basados en su mayor adaptabilidad, algunos estudios señalan la tendencia a duplicar servicios, el intercambio de influencias y otras formas de corrupción, como problemas típicos de instituciones en que los controles son por definición muy laxos, pero que sin embargo definen tecnocrática y centralizadamente sus objetivos.

LAS RESPUESTAS DESDE ABAJO: LOS RETOS DE LA SOCIEDAD CIVIL

Las reacciones de la sociedad frente a la deserción del Estado en las áreas de interés social constituyen un as-

pecto importante de las experiencias latinoamericanas recientes. De una parte, es evidente que la falta de alternativas cristalizó en un clima generalizado de resignación y desmovilización humana, en que perdieron vigencia los objetivos sociales integradores y los compromisos públicos con valores de equidad. Sería un error, sin embargo, imaginar que este retraimiento produjo un escenario de total pasividad.

No hay duda que el retiro del Estado proactivo dejó un vacío de necesidades desatendidas. Uno de los fenómenos más interesantes de la crisis social —que las reformas económicas contribuyeron a profundizar durante los años ochenta— es sin duda la vigorosa reestructuración de la sociedad civil, que a través de una multiplicidad de grupos, comunidades y organizaciones, intentó llenar ese vacío mediante iniciativas caritativas, de autoayuda y para facilitar la representación de grupos y de intereses precariamente representados.

Los ajustes tuvieron importantes consecuencias políticas. En primer lugar, la crisis deflacionó las expectativas reales de mejoramiento y enfrió las aspiraciones en los sectores políticamente más dinámicos. Esta reacción filtró hacia abajo. Las expectativas declinantes legitimaron los valores de un ambiente social conservador. En segundo lugar, las experiencias generalizadas de pérdida de status acentuaron las comparaciones de declinación relativa entre individuos y grupos; las ansiedades por tratar de sobrevivir en una situación adversa facilitaron la difusión de ideologías que justificaban la racionalidad de las desigualdades y la salvación individual. La idea que la afluencia de unos pocos beneficiaba a la mayoría y que la equidad «prematura» perjudicaba a todos, fue funcional para un ambiente con pocas esperanzas de mejoramiento a corto plazo.

En efecto, estos postulados, que articulaban ideológicamente los ajustes, no encontraron oposición efectiva. Los partidarios de la equidad dejaron de ser una amenaza para

el orden, en tanto que las nuevas alianzas de poder se apoyaron en los sectores más dinámicos que estaban interesados en la acumulación de capital. La estrategia política de quienes llegaron al poder no fue ganar el apoyo popular, sino más bien ser reconocidos como actores poderosos y efectivos en un horizonte de contracción que requería la inmovilidad de las mayorías y de sus organizaciones. No actuaron en nombre de la justicia sino de la necesidad.

Frente a las estrategias conservadoras de estas nuevas élites, las reacciones de la sociedad fueron poco articuladas, principalmente a través de esfuerzos específicos y dispersos, para reconstruir algunos núdulos de seguridad y cooperación. Se produjo una relación ambigua. Las élites del ajuste estaban interesadas en privatizar el altruismo público pero sin perder el control de los pobres, en tanto que los nuevos activistas de la sociedad civil aspiraban a representar los intereses de los excluidos y si bien requerían de subsidios, no estaban dispuestos a condicionar excesivamente su autonomía.

Estas expectativas equívocas ilustran la naturaleza del escenario de poder del postajuste. A diferencia del surgimiento de las sociedades civiles del Occidente europeo, que ocurrió sin mucha intervención del sector público, pero con el beneplácito y la protección del Estado, los incentivos que han contribuido al tardío renacer de las organizaciones autónomas no políticas en Latinoamérica durante las fases finales del ajuste y los comienzos del postajuste, sugieren una relación más contestataria y segregada.

Los programas de liberalización económica lograron crear una simbiosis funcional entre los intereses que buscan optimizar la acumulación de capital con la política pública, mediante la protección de los derechos de propiedad, la más amplia libertad económica y el mantenimiento de algunas garantías para la competencia. La práctica de este aspecto universalista del Estado neoclásico parece haber tenido algunas consecuencias particula-

ristas importantes. Donde existen marcadas desigualdades y precarios sistemas de seguridad, esta simbiosis fomentó un sesgo institucional adverso a los sectores laborales y a los pobres, e incluso en algunos casos, a ciertos grupos vulnerables de las clases medias. En efecto, la noción de eficiencia económica agregada suponía que las tasas de utilidad debían ser internacionalmente competitivas, que los bajos salarios estaban llamados a compensar la insuficiente productividad proveniente de tecnologías obsoletas.

Este sesgo abrió un espacio significativo de desprotección social, e hizo visible el hecho de que había intereses que no estaban representados adecuadamente a través de los canales institucionales normales. Las sociedades civiles latinoamericanas se estructuraron en función de esta situación histórica peculiar, para servir de voz, organizar, movilizar, educar y mejorar el bienestar de esos sectores de la población.

Si bien las ideologías que han inspirado los programas de liberalización económica promueven las transferencias de poder público hacia los agentes privados, las desigualdades plantean problemas de control social difíciles de resolver dentro de este modelo. Es evidente que permitir la formación de núcleos de poder paralelos entre los pobres abre nuevas posibilidades pero también limita las hegemonías en que se apoya el orden existente. Las experiencias regionales ilustran ampliamente las tensiones que plantean el retiro del Estado y los intentos de promover nuevas bases sociales para la supervivencia de los excluidos.

LA RECUPERACION DE LAS SOBERANIAS NO DELEGADAS

El sentido de estas tensiones se entiende mejor si se examinan las alternativas. Los ejemplos y los casos estu-

diados son abundantes. Si bien Chiapas es el más publicitado, los conflictos se manifiestan con distinto grado de intensidad en todos los países en que el Estado no puede o renunció a perseguir propósitos universalistas de política social, la pobreza es profunda y extendida y las organizaciones de la sociedad civil han llenado parcialmente ese vacío.

Estas alternativas se derivan de las relaciones de control y autoridad de quienes intervienen en nombre de las estructuras centralizadas de poder con los representantes de los sectores excluidos, sobre todo de la voluntad de estos últimos para aceptar jugar un papel pasivo o subordinado.

El paternalismo ha sido y es todavía la solución de armonía en muchos lugares de Latinoamérica. Establece relaciones funcionales en el seno de una estratificación que supone el monopolio de la acción y del liderazgo en un extremo y en el otro pasividad y subordinación; implica sin embargo que unos se hacen cargo de una pesada responsabilidad y los otros aceptan resignadamente su suerte. La crisis del paternalismo ocurre cuando una o las dos partes no aceptan las responsabilidades del papel asignado y se produce una situación de desequilibrio entre las capacidades y las necesidades.

Los síntomas de esta crisis son conocidos en la región. La mediatización de la entrega de los beneficios usando sistemas de intermediación de alto costo y, al mismo tiempo, la monopolización de los servicios de calidad por quienes podían adquirirlos privadamente, sugieren la profundidad que alcanzó la ruptura del pacto social paternalista. Las políticas sociales eficientistas intentaron restaurarlo reduciendo los costos y focalizando los subsidios, en el supuesto que la población beneficiada debía aceptar pasivamente las normas técnicas de entrega de los bienes otorgados. Esta reburocratización del paternalismo de acuerdo a normas de eficiencia técnica puede

incluir estrategias de desconcentración en la entrega de los servicios, pero exige al mismo tiempo una estricta centralización de las decisiones y homogeneización de los criterios estratégicos. El sector de la sociedad que otorga los subsidios retiene la autoridad para distribuirlos de acuerdo a procedimientos y a normas técnicas que clasifican los diversos tipos de beneficiarios y de beneficios.

En cualquiera de estas dos versiones, el paternalismo social enfrenta serias limitaciones cuando se propone alcanzar metas; en la medida que es un compromiso en que unos otorgan y otros reciben, encuentra estrangulamientos en el monto de los recursos disponibles, en los costos de administración, conflicto en los objetivos que persiguen las partes, en el uso de los beneficios y, en consecuencia, en la eficacia de las estrategias elegidas. En el trasfondo de estas manifestaciones está la paradoja del paternalismo, que no sólo supone pasividad sino que además la fomenta, y al hacerlo afecta su propia efectividad para alcanzar metas de superación de la pobreza.

En muchos países, el retiro del Estado de las tareas de protección social contribuyó a erosionar las bases mismas del acuerdo paternalista. A su vez, los nuevos grupos organizados de la sociedad civil redefinieron el escenario. Ni las élites estaban dispuestas a solventar los costos de su liderazgo social ni las comunidades y organizaciones a renunciar a su autonomía obteniendo muy poco a cambio. Los beneficiarios dejaron de ser una masa pasiva sin representación; a pesar de su debilidad los diversos núcleos de base comenzaron a formular objetivos y a integrarse dentro de redes de cooperación capaces de influir marginalmente en las decisiones públicas. Estas voces abrieron sin embargo alternativas no paternalistas, que excedían el horizonte de concesiones de las antiguas jerarquías políticamente orientadas y también el horizonte de los criterios de optimización técnica de las nuevas burocracias desconcentradas.

Si bien el paternalismo continúa siendo sin duda la opción oficial preferida de quienes definen los programas que integran las políticas sociales eficientistas, hay de hecho un gradual reconocimiento de las realidades del post-ajuste.

Los casos más extremos se han producido allí donde las comunidades y los grupos rechazan a las autoridades formales, como ocurre en algunas regiones de México, Guatemala, Colombia, Perú, Bolivia, Brasil y en muchas barriadas de importantes ciudades de la región. Los planteamientos que hacen estos grupos, apuntan de alguna manera a que el Estado les devuelva aquella parte de la soberanía que ha monopolizado sin propósito o que ha usado para proteger abusos. Por regla general, estos movimientos constituyen reacciones frente al abandono extremo o incluso a intervenciones oficiales para desposeerlos de bienes y de derechos, que son percibidos como actos de abierta opresión y de usurpación de soberanía.

Las más de las veces estas confrontaciones y desfases no son tan extremos y hay intentos inestables de mutua acomodación, dependiendo en cada caso del grado de reconocimiento oficial de las expresiones populares de soberanía no delegada y de la voluntad de los grupos humanos segregados para ceder autoridad.

Es difícil predecir la evolución de estos escenarios. Aun suponiendo que a largo plazo el bienestar se difunda gradualmente entre los segmentos que no están adecuadamente representados, no hay que olvidar que el principio rector del Estado neoclásico es la noción que cada cual debe resolver sus problemas individualmente o mediante estrategias asociativas privadas, pero este modelo imagina una comunidad culturalmente homogénea en que todos los sectores están representados y participan de algún modo. La aplicación de este modelo a sociedades altamente estratificadas no resuelve a corto y media-

no plazo el problema societario del control y de la legitimidad del orden. El fenómeno de la representación de estamentos paralelos, áreas geográficas y grupos étnicos segregados, cuando no existen canales institucionales apropiados, es una realidad que el Estado neoclásico deberá aceptar si quiere sobrevivir sin recurrir a la represión. En la medida que las prácticas de cooptación no corrompan del todo a los mecanismos auténticos de expresión e interfieran con la autonomía organizativa de quienes no tienen voz, existe la posibilidad de definir nuevos acuerdos sociales basados en derechos y obligaciones mutuamente reconocidos. De otro modo, la instauración del Estado de derecho en la región deberá esperar todavía su oportunidad.

DIGRESION SOBRE LAS NUEVAS HEGEMONIAS

La deserción del Estado paternalista y los intentos por institucionalizar el estado neoclásico en Latinoamérica, han puesto en evidencia el problema de las relaciones entre los centros de poder económico y político, con los individuos y sus organizaciones. Mientras de una parte el paternalismo tradicional logró sostener sus metas de control y, a la vez, de movilización partidaria, de otra parte se observa que los mecanismos neoclásicos parecen haber logrado también un relativo éxito en cuanto a inducir actitudes de retraimiento político, sobre todo en algunos grupos estratégicos que en el pasado eran fácilmente movilizables y contribuían a mantener abierta la capilaridad social influyendo en las decisiones políticas.

La verdad es que en el escenario del ajuste las condiciones cambiaron. Al reducirse las alternativas y el sector

público sufrir una profunda crisis fiscal, las vías políticas de mejoramiento perdieron efectividad. Además, los sectores estratégicos, que hasta entonces habían promovido sus intereses tratando de incrementar la apertura social, fueron afectados por la situación económica y la rápida desmultiplicación de las oportunidades. Es probable que algo de este desencanto precedió a la instauración de las concepciones tecnocráticas del Estado neoclásico, de modo que esa ideología fructificó en un terreno ya abonado, pero no hay duda que el neoliberalismo contribuyó a difundir los ideales paralelos de liberar a la comunidad del peso de la política, para entregar el control de la situación a administradores técnicamente eficientes. Algunos analistas de este estado de cosas han creado el concepto de «tecnopolíticos» para describir a los nuevos hombres de poder; otros, más preocupados con la participación democrática, han planteado la necesidad de una manera «moderna» de hacer política.

Mi interés aquí no es discutir la validez de estas concepciones, sino más bien examinar algunas de sus consecuencias. Tras la larga fase paternalista, la práctica del ideal de liberar a los individuos del Estado, pero no de sus necesidades, afectó más negativamente la situación de los sectores que de alguna manera se beneficiaban directa o indirectamente de los programas públicos. Al mismo tiempo, la intensidad del abandono contribuyó a difundir entre estos sentimientos de desprotección y a erosionar los velos idealistas que antes ocultaban las relaciones de poder.

Dado que en el mundo racional y realista de los «tecnopolíticos» los valores de efectividad predominan sobre los valores de la legitimidad de la acción y, en verdad, los nuevos pobres, junto con los sectores estructuralmente segregados, son durante la recesión el último eslabón de las cadenas formadoras de opinión pública, las expresiones más extremas de deshacimiento han apa-

recido en el seno de esos grupos. Si bien en la nueva sociedad neoliberal, el fenómeno del retraimiento político es amplio y afecta a gentes de las más variadas posiciones, la mayoría de las respuestas organizadas se estructuran en el seno de grupos que trabajan en los ambientes que resultan de las prácticas de segregación humana. Las experiencias regionales muestran que la noción ética que cada uno está entregado a su propia suerte engendró sin duda valores de sobrevivencia, y por lo mismo fomentó organizaciones y solidaridades funcionales, que comenzaron a desgajarse gradualmente de muchos de los compromisos generales implícitos con los centros de poder.

Esta situación replantea el problema de la hegemonía, es decir, de definir la constitución real que las sociedades latinoamericanas adoptaran a fines del milenio. Los experimentos de liberalización son quizá el primer tramo de un proceso cuyo desenlace es todavía difícil de predecir. En la medida que el Estado abandona sus compromisos universalistas internos, renuncia a ejercer importantes instrumentos de política económica en función de su marco externo, la relación de los individuos y de las comunidades con sus centros tradicionales de poder se vuelve difusa, especialmente para los grupos marginados e insuficientemente representados.

Los experimentos neoclásicos para sacar la política del Estado tienen consecuencias sobre cuya profundidad no me atrevo a avanzar ninguna conjetura. Los mecanismos de mediación del conflicto social han perdido importancia operativa; las ciudadanías han elegido representantes que en nombre de una «ética de la responsabilidad» optan entre alternativas que los afectan negativamente, pero que favorecen, sin embargo, la posición relativa de intereses ligados a la economía global; los nuevos poderes que surgen en esta situación tienen poco que ver con los sistemas de representación y con

los metavalores de la sociedad, de hecho la arrogación de representaciones de valores tiene en muchos casos una significación formal y retórica; finalmente, los procesos de decisión política se proyectan como un ejercicio en que los grupos organizados generan una suerte de consenso amorfo, sin propósitos universalistas sustantivos.

Es evidente que para conservar su hegemonía, las actuales élites deben estar dispuestas a incurrir en los costos de mantener algún grado de integración social, usando sistemas no sólo eficaces en el corto plazo sino también sostenibles. Pero sí hay límites en cuanto a pagar el precio de la autoridad legítima y los autoritarismos han dejado de ser viables, se requieren nuevos ajustes y acuerdos entre las expresiones de poder y los ciudadanos desahectados.

El cuadro que a continuación se incluye intenta formalizar las alternativas, de ningún modo predecir el curso que se seguirá para alcanzar alguna forma de equilibrio, menos aún si el resultado será una masa apática resignada a su suerte o ciudadanos activos y participantes. El éxito de las hegemonías se mide no sólo por la capacidad para incluir, movilizar y expresar, sino también por su habilidad para incapacitar a las oposiciones y trivializar la participación.

		Delegación de soberanía por parte de los núcleos centrales	
		SI	NO
Otorgamiento de autoridad por parte de las organizaciones de la sociedad civil	SI	<i>Colaboración funcional</i>	<i>Paternalismo</i>
	NO	<i>Autonomía Política</i>	<i>Confrontación</i>

Desde el punto de vista de la política social esta taxonomía tiene implicaciones:

— La *colaboración funcional* abre la posibilidad de llegar a acuerdos que reducen la importancia de las cuestiones de representación y de derechos de quienes no tienen voz por parte de las comunidades y organizaciones de base, las que a su vez obtienen apoyo oficial y financiamiento, de modo que el altruismo de esos grupos facilita contar con mano de obra barata y motivada para ejecutar los programas oficiales.

Hay experiencias en la región que ilustran cómo al cabo del tiempo estos acomodos contribuyen a reducir el altruismo y a producir clientelismo político y corrupción.

— La *confrontación* es una situación muy distinta. Las organizaciones y comunidades de base luchan por crear un espacio de derechos y por legitimar su representación, con el propósito de forzar concesiones de los poderes establecidos.

Esta es una relación de alto riesgo para ambas partes, como lo ilustra el caso de Chiapas. Para las autoridades hay un potencial de insurgencia que es extendible y que además pone en evidencia la naturaleza represiva del orden: la descapitalización política que significa la pérdida de la legitimidad está en juego. La estrategia es desentenderse del problema de los derechos y de la representación y conceder un mínimo de ventajas materiales. Para los grupos de la sociedad civil, la insistencia en los derechos y en la representación es la manera de avanzar la causa de quienes no tienen voz, el riesgo de aceptar las concesiones materiales es vaciar el contenido ético del movimiento, pero el no hacerlo puede implicar perder el apoyo de los sectores movilizados.

— Los casos de *autonomía política* son todavía escasos, porque envuelven el reconocimiento de «fueros» especiales, es decir, de representación y de derechos, que limitan la autonomía de los centros de poder. Esto ocurre por ejemplo cuando las juntas de vecinos u otras asocia-

ciones comunitarias asumen crecientemente y con legitimidad las funciones de gobierno local y terminan por lograr una institucionalidad propia. En estos casos, las organizaciones de base si bien pueden administrar y aun programar la entrega de servicios, actúan como factores de control y de equilibrio, que las autoridades centrales no pueden ignorar. Ejercen poder y de alguna manera facilitan la participación de intereses insuficientemente representados.

La sociedad civil es una dimensión política nueva en la evolución histórica de Latinoamérica. Las tradiciones de segregación y de centralización del poder han tenido hasta ahora una enorme significación, moldeando las instituciones y los patrones de interacción humana. Estas sociedades, que tardíamente lograron estabilizarse en torno al Estado central, se encuentran mal preparadas para responder a este desafío.

Si bien los intentos para instaurar el Estado neoclásico en la región han tenido éxito en cuanto a neutralizar políticamente a los sectores mejor integrados de la sociedad y también las amenazas desde abajo, incrementando las distancias socioeconómicas y las segregaciones, no constituyen todavía un orden capaz de responder a los problemas que el propio experimento ha creado.

El Estado neoclásico supone que en la sociedad no hay «parias» sino ciudadanos, de modo que no tiene sentido asociar las necesidades privadas de individuos autónomos con la gestión pública, pero donde las segregaciones son realidades significativas, las funciones del Estado como mantenedor del orden son ambiguas. De una parte, el poder político es un centro de imputación de necesidades que no carece de algunos medios e instrumentos, pero de otra parte, éstos son insuficientes para satisfacerlas, y hay muchos que cuestionan incluso su legitimidad.

LA PERDIDA DE LOS HORIZONTES ETICOS

El aumento de la violencia urbana es otro aspecto significativo del ajuste de la sociedad a las reformas económicas. Hasta ahora el conocimiento de estos fenómenos es más bien intuitivo. Hay indicios que el deterioro de las redes básicas de seguridad ha contribuido a la criminalidad que se manifiesta a través de múltiples agentes aislados. Esta delincuencia, en un escenario de abundantes posibilidades para extraer beneficios mediante acciones ilegales, debe entenderse como la atracción que ejerce una frontera de oportunidades sobre una masa de individuos sin alternativas que están dispuestos a asumir los riesgos, constreñidos por el miedo a las amenazas de represión y por la interiorización de normas y valores. En la medida que aumentan las alternativas disminuye la disposición a pagar los costos que los individuos asocian con la represión policial y la condena moral.

El relajamiento de las instituciones, la desorganización familiar y el aislamiento de los pobres, son factores que contribuyen a erosionar las normas y los valores integrativos, a la vez que favorecen la cristalización de culturas paralelas que incluyen la aceptación de la conducta delincente. Estas consecuencias indirectas y no previstas de los ajustes económicos parecen alterar los complejos equilibrios que tradicionalmente contenían el aumento de la delincuencia. A medida que se multiplica la criminalidad, la propia saturación de las capacidades represivas del Estado las inhabilita como instrumentos efectivos, lo cual a su vez tiende a reducir los riesgos del delito. Desaparecidos los factores culturales y la efectividad de los sistemas policiales y legales de retribución, la comisión de actos delictivos depende cada vez más de las necesidades, de las oportunidades y de las habilidades.

Las informaciones sugieren que las organizaciones populares de base no sólo fortalecen la formación de nor-

mas y valores sino que indirectamente los sistemas de solidaridad humana, en muchos casos acentúan la percepción de la ilegitimidad ética de las conductas delictivas. No sabemos bien cuáles son las relaciones entre las organizaciones de la sociedad civil que han surgido como respuestas a los desafíos de la pobreza y la expansión de la criminalidad. Todo parece indicar que donde no hay interferencias pareciera existir una razonable tolerancia. Cuando hay conflictos, los grupos de la sociedad civil sobreviven en la medida que cuentan con una base social amplia y un decidido apoyo de la comunidad. En principio, estas relaciones envuelven considerables riesgos—incluyendo riesgos personales— y son difíciles de mantener, pero de hecho la criminalidad dispersa no excluye la existencia de organizaciones altruistas que movilizan a la localidad.

El problema es más complejo en los ambientes en que han aparecido expresiones de criminalidad organizada. Las informaciones indican que en los últimos años las organizaciones criminales se han difundido en las aglomeraciones más grandes de la región y en algunas áreas rurales. Las redes especializadas de criminalidad y protección han aumentado significativamente donde el tráfico internacional de drogas requiere de control y de violencia local.

Es frecuente que estas redes estén integradas dentro de algunos mecanismos de poder locales y nacionales (no es de extrañar que las campañas contra la criminalidad urbana organizada hayan tenido efectos limitados). En los guetos urbanos, los efectos de la corrupción y del miedo parecen ser devastadores y los incentivos materiales poderosos. Si bien la pobreza no genera necesariamente delincuencia, cuando está unida a un ambiente de falta de normas y valores, al aislamiento y a la deprivación cultural, se convierte en un caldo de cultivo para la criminalidad organizada. Las organizaciones criminales usan este me-

dio para reclutar personal y como protección para mimetizar sus actividades. Muchas veces la protección requiere que estas organizaciones delictivas tengan control sobre los sistemas de poder formales e informales que existen en los guetos. En estos casos, la convivencia con los grupos de base es extremadamente difícil.

En estos ambientes, la pérdida de los horizontes éticos de la vida comienza a aparecer como una carencia más crítica que la propia deprivación material, porque incide en la voluntad y en la aceptación de estilos de vida destructivos. Las experiencias regionales muestran que los horizontes éticos están unidos a la formación de una cultura cívica operativa a nivel local. En este contexto, es difícil que el Estado sustituya la contribución que hacen las organizaciones de base de la sociedad civil y las redes de solidaridad y cooperación.

Cualquiera que haya sido el éxito de estos esfuerzos, es significativo destacar que muchas veces esta trama se ha tejido en ambientes políticos y socialmente adversos; la dificultad ha sido más bien el acicate que ha incentivado las respuestas compasivas a sociedades que, en su nivel oficial, aceptaron con muy pocas reservas el utilitarismo del mercado como dimensión normativa de la vida.

LA NEMESIS DE LA INEQUIDAD

La verdad es que todavía no sabemos bien cómo se produce la transición de una economía atrasada hacia una estructura productiva capaz de integrarse en los dinamismos de la economía global. El concepto impreciso de modernización que se utiliza con tanta libertad para llenar este vacío, permite justificar cualquier cosa que uno quiera hacer y que es distinto de lo que existe. En principio, pareciera que las reformas económicas han creado algunas condiciones favorables, pero el éxito de-

pende de la capacidad para adaptarse continuamente a las señales que emiten los mercados externos, manteniendo al mismo tiempo un razonable grado de estabilidad política interna. Esta meta es difícil de lograr en escenarios de retraso económico y de deprivación social.

Muchos economistas plantean este problema en función del dilema teórico del balance entre el crecimiento que resulta de la acumulación de capital y la justicia social que produce la redistribución progresiva de los ingresos. La mayoría de los modelos supone que existe un límite más allá del cual hay una relación suma cero: demasiada redistribución reduce el ritmo de crecimiento. Además, tienden a sobrevalorar la importancia del corto plazo, acentuando que la precariedad de los medios y la magnitud de los problemas hace imposible una solución inmediata de las inequidades. A su vez, los beneficios económicos de los programas redistributivos generan importantes externalidades que sólo se hacen sentir en el mediano y sobre todo en el largo plazo. En efecto, los modelos que utilizan el concepto de capital humano destacan la consecuencia positiva de estas externalidades, si bien no resuelven el problema de la transición hacia un escenario de más alta oferta de cuadros calificados. El dilema práctico es distraer recursos de inversión para crear «intangibles» futuros, cuyos beneficios están sujetos a los riesgos de una prolongada maduración, pero además cómo usar esos recursos para optimizar esos beneficios de largo plazo.

Un dilema menos práctico, porque es políticamente más difícil de resolver, es el de la adopción de un patrón normativo de desarrollo que facilite compatibilizar el crecimiento con la equidad, de modo que la economía no se convierta en una operación predatoria, como por desgracia ha ocurrido muchas veces y en tantos sitios distintos. Si se supone que la mayor equidad ha de alcanzarse con los excedentes que genera el crecimiento —directamente como derrames que mejoran el nivel de los ingresos del

trabajo e indirectamente como mayores impuestos para financiar programas públicos compensatorios— es esencial que el patrón de desarrollo facilite que los efectos sociales positivos del crecimiento excedan a los efectos negativos, de otro modo los programas compensatorios serán siempre insuficientes en relación a las necesidades.

De hecho, las desigualdades sociales ofrecen abundantes oportunidades para extraer valor económico en forma predatoria; no es infrecuente que en estos escenarios puedan producirse altas tasas de crecimiento unidas a procesos de estancamiento o deterioro social. Aun en aquellos casos en que existen bases para algún optimismo, la disminución de las inequidades es lenta y el desafío es mantener la continuidad de esa tendencia, de modo que al cabo del tiempo haya alguna acumulación.

Estas consideraciones apuntan a la necesidad de resolver el problema estratégico de la adaptabilidad de la economía en un mundo de cambiantes oportunidades y desafíos. En el centro de la noción de adaptabilidad está la idea de lograr consenso interno sobre un número importante de metas comunes y contar con una población capaz de desempeñarse en múltiples tareas de distinto nivel tecnológico. En los escenarios latinoamericanos del postajuste hay claros indicios de que sin una inversión masiva en capital humano es muy difícil resolver esta cuestión estratégica.

Una de las paradojas del capital humano es que los beneficios sociales agregados se manifiestan tras alcanzar umbrales elevados de acumulación, el riesgo es que la inversión económica no genere en el entretanto una expansión suficiente como para absorber productivamente esos cuadros; pero si no se corre ese riesgo el estrangulamiento de la desinversión social puede afectar seriamente la sostenibilidad de la modernización productiva de la sociedad, la estructura social maleable que requiere una economía adaptativa.

La experiencia latinoamericana debería hacernos reflexionar sobre cómo esta desinversión parece haber condicionado la evolución económica de la región. El ajuste de los años ochenta es uno de los varios ocurridos durante este siglo y el segundo en que la inevitabilidad de las circunstancias terminó por imponer nuevos patrones institucionales. Los ajustes han sido soluciones extremas a crisis políticas, producto de la pugna de los distintos grupos de poder por monopolizar los beneficios del progreso técnico. Esta competencia ha derivado en procesos de movilización política y en intentos por establecer regímenes o populistas o extremadamente conservadores, de modo que la viabilidad a corto plazo de las élites ha requerido adoptar conductas económicas suicidas.

Los nuevos ajustes de los años ochenta han intentado responder a estas crisis redefiniendo de una manera radical el marco institucional y las prioridades económicas, y se han llevado a cabo a pesar de su alto costo social y a veces de un costo económico no despreciable. El pasado nos enseña que tras las fase de sacrificios los países han experimentado nuevas etapas de elevado crecimiento, sin embargo esas fases de expansión han desembocado al cabo en nuevas tensiones políticas y crisis económica. Cabe preguntarse si estos ciclos son inevitables. En sociedades más adaptativas, los costos del ajuste son por regla general significativamente más moderados, las pérdidas y sacrificios son menores y la recuperación más rápida; las informaciones muestran que las caídas y discontinuidades tienden a ser compensadas por la persistencia de los fenómenos de acumulación de los períodos de expansión y por el mantenimiento de las redes básicas de seguridad.

El desafío latinoamericano del postajuste es cómo lograr que los enormes sacrificios humanos de estos años no hayan sido en vano, que redunden en la consolidación de sociedades más equitativas, capaces de adaptarse sin destruir una vez más su trama humana y cultural.

CONCLUSIONES

Las principales conclusiones que se derivan de estas reflexiones son fáciles de enumerar:

El período recesivo de las reformas determina el perfil de la nueva estructura social

El ajuste, tal como ha sido aplicado hasta ahora, es un proceso largo cuyos resultados no son inmediatos. Dado que alcanzar y sostener la estabilidad macroeconómica toma tiempo, los efectos no económicos de las reformas deberían ser objeto de consideración en esas decisiones. Los costos sociales que se pagan durante la fase de recesión se convierten en rasgos permanentes de una nueva estructura social que condiciona el crecimiento económico en las etapas de recuperación. El supuesto que los objetivos, los valores y el tejido político social preexistente es desechable, crea una situación ambivalente porque en la práctica los reformadores deben adaptarse a las realidades del poder.

La liberalización económica no está directamente asociada a la libertad política

La liberalización económica no genera un proceso paralelo de liberalización política, salvo donde existen intereses políticos lo suficientemente estructurados como para aprovechar las oportunidades. Los ajustes mismos contribuyen a reducir la influencia de los grupos laborales y de las clases medias, sectores que por regla general están interesados en extender la cobertura de los derechos.

La consolidación de las barreras estructurales que se crean durante la fase recesiva limita las consecuencias progresivas de la prosperidad

El resultado de este mutuo acomodo ha sido una catástrofe social, y en los casos de éxito, una reorganización económica que abre nuevas posibilidades de crecimiento. La persistencia de la regresividad de la nueva estructura social limita los efectos distributivos de la prosperidad allí donde ésta se produce.

La mayor eficiencia del gasto público social produce algunos resultados iniciales, pero su paternalismo implícito origina nuevas rigideces burocráticas

Las políticas compensatorias basadas en mejorar la eficiencia formal del gasto social, descuidando la eficacia de las acciones y el logro de metas específicas, no han producido los efectos positivos técnicamente anticipados. Esta brecha se hace ostensible durante las etapas de recuperación, en que a pesar de la visible prosperidad persisten las bajas remuneraciones o aumentan poco, los bolsos de pobreza se reducen con lentitud y continúa siendo difícil la incorporación de los grupos rezagados o estructuralmente inhabilitados.

Sin políticas sociales eficaces, es imposible alcanzar objetivos de equidad

En las fases de creciente prosperidad, el logro de metas sociales es un aspecto estratégico de la sostenibilidad del nuevo modelo económico. Las concepciones tecnocráticas que acentúan la importancia de criterios formales de optimización, responden a los problemas sectoria-

les de programas que para operar deben ser reburocratizados de acuerdo a normas técnicas. En algunos casos, el balance de estos esfuerzos ha sido una paradoja. De una parte, presiones que aumentan los costos y, de otra parte, soluciones que reducen la calidad de los servicios. En la nueva etapa es indispensable invertir esta relación perversa, lo cual requiere de una profunda desburocratización de la política social y de la consolidación de compromisos societarios con el logro de algunas metas esenciales.

Un Estado eficaz y legítimo es esencial para el sector privado

Para el capital privado, el Estado es esencial; cualquier vacío de coordinación, de orden o de confianza, aumenta los riesgos propios de cada situación. Estos problemas determinan el horizonte de las intervenciones públicas que definen el papel del Estado. Un problema distinto es cómo intervenir para hacerlo de una manera eficaz. Esto depende no sólo de los recursos y del estado del conocimiento, sino también de la participación de grupos y comunidades organizadas. Las informaciones sugieren que en ambientes sociales cooperativos, aumenta la efectividad de las soluciones y se reducen los costos.

El aumento de las situaciones de desprotección económica y jurídica genera procesos que cuestionan la legitimidad del orden

Las consecuencias políticas del perfil disminuido del Estado neoclásico y la renuncia a alcanzar propósitos universalistas que trasciendan la esfera restringida de los derechos de la propiedad, en sociedades altamente estra-

tificadas, acentúa la desprotección jurídica y económica de amplios sectores de la población, poniendo al descubierto las relaciones hegemónicas del mismo modo que la insuficiencia de los sistemas formales de representación. Esto ha dado lugar a expresiones generalizadas de apatía y a una reestructuración de las relaciones de poder cuyas consecuencias son difíciles de prever, en que las representaciones *genuinas* son canalizadas de alguna manera a través de las organizaciones de base.

La apatía política y el fortalecimiento de las organizaciones contestatarias de la sociedad civil son fenómenos de gran significación que probablemente afectarán la evolución del experimento neoclásico y el establecimiento de sistemas hegemónicos basados en algún equilibrio entre derechos y obligaciones.

Las deficiencias del régimen de derechos eleva el costo de las empresas

Donde sólo están protegidos los derechos de propiedad, es difícil extender los compromisos sociales con el «Estado de Derecho» hacia los sectores desprotegidos. Se vive en una permanente ilegitimidad informal del régimen jurídico. Con frecuencia esto genera costos adicionales para las empresas, que deben pagar el precio de las distintas formas de protección informal. Con costos de transacción más elevados, los agentes económicos son internacionalmente menos competitivos.

A mediano y largo plazo, la equidad contribuye a elevar los rendimientos del capital

En el corto plazo, las políticas compasivas y la equidad no generan rendimientos económicos, pero en el me-

diano y largo plazo contribuyen a elevar significativamente la rentabilidad del capital. Son un factor de estabilidad, y al preservar el capital humano mejoran la calidad de las economías locales.

No basta crear condiciones, hay que fomentar capacidades

Los ajustes y reformas contribuyen a crear condiciones favorables para la recuperación económica; el desafío, sin embargo, es fomentar las capacidades humanas y las oportunidades para invertir, ya que la estabilidad depende en último término de la «calidad» de la economía. En los países en que esas capacidades son precarias, sin una audaz política social para alcanzar metas de equidad, la probabilidad de nuevos períodos de inestabilidad no es despreciable.

DIMENSION SOCIAL DE LA ACCION CATEQUETICA Y FORMATIVA

MONS. GIAMPAOLO CREPALDI
Subsecretario Pontificio del Consejo de Justicia y Paz

Agradezco sinceramente la invitación a mí dirigida para participar en este significativo encuentro. Porto aquí el saludo del sig. Cardenal R. Etchegaray, Presidente del Pontificio Consejo de Justicia y Paz.

Considerada mi breve experiencia a nivel internacional, en esta relación haré uso sobre todo de los conocimientos adquiridos durante mi trabajo en la Conferencia Episcopal Italiana. Pondré especial énfasis en la dimensión pastoral de la cuestión tal como el tema de la relación lo propone.

DIMENSION SOCIAL DEL CRISTIANISMO

Antes de afrontar el tema de la dimensión social de la acción catequética y formativa, creo sea necesario y útil reflexionar sobre la dimensión social del cristianismo mismo, porque el cristianismo tiene una específica dimensión social.

El documento «Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes» dice textualmente: «La doctrina social hunde sus raíces en la historia de la salvación y encuen-

tra su origen en la misma misión salvífica y liberadora de Jesucristo y de la Iglesia» (1).

Y todavía en el número 17 del documento citado se afirma que «la dimensión social del cristianismo se hace cada día más urgente por los cambios constantemente más amplios y profundos que se producen en la sociedad. Ante los problemas sociales, siempre presentes en las diversas épocas de la Historia, pero que en nuestro tiempo se hacen mucho más complejos y se extienden a escala mundial, la Iglesia no puede abandonar su reflexión ética y pastoral —en su propio campo— para iluminar y orientar con su enseñanza social los esfuerzos y las esperanzas de los pueblos, haciendo desde luego que los cambios, incluso radicales, exigidos por las situaciones de miseria y de injusticia, se realicen de tal manera que favorezcan el verdadero bien de los hombres».

Para acoger la invitación del documento que nos invita con urgencia a hacer crecer la dimensión social del cristianismo, me parece poder señalar, en particular, tres nudos:

1. En primer lugar, la visión dicotómica entre Iglesia y mundo; dicotomía radicada frecuentemente en la vida personal como separación entre fe y vida, entre fe e Historia. Es inútil señalar la radicada presencia y pesadez de este esquema; sería más interesante buscar las causas en fragmentos de carácter ascético, catequístico y teológico que se pierden en la tradición o al menos en un cierto tipo de tradición.

2. Unida a esta visión —y es el segundo nudo— se encuentra una visión pesimista del mundo y de la sociedad, identificados sin ninguna distinción con el reino del mal, de la inmoralidad, del desastre humano cultural y

(1) Documento de la Congregación para la Educación Católica: «Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina de la Iglesia en la formación de los sacerdotes», 15.

religioso. Casi parece que la Historia proceda por contraposición entre el bien y el mal, y que sea posible trazar una geografía de los valores y de los desvalores señalando confines precisos.

3. Un reverso significativo siempre se puede encontrar en estas posiciones —tercer nudo— es una reducción de la fe cristiana al problema intimístico, individualístico, y al final ritualístico. Repito: sería interesante y tal vez incluso necesario investigar las raíces doctrinales de estas posiciones, pero ciertamente tienen un gran peso también las motivaciones de carácter psicológico.

Me parece el poder afirmar que la dimensión social del cristianismo puede crecer y desarrollarse partiendo de una asimilación cordial y profundizada por una sana teología tal como se ha desarrollado en la Tradición de la Iglesia y que en los últimos tiempos ha sido formulada por el Concilio Vaticano II. En particular, es la asimilación cordial de la *Gaudium et Spes* que garantiza una correcta relación con el así llamado «mundo», en base a la eclesiología y a la soteriología que la inspiran.

En efecto, la GS subraya algunos «puntos» que son clásicos en la historia de la Iglesia y de la teología respecto a la relación con las realidades terrenas. Entre otros, señalamos tres:

a) La articulación dialéctica de la relación Iglesia-mundo, como expresión de la compleja y no simplificable relación entre fe y vida, entre fe e Historia. No es necesario recordar los pasos de esta articulación dialéctica (cfr. GS nn. 36-39); los cuales, a su vez están arraigados en aquello que la misma constitución pastoral considera el estatuto cristológico de la fe cristiana: la relación entre naturaleza divina y naturaleza humana en la unidad de la persona del Verbo. Se trata por tanto, en la Iglesia como en Cristo, de una relación de asunción, de purificación, de elevación, que manifiesta todo el dinamismo de la sal-

vación. El paso de la fe a la Historia, de la Iglesia al mundo, no es por tanto simplificable en términos unidireccionales, aplicativos y directivos.

b) Un segundo «punto» lo constituye la relación entre el mensaje de verdad del Evangelio y otros mensajes, otras verdades, otras conquistas del espíritu humano. Es una relación meditada en términos de plenitud, de cumplimiento y, una vez más, asume, purifica y eleva las verdades parciales; una relación que no asume el tono de la desvalorización y de la negación, sino más bien el tono de la valorización siempre dentro de la lógica y el dinamismo de la Encarnación y de la Redención.

c) Un tercer «punto» está constituido por la globalidad del proyecto de la obra de salvación; globalidad que tiene un fundamento antropológico en la entereza del ser humano y también un fundamento teológico en la verdad de la Creación, de la Redención y de la Escatología. Una globalidad que subraya y valoriza también el momento humano, histórico y racional. Una globalidad que si no fuera atendida, vaciaría la acción salvífica como pura salvación del alma; empobrecería la acción de la Iglesia, reduciéndola a un problema espiritualístico; pondría al cristiano y al cristianismo fuera de lugar entre los hombres y en la Historia.

Ahora bien, la teología que sostiene la GS, garantiza el madurar de la sensibilidad y de la praxis correcta respecto a la relación con los problemas sociales y políticos. Los contenidos todavía de esta teología están garantizados *por una formación* de base en la cual la catequesis tiene diversos niveles y también la vida litúrgica de la comunidad tiene una posición determinante.

La catequesis ordinaria

Se deduce que la catequesis, entendida como «toda forma de servicio de la palabra eclesial, orientada a pro-

fundizar y a hacer madurar la fe de las personas y de la comunidad» (2), tiene delante de sí una tarea que la compromete: por un lado, a remover el equívoco que la necesaria fe cristiana sea título suficiente para comprender y resolver adecuadamente un problema social, y, por otra parte, la convicción preconcebida, pero fuertemente arraigada, que el aspecto social, político y aquel económico no son áreas de estricta competencia de la fe.

La escasa atención a la dimensión social del cristianismo hace que el laico cristiano, en ciertos aspectos, sea menos crítico y más vulnerable cuando es llamado a manifestar juicios críticos hacia el mundo en el que vive. En efecto, llamado al compromiso en lo social y en lo político, se encuentra con que tiene que realizar en lo cotidiano una confrontación con los acontecimientos de la sociedad, en la cual responsablemente se encuentra inserto, sin poseer adecuadas mediaciones que lo haría capaz de manifestar la propia fe, no en forma de «desinterés» de los problemas de la sociedad, sino con una actitud consciente que lo empuja a dar una contribución positiva en la construcción de la ciudad del hombre.

Una catequesis digna de este nombre no puede prescindir de la Doctrina Social de la Iglesia que es la mediación fundamental. En la *Christifideles laici*, en el n. 60, hablando de los aspectos de la formación, que debe ser doctrinal y espiritual, se añade: «En particular, sobre todo para los fieles laicos diversamente comprometidos en el campo social y político, es del todo indispensable un conocimiento más exacto de la doctrina social de la Iglesia, como repetidamente los padres sinodales lo solicitaron en sus intervenciones... Tal doctrina debe estar ya presente en la instrucción catequística general, en los en-

(2) SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO: *Directorio Catequístico General en Evangelización y Catequesis*, 18, pág. 164.

cuentros especializados, en las escuelas y en las universidades. Sin embargo, esta doctrina social de la Iglesia es dinámica, es decir, adaptada a las circunstancias de los tiempos y de los lugares».

La fe es vida, es elección global. Compromete la inteligencia y la voluntad en cuanto toda la persona está implicada en el seguimiento de Cristo. Una férvida inteligencia sostenida por la fe, haría menos frágil al fiel laico; y una voluntad, expresión del amor, le consentiría el elegir al hombre como objeto de su servicio. Se trata por tanto de hacer crecer un estilo pastoral que permita al adulto en la fe, de tomar la valencia teologal en las cosas y en el hacerse de la historia, como historia de salvación (*kairòs*), para insertarse en su dinamismo. Para esto, se necesita un laicado competente en el plano humano y evangélico, capaz de discernir de frente a los acontecimientos, pero dispuesto también a realizar obras virtuosas, vividas en el propio ambiente profesional y en la sociedad.

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y LA DIMENSION SOCIAL DE LA CATEQUESIS Y DE LA FORMACION

La catequesis de los adultos y la doctrina social

El desarrollo de la persona y de la comunidad humana en su conjunto no es un compromiso nuevo en la Iglesia. Todavía sobre el desarrollo del hombre y de la sociedad, en estos años, el magisterio de los pontífices se ha expresado como un *corpus* doctrinal, que se ha enriquecido y articulado poco a poco que la Iglesia, en la plenitud de la Palabra revelada por Jesucristo y con la asis-

tencia del Espíritu Santo, iba leyendo los acontecimientos mientras se desarrollaban en el curso de la Historia. De este modo intenta «guiar a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena» (3). Su importancia y el rol en el camino formativo al interior de la Iglesia se ha clarificado ulteriormente cuando el Pontífice ha «fijado» los espacios de la Doctrina Social de la Iglesia, precisando su colocación en el ámbito, no de la ideología, sino de la «teología, y especialmente de la teología moral» (4).

La Doctrina Social de la Iglesia «pertenece por tanto a la teología moral», y es una «doctrina que debe orientar la conducta de las personas». Se deduce que su enseñanza y su difusión forman parte de la misión evangelizadora de la Iglesia (5). No se trata por tanto de pensarla como un *corpus* separado respecto al saber de la fe, ni de algo facultativo respecto a su transmisión (6).

Al contrario, en la medida en la cual la catequesis es evangelización y transmisión del saber de la fe, ella incluye como parte integrante suya el anuncio del mensaje moral del Evangelio y, por tanto, también la Doctrina Social de la Iglesia constituye una parte obligada de los

(3) *Sollicitudo rei socialis*, 1.

(4) *Ibíd.*, 41.

(5) *Ibíd.*, 41.

(6) Cfr. también: *La doctrina social de la Iglesia en la formación sacerdotal: Orientaciones para el estudio y la enseñanza, de la Congregación para la Educación Católica*, 30 de diciembre de 1988.

La formación de los presbíteros en la Iglesia italiana: *Carta de la Comisión Episcopal para la Educación Católica, la Cultura y la Escuela*, 29 de junio de 1990.

La formación al compromiso social y político: nota pastoral de la CEI (Conferencia Episcopal Italiana), 1 de mayo de 1989; *Res Novae y solidaridad*, septiembre de 1989.

contenidos de los catecismos y de los itinerarios formativos.

La parroquia: lugar privilegiado de formación

Cada Iglesia particular, sobre el propio terreno, tiene la necesidad de establecer un compromiso de evangelización (7), para afrontar, de forma concreta, los grandes cambios de la sociedad. A partir del conocimiento de la realidad territorial, se deben predisponer las mediaciones de naturaleza cultural, social y económica para expresar las valoraciones y realizar una obra de discernimiento. En este sentido, las iglesias locales, a través sus estructuras y sus organismos, deben ser centros de pensamiento y de acción pastoral aun en el campo social.

Las parroquias, sobre todo, lugar privilegiado de la catequesis, deben abrirse mayormente al discurso social en la formación catequética. Hay aquí un gran problema: el de la orientación pastoral de la Doctrina Social. La Doctrina Social de la Iglesia debe formar parte ordinaria en la formación catequética. El documento de la Congregación Vaticana tiene, entre sus objetivos, el de hacer crecer la atención respecto a la doctrina social que, definida como parte de la teología moral, entra plenamente en el discurso catequético.

Esta «no atención» se encuentra en tantos planes pastorales parroquiales. «La formación y acompañamiento para la educación en la caridad, la solidaridad y la promoción de la justicia, es una exigencia de la madurez en la fe y una necesidad urgente, sólo así las comunidades y sus miembros podrán reconocer más plenamente y asumir sus responsabilidades en la vida y misión de la Iglesia» (8).

(7) OA, 4.

(8) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La caridad en la vida de la Iglesia*, III.

Aquí vienen a la mente las palabras del documento de la CEI «Iglesia y trabajadores en el cambio»: «No puede existir pastoral que no sea social, que no interactúe con la sociedad, la cultura, el territorio» (9).

La Iglesia particular está por tanto llamada a ser fiel a su identidad, que la quiere siempre más arraigada en el misterio mismo de Dios, abierta a su don pero siempre dispuesta a anunciar la salvación y a testimoniar a los hombres el amor que la ha generado: el amor difusivo de Dios, que construye cotidianamente su pueblo como sacramento de la solidaridad en Cristo entre las gentes.

Ser «sacramento de la solidaridad entre las gentes» significa tratar de actualizar una pastoral social que, en verdad, logra con dificultad nacer.

Si la comunidad cristiana quiere siempre ser más Iglesia «entre las casas», es necesario que la formación en la fe sea conjugada con la atención al prójimo. Es aquí que la naturaleza particular y función de la catequesis de los adultos hace insustituible el acercamiento con la Doctrina Social de la Iglesia. Si falta esta contribución, la formación de los adultos resulta muy pobre y marcadamente fuera de contexto. La catequesis de los adultos debe recoger el entero itinerario catecumenal y el saber de la fe, y adquirir un lenguaje que le permita dirigirse a las personas que han asumido o, potencialmente, podrían asumir responsabilidades sociales, políticas y económicas.

Contenidos

Una correcta catequesis debe tener en cuenta también algunos principios, que son patrimonio consolidado de la Doctrina Social de la Iglesia» (10):

(9) *Iglesia y trabajadores en el cambio*, 18.

(10) Nota pastoral de la CEI: *Iglesia y perspectivas del país*, 26.

- El primado del hombre, de cada hombre, su constitutiva dignidad, la centralidad que lo constituye principio relacional del cosmos, porque «con la Encarnación, el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a cada hombre» (11);

- los derechos fundamentales de cada hombre tocan profundamente el sector de la justicia social y se convierten en medida para su verificación fundamental en la vida de los organismos políticos (12);

- el principio de la subsidiariedad, que es la concepción típicamente cristiana del solidarismo, o se salva conjuntamente o no se salva;

- el control de las actividades sociopolíticas y económicas, realizado mediante criterios éticos, que afirmen el valor primario del hombre;

- el derecho-deber de la participación democrática, porque no puede existir un cambio verdadero que parta sólo del alto;

- el compromiso por el bien común, que significa, para un creyente, obrar para superar una visión de la sociedad liberal-radical, que privilegia el «particular» de las personas;

- el principio de la solidaridad, «horizonte de futuro, de regeneración y de crecimiento» (13).

Contenidos que no son un *proprium* de la Doctrina Social de la Iglesia, pero que ciertamente son las líneas portadoras y dominantes de su anuncio. Permiten al fiel laico el discernir las orientaciones para establecer relaciones correctas con los problemas más candentes de la sociedad contemporánea: de los movimientos de las po-

(11) *Gaudium et Spes*, 22.

(12) *Redemptor hominis*, 17.

(13) Nota pastoral de la CEI: *Res Novae y solidaridad*, 24.

blaciones a la merma demográfica, de la ocupación en la industria a los nuevos sujetos profesionales, del pluralismo cultural y religioso a la presencia, siempre más firme, incidente, y en ciertos aspectos desestabilizante, de poblaciones provenientes de áreas de subdesarrollo económico y de diversa civilización; de la crisis de la política y del sindicato al surgir de nuevas subjetividades, que requieren formas renovadas de participación democrática.

Objetivos

Los objetivos que prefigura la catequesis de los adultos se ponen en varios niveles y son consecuenciales:

a) Educación para una *fe madura* que, para un fiel laico, significa aceptar y testimoniar el primado de Dios sobre el hombre y sobre la Historia.

b) *Superación de la fractura entre fe y vida*. La fe debe constituir un horizonte al cual referirse para dar un sentido profundo a la propia existencia y para orientarse en las decisiones de la vida cotidiana. Una síntesis vital entre fe y vida, llega a ser entonces un signo visible en medio a la comunidad de los hombres, en todos los ámbitos de acción.

c) *Educación a la solidaridad, que debe traducirse en «cultura»*. Hay que construir una «cultura de la solidaridad», para evitar que siempre se encierre en formas de autodefensa o al máximo de defensa corporativa: una solidaridad que no se agota en declaraciones moralísticas, sino que trata de descubrir y de experimentar iniciativas valerosas.

d) *El Evangelio del trabajo*. En la *Laborem exercens*, Juan Pablo II afirma que «el trabajo humano es una clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social» (14.) Si

(14) *Laborem exercens*, 3.

esto corresponde a la verdad, y no existe motivo para dudarlo, es necesario que la catequesis dedique mayor espacio a esta dimensión del hombre. Es también oportuno reafirmar la dignidad de cada trabajo humano, en una sociedad donde con mucha frecuencia se juzgan las personas no por aquello que son, sino por aquello que hacen y, por consiguiente, por aquello que tienen.

Metodología

Es necesario partir de la condición de los adultos, para que la catequesis no sea un hecho desencarnado de las situaciones concretas. Es necesaria la escucha del «hombre histórico», del hombre adulto así como es, reconociendo los diversos condicionamientos y los desafíos que le tocan de cerca. El lenguaje de fe debe resultar el más adecuado posible para ser comprensible y receptible. La falta de atención a lo vivido corre el riesgo de presentar la fe como extraño a la fatiga del vivir cotidiano y, por tanto, la fe peligra de no ser acogida o relegada en ámbitos intimísticos.

Es necesario proponer de nuevo la Doctrina Social de la Iglesia en su dimensión de «historia». Una historia significativa, que explique el modo peculiar específico de ser de la Iglesia en el mundo; que exprese su «identidad» (frecuentemente recordada por Juan Pablo II y por los documentos recientes del magisterio episcopal), que es aquella de educar críticamente al adulto a relacionarse con el mundo, para servir al mundo sin confundirse con sus realidades. La metodología debe ser tal por la cual los contenidos pasan a través de la lectura problemática de la condición social, una lectura hermenéutica para ofrecer indicaciones de compromiso, que encuentran su cualidad de concreto en el territorio donde obra la iglesia local, mediante la acción de los cristianos preparados y

comprometidos, ya sea singularmente o en forma agregada, ya sea en las estructuras eclesiales como en aquellas sociopolíticas.

CONCLUSION

A modo de conclusión, deseo enunciar algunos problemas que tendrían necesidad de ulteriores profundizaciones.

a) A nivel de las personas, se pone el problema del paso entre la fe creída, la fe celebrada y la fe vivida. No se trata de un paso automático y descontado; tan es así que puede verificarse o un despliegue completo que daría origen a un espiritualismo borroso o a un intelectualismo encerrado en sí mismo, o también puede verificarse una tentativa de paso de tipo voluntarístico y al final moralístico, casi que lo vivido sea sólo un problema aplicativo. Ya Santo Tomás, y con él todos los clásicos de la reflexión moral, profundizaron este paso a través, por ejemplo, de la doctrina sobre la prudencia. El problema es aquel de la reflexión sobre la Historia, entendida como lugar no sólo de aplicación, sino de descubrimiento y de progresiva realización de un proyecto de Dios, la salvación, que pasa siempre a través de la adhesión de la libertad y de la responsabilidad del hombre.

b) A nivel de enseñanza, se necesita profundizar la relación entre el momento informativo-cognoscitivo y el momento de la praxis. En el fondo, el tema del discernimiento, al cual envía la doctrina social de la Iglesia en referencia a los problemas particulares, se articula en una serie de pasos de carácter cognoscitivo, decisivo y operativo que deben ser clarificados ampliamente a nivel metodológico.

c) Finalmente, la formación del creyente no es solamente un hecho informativo que se agota en un momen-

to didáctico, sino que más bien es un proceso que debe proveer, más allá del momento didáctico, otros momentos que contengan todas las capacidades de la persona en la cual, la experiencia, valorada con una óptica de fe, tiene una importancia decisiva.

Creo por tanto que verdaderamente la referencia a la doctrina social de la Iglesia pida una mayor difusión y una complementariedad de momentos formativos para hacer madurar al creyente en la sabiduría y en la laboriosidad por el Reino.

FORMACION Y TRANSFORMACION: PAPEL DE LAS COMUNIDADES CRISTIANAS

P. GREGORIO IRIARTE, O.M.I.
Cochabamba (Bolivia)

SUMARIO

Introducción.

- I. Una mirada al mundo que debemos transformar.
- II. Hacia una formación transformadora.
- III. Líneas de acción para una formación transformadora.

INTRODUCCION

La *formación* y la *transformación* social son dos instancias que se deben desarrollar profundamente unidas. Una verdadera «*metanoia*» implica conversión personal y cambio social.

Las comunidades cristianas se deben inspirar en la D.S.I. como garantía de que esas transformaciones personales y sociales se efectúan dentro de los valores del Evangelio.

La *formación* y la *transformación* las entendemos como dos instancias que, sin embargo, deben ir profundamente unidas y dialécticamente entrelazadas. *Nos formamos transformando.*

Esta *formación-transformadora* deberá ser tanto exógena como endógena. Una verdadera «*metanoia*» implica cambio interior y transformación exterior; conversión personal y cambio social. La propuesta del tema nos invita a una *formación para el cambio* y a un *cambio para la formación.*

Inspirados y acompañados por la Doctrina Social de la Iglesia, por sus *principios de reflexión*, sus *normas de juicio* y sus *líneas de acción*, trataremos de concretizarlas en propuestas que inspiren a nuestras comunidades auténticas transformaciones personales y sociales.

I

UNA MIRADA AL MUNDO QUE DEBEMOS TRANSFORMAR

1. Pobreza, desempleo y exclusión social

Tres palabras tantas veces repetidas en la Cumbre de Copenhague y que quieren sintetizar en sí el mayor drama que vive nuestro mundo.

Es inaceptable, en términos de ética mundial, el que una cuarta parte de la Humanidad sea de ricos y tres cuartas partes de pobres. Mientras los países ricos consumen cuatro quintas partes del capital natural de la Humanidad, una cuarta parte de los habitantes de nuestro mundo se muere de hambre. Si se mantiene la lógica economicista imperante, vacía de sentido humanista, la disparidad entre el 20% más rico y el 20% más pobre, a nivel mundial, seguirá, no sólo manteniéndose, sino agravándose.

Más de 1.000 millones de personas sobreviven en condiciones de «pobreza absoluta»: Entre 13 y 18 millones de personas mueren cada año por enfermedades de la pobreza.

De una población mundial, económicamente activa, que suma 2.800 millones de personas, el 30% permanece productivamente desempleado. En estas cifras se incluye a 120 millones de desempleados y a 700 millones de subempleados. Estos dos sectores constituyen el mayor índice dentro de los parámetros de la «pobreza absoluta».

El abismo entre pobres y ricos se va acrecentando con indicadores cada vez más agudos e inaceptables: en 1980, la distancia entre el ingreso del 20% más rico y el 20% más pobre de la población mundial era de 30 a 1; en 1991, esa diferencia se había profundizado llegando de 60 a 1. En el momento actual es evidente que estos términos se han agravado aún más.

Se calcula que 1.300 millones de personas viven, en estos tiempos de euforia tecnológica y desenfrenado consumismo, con menos de un dólar por día. Alrededor de 700 millones sólo disponen de 275 dólares al año para cubrir todas sus necesidades básicas.

El Banco Mundial calcula que si la economía se sigue desarrollando como en estos últimos años, al finalizar este siglo tendremos, a nivel mundial, 200 millones más de pobres.

Si volvemos la mirada hacia Latinoamérica, durante el período que va de 1990 a 1993 se crearon 11 millones de puestos de trabajo, pero ocho de cada diez corresponden al sector informal. A pesar de eso, el desempleo ha ido aumentando. Este aumento de la «informalidad» en la economía se debe a la imposibilidad de encontrar empleo en la estructura productiva moderna ya que, con las nuevas conquistas tecnológicas, se puede aumentar la producción sin aumentar la mano de obra.

Al estancamiento de la productividad media, de la desocupación y del aumento de la informalidad, se suma el fenómeno de que las mayores víctimas de la exclusión social son las *mujeres* y los *jóvenes*. A esto se debe el que la pobreza se haya «feminizado»: el 70% de los pobres del mundo son mujeres. Los jóvenes, por su parte, son el 50% de los desempleados urbanos. El desempleo femenino es de un 10% a un 20% superior a los índices promediales (OIT: *Informe a la Cumbre de Copenhague*).

Este es el resultado de unos modelos económicos perversos que tienden a polarizar y a hacer más extremas la riqueza y la pobreza.

A pesar de la revolución tecnológica y de los notables avances que se han operado en el área de la producción de bienes, sin embargo, actualmente, el producto interno por habitante en Latinoamérica es inferior al del año 1980.

Si al índice de ingresos del año 1980 le damos el valor nominal de 100, en el año 1990 ese índice, para Latinoamérica en su conjunto, era de 84. Quiere decir que en los últimos diez años los ingresos promedio de la población se deterioraron en un 16%. Sin embargo, debemos tener siempre presente que los ingresos de la población no disminuyeron en forma equitativa y pareja para todos. Muy al contrario, en estos diez últimos años el sector privilegiado no sólo no se vio afectado en sus ingresos, sino que, al socaire de un deshumanizado neoliberalismo, creció y se distanció con relación a los sectores más pobres.

En el gráfico siguiente podemos apreciar cómo ha crecido el número de pobres en la región, tanto en términos absolutos como relativos:

**AUMENTO DEL NUMERO DE POBRES
EN LATINOAMERICA DE 1960 A 1990**

AÑO	Pobl. total en millones	Núm. de pobres en millones	% de pobres
1960	215	110	51
1970	276	112	40
1980	352	151	43
1985	370	152	41
1990	426	196	46

(Elaboración propia sobre datos de la CEPAL, 1992).

El número de pobres en Latinoamérica aumentó de 136 millones en 1984 a 196 millones en 1990. Estas cifras implican un aumento de un 2,5% de la incidencia de la pobreza en la región. Mientras en 1985 el 41% de la población regional vivía bajo condiciones de pobreza, este porcentaje subió a un 46% en 1990, del cual un 22% se encuentra en situación de «extrema indigencia».

En el año 1991 eran 108 millones de la población económicamente activa quienes ganaban menos de un dólar por día. Desde 1980 hasta 1991, los salarios bajaron en un 17% y el salario mínimo cayó en un 35%. (Informe de la CIOSL a la Cumbre de Copenhague).

Es cierto que los mayores bolsones de pobreza se localizan en los países pobres, sin embargo, la indigencia también está avanzando en los países industrializados. También en ellos muestran curvas ascendentes, tanto la pobreza absoluta, como la relativa.

«La amenaza de la bomba nuclear ha sido reemplazada por la realidad lacerante de la bomba social: el sufrimiento, el resentimiento social, las convulsiones popu-

lares son resultado de la creciente desigualdad en relación a los distintos países y dentro de los países mismos» (Juan Somavía).

El problema de la pobreza es ya un problema sin fronteras.

2. Los nuevos rostros de pobres

En la última década, además de agravarse el problema de la pobreza, también se ha expandido su *heterogeneidad*.

Nuestra sociedad ya no se expresa en términos de clase, ni siquiera en los de nacionalidad, sino en términos de *incluidos y excluidos*, ya sea como personas, como pueblo o como grupo social.

Los nuevos pobres son como «*la marca de fábrica*» que revela el drama más desgarrador que vive nuestro mundo: jubilados con rentas de hambre, trabajadores eventuales sin ninguna garantía de permanencia en el trabajo, jóvenes desocupados, desilusionados de la vida, mujeres debatiéndose solas para sacar adelante a sus hijos, campesinos sin tierra, enfermos sin seguridad social, subempleados, inmigrantes, indígenas, niños de la calle, etc.

El congelamiento de los salarios, los recortes presupuestarios con relación al sector público, la reducción de los subsidios y la mayor carga tributaria, junto al desempleo creciente y al deterioro generalizado de la seguridad social, hace que el universo de los pobres vaya en escala creciente y sea mucho más heterogéneo.

3. Los efectos distorsionadores del modelo neoliberal

El neoliberalismo impulsa actualmente en el mundo un modelo de sociedad basada exclusivamente en normas de eficiencia. De la mano de las corrientes neoliberales impe-

rantes nos encaminamos hacia una sociedad más y más supeditada a valores y normas meramente tecnológicas. El mercado, y sólo el mercado, viene a constituirse en el elemento racionalizador de la economía. ¡Cómo si el mercado fuera capaz por sí mismo de convertir los instintos egoístas de avaricia en virtudes sociales! No es de extrañar, por tanto, que el neoliberalismo genere y profundice las desigualdades. Unas desigualdades económicas y sociales que no están relacionadas principalmente con las humanas deficiencias que puedan darse en su aplicación concreta, sino con su *propia naturaleza, esencialmente discriminatoria*. El proyecto neoliberal parte de una antropología reduccionista, unidimensional y, por lo mismo, antihumana.

Un problema realmente alarmante, que está teniendo un impacto desestabilizador sobre la economía mundial, es el que la especulación está reemplazando a la *inversión: «puzzle» financiero* en vez de trabajo. Se calcula que, actualmente, más del 90% de los flujos financieros son especulativos y destinados al enriquecimiento fácil e ilegal de los ocultos operadores-jugadores. Alguien ha dicho, parodiando a McLuhan, que no vivimos en la «*aldea global*» sino en el «*casino global*».

En esta era informática, los jugadores-especuladores del computerizado mercado mundial de capitales mueven diariamente más de 100.000 millones de dólares sin ningún obstáculo de fronteras e incursionan a voluntad en contra de las divisas que en el momento muestran signos de debilidad. Las víctimas pueden ser, no sólo las tambaleantes monedas de los países del Sur, sino aún la libra esterlina, la lira o la peseta. Actualmente, a raíz del denominado «efecto tequila», se han visto seriamente drenadas las reservas de Argentina, de Brasil y de otros países latinoamericanos en menor escala.

Los modelos económicos prohijados por el FMI y el Banco Mundial están resultado ya, fuera de deshumanizados, obsoletos. Numerosos resortes de la economía y de las

finanzas mundiales escapan al control de las normas internacionales y de los propios gobiernos. Comportamientos de agentes inescrupulosos pueden dañar el sistema económico, no sólo de ciertos países, sino aún del mundo entero si no se toman medidas urgentes y drásticas.

El Parlamento Europeo había sugerido en Copenhague el crear un impuesto especial sobre las transacciones monetarias especulativas para frenar a quienes, sin escrúpulo, están creando inestabilidad en los mercados mundiales, afectando muy negativamente, sobre todo a los países económicamente más vulnerables. (HAZEL HENDERSOS, Comisión de Finanzas de las NN.UU.).

4. La democracia de los satisfechos

En gran parte de los países del mundo, y de un modo más patente en Latinoamérica, emerge en los últimos años la conciencia política en favor del *sistema democrático*. Pero el énfasis se ha puesto, de un modo casi exclusivo, en la vigencia de los aspectos meramente formales de la *democracia política*, relegando al olvido el desarrollo de la *democracia económica y social*. Pero, ¿podrá haber —nos preguntamos— una auténtica democracia allí donde crece desorbitadamente la exclusión social y la desigualdad económica...? Se percibe actualmente en nuestros pueblos un marcado malestar con relación al propio sistema democrático vigente.

Se sienten decepcionados de la misma democracia que ellos, con sus luchas, lograron conquistar.

La verdadera democracia se asienta sobre dos pilares no negociables: la *libertad* y la *igualdad*: *libertad* personal e institucional e *igualdad* política, económica y social.

El pueblo constata, con profunda decepción, que los modelos vigentes favorecen únicamente a los privilegiados. Una democracia, cada vez más segmentada y estratificada,

en base a una distribución de los ingresos injusta y discriminatoria. Nuestras *democracias*, en vez de «gobiernos del pueblo», se están convirtiendo en «*plutocracias*», «*gobiernos de los poderosos*». Tenemos una democracia «de los satisfechos y *para* los satisfechos» y la medida de esa satisfacción viene dada, única y exclusivamente, no por la vigencia de derecho, sino por los dictados del poder.

5. La fragmentación de los movimientos reivindicativos

Los movimientos reivindicativos ya no son impulsados eficazmente por los grandes partidos, ni siquiera por los sindicatos. Ahora, mucho más fragmentados y debilitados, responden, a lo sumo, a *propuestas sectoriales* o a *proyectos de tipo regional o cultural*. Estas acciones, fuera de ser puntuales, en muchos casos, tienen mero carácter defensivo.

Se va diluyendo el peligro de eclosiones sociales masivas. Aún la protesta está *inficionada de individualismo*.

Hay peligro de que vayamos aceptando, por una especie de inercia colectiva, un *mundo dual de incluidos y excluidos*, como grupos sociales y como países. Los *privilegiados* se cierran en *regresivos egoísmos colectivizados* y los *marginados* en una *negativa atomización* o en *reacciones marcadas por el fatalismo o la desesperación*.

II

HACIA UNA FORMACION TRANSFORMADORA

1. Orientados por la DSI

El cardenal Echegaray, en el Congreso realizado en Santiago de Chile para conmemorar el centenario de la

encíclica *Rerum Novarum*, decía: «La Doctrina Social de la Iglesia no se debería tomar como *assignatura libre*». Al estar cercana, frecuentemente, a las fuentes mismas de la fe, ella nos habla a veces en imperativo, a veces en optativo, pero nunca en *facultativo*. Sin embargo, tengo que subrayar también que la expresión misma de «*doctrina social*» es síntoma de una cierta pobreza teológica, como si la teología no hubiera sido capaz de *integrar los aspectos sociales del dogma*» (CARD. ETCHEGARAY: Discurso inaugural, *La DSI en América Latina*, CELAM, 1992).

Toda actividad educativa o formativa debe ser búsqueda constante de una sociedad más justa y más fraterna, como exigencia directa del núcleo fundamental de nuestra fe. La situación de pobreza y de injusticia institucionalizada es el desafío histórico más grave en orden la vivencia de los valores del Reino en nuestra sociedad. Se nos exige para ello, como dice la *Evangelii Nuntiandi*:

«Una conversión personal y cambios profundos en las estructuras que respondan a las legítimas aspiraciones de los pueblos hacia una verdadera justicia social (EN, n. 30)».

La Doctrina Social de la Iglesia encuentra su clave y su inspiración en el Evangelio y es de ahí de donde surgen sus temas fundamentales: la dignidad de la persona y el respeto a la vida; la concepción del hombre como ser social; la dignidad del trabajo y su necesidad para la realización plena del ser humano; el amor fraterno; la promoción de la justicia; la convivencia solidaria; la función de la autoridad como servicio y como búsqueda del bien común; el destino universal de los bienes de la creación; la vocación de todos a la salvación y liberación total (*DSI en América Latina*, C. POSADAS, CELAM, 1992).

Pablo VI, citando al P. Lebreton, nos dice en la *Populorum Progressio*: «El desarrollo no se reduce al *simple cre-*

cimiento económico. Para ser auténtico debe ser *integral*, es decir, promover a *todos los hombres y a todo el hombre*. No aceptamos la separación de la economía de lo humano. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada persona, cada agrupación de personas, hasta la Humanidad entera» (PP 14).

2. La centralidad de la persona humana

El *carácter humano* de la economía exige su *dimensión ética*. La economía debe ser ética si quiere ser humana. La actividad económica, lo mismo que la política, aunque dispongan de independencia dentro del ordenamiento que les es propio, no obstante, deben estar abiertas a recibir orientación e iluminación de otros órdenes, dentro de la unidad fundamental del ser humano.

Es un error muy grave, cuyas nefastas consecuencias las percibimos claramente en la sociedad actual, el propugnar y establecer un distanciamiento, cada vez más profundo, entre la ética y la economía, así como entre la ética y la política. Con ello, en la práctica, se está legitimando, explícita o implícitamente, la explotación, el robo, el engaño, la injusticia... Toda conducta humana debe estar regida por un orden ético superior.

La *centralidad de la persona*, como *horizonte referencial*, es el punto clave para humanizar la economía. Es la base de donde debe partir nuestra labor formativa comunitaria. La *persona* como fundamento, *causa* y *fin* de todo proyecto realmente humano y evangélico.

3. Formación «en» y «para» la justicia

La formación «en» y «para» la justicia exige asumir los intereses, las aspiraciones y los proyectos históricos

de quienes nuestra sociedad margina en forma injusta, continua y discriminada.

La formación «en» y «para» la justicia presupone siempre anuncio, *denuncia* y *transformación*: anuncio del hombre nuevo y de una sociedad más justa y fraterna; *denuncia* de toda situación de egoísmo, de odio, de explotación, de insolidaridad... y *transformación* de esa misma sociedad al proyecto de Dios.

La justicia como elemento aglutinador de la formación comunitaria será también como un revulsivo cuestionador de nuestros compromisos y de nuestras instituciones (colegios, parroquias, instituciones de caridad o de promoción...) tantas veces involucradas, directa o indirectamente, en el mantenimiento de un orden social injusto.

Ello exige profundos cambios en nuestra praxis formativa y en nuestras actitudes que, con demasiada frecuencia, se acomodan a los condicionamientos socioculturales, políticos y económicos de nuestra sociedad, cuando no a exigencias abiertamente antievangélicas.

4. Desde la perspectiva del pobre

Colocar siempre nuestra labor formativa desde la *óptica del pobre* es situarnos en la perspectiva del Evangelio, en la perspectiva de JESUS, de los profetas, de la Doctrina Social de la Iglesia...

«Desde la perspectiva del pobre» significa, preferentemente, desde el «lugar social» del pobre. El lugar geográfico, el lugar físico, es, sin lugar a dudas, muy importante, pero el «lugar social», siempre y bajo cualquier circunstancia, es irrecusable, ya que constituye una condición inseparable del seguimiento de Jesús. Puede ser que, por razones de fuerza mayor, no siempre podamos trabajar directamente con los pobres, pero la preocupación

porque se construya un mundo más justo y solidario para ellos siempre y en cualquier circunstancia deberá estar presente, como exigencia evangélica fundamental, en nuestra labor educativa y pastoral.

Esta opción implica además de una vivencia interior, un asumir con realismo histórico la causa de la liberación integral. Desde la perspectiva del pobre debemos mirar toda la complejidad histórica, social, política y económica de la realidad. Ni nuestras opciones, ni nuestros conocimientos, ni nuestra pastoral, ni nuestra labor formativa podrán ser *neutros*. No hay forma de ser coherente, como cristiano y como educador, sino a través de una opción clara y definida por el pobre.

La opción por el pobre tiene en el Evangelio un carácter claramente *disyuntivo*: no podemos optar por los empobrecidos, sino poniéndonos en contra de aquellos sistemas y aquellos grupos sociales que generan y profundizan la pobreza en los sectores mayoritarios de la población. No podemos permanecer mudos o indiferentes ante los «*mecanismos perversos*» (según la gráfica expresión de Juan Pablo II) que parecerían concebidos para fabricar pobres a escala mundial.

La actitud nuestra no debe ser otra que la de Jesús ante Zaqueo: lo acepta como persona, pero no sus actitudes, sus prácticas cambiarias y su modo de vida explotador. La restitución será el precio de su conversión. (J. M. VIGIL: *Nueva Tierra*, policopiados.)

5. Asumiendo los desafíos de una evangelización inculturada

La Palabra de Dios se encarnó. La Palabra de Dios, a través de nuestras palabras y de nuestros compromisos, debe encarnarse en el corazón de las personas y en las *culturas* de nuestros pueblos. Este proceso se denomina

con la nueva expresión de «*evangelización inculturada*» La encarnación del Evangelio debe trascender desde las personas hasta sus raíces culturales, no sólo de las originarias y más ancestrales, sino también de la cultura moderna y postmoderna. Nuestras comunidades cristianas deben asumir la responsabilidad de anunciar el Evangelio, con la palabra y con la vida, a un mundo donde los valores evangélicos han ido perdiendo vigencia y, en ciertos ambientes, desapareciendo casi en su totalidad.

III

LINEAS DE ACCION PARA UNA FORMACION TRANSFORMADORA

1. La comunidad como sujeto y protagonista

Muchas veces hemos optado por los más necesitados como objetos de nuestro amor o de nuestra beneficencia. El ejercicio de la caridad se ha expresado, a lo largo de la historia de la Iglesia, en testimonios y obras admirables. Sin embargo, desde una perspectiva moderna, mucho más crítica, percibimos ciertas actitudes y metodologías de trabajo que debemos superar, sin llegar por eso a desconocer la buena voluntad y la sacrificada labor de tantos apóstoles de la caridad, a lo largo de la vida de la Iglesia.

El Documento de Santo Domingo ha insistido en el «*protagonismo de los laicos*». Muchas veces, el proceso educativo se ha visto reducido a la dinámica de *enseñanza-aprendizaje*, considerando a los educandos como meros receptores. Toda persona, todo grupo, debe ser *sujeto y protagonista de su propio desarrollo*. En realidad, toda formación es *autoformación*.

«Debemos acrecentar, nos dice el Documento de Santo Domingo, la vivencia de la *Iglesia-comunión*, que nos

lleva a la *corresponsabilidad* en la misión de la Iglesia. *Fomentar la participación de los laicos...* evitar que reduzcan su acción al *ámbito intraeclesial*, impulsándolos a penetrar los *ambientes socioculturales* y a ser, en ellos, *protagonistas de la transformación de la sociedad a la luz del Evangelio y de la Doctrina Social de la Iglesia*. (Santo Domingo, n. 98).

En realidad, como dice Paulo Freire: «*Nadie educa a nadie. Nadie se educa solo. Todos nos formamos comunitariamente, mediatizados por la realidad*».

La comunidad cristiana, protagonista de su propio proceso, es don, es gratuidad, es libertad, es *SUJETO* de su *autoformación*.

2. Conocer la realidad que se quiere cambiar

Un conocimiento, no sólo experimental o empírico, sino profundo y que llegue a detectar las causas. Conocer la realidad es *conocer las causas de los fenómenos sociales*, no quedándose en el simplismo de la «*casualidad*», a quien alguien llamó «la divinidad de los tontos».

La valoración del análisis de la realidad es algo relativamente moderno dentro de la pedagogía de la Iglesia. Antes se insistía, sobre todo, en los elementos de tipo personal: desarrollo de la inteligencia, de la voluntad, de la memoria, de la libertad individual, carácter, prácticas religiosas, relación personal con Dios... todo marcado con una fuerte tendencia individualista e intimista. Muy poco se hablaba de los factores estructurales, tanto de tipo económico, como político, cultural, religioso o social.

El análisis de la realidad nos lleva a percibir el pasado y el presente dentro de continuas tensiones y conflictividad que condicionan los comportamientos individua-

les. El verdadero discernimiento nos induce a ver a las estructuras injustas como la *cristalización* de intereses de grupos de poder. Las ideas y las intenciones egoístas de esas personas se han objetivado en leyes, normas de conducta o sistemas económicos. En este sentido habla la Iglesia de «*violencia institucionalizada*». La violencia personal de esas personas ni siquiera se la percibe. Su oculta violencia está objetivada en estructuras injustas que ellos han creado e impuesto. De ahí que tengamos que hablar no sólo de «*pecados personales*», sino también del «*pecado social*», que es como la consecuencia y el efecto más negativo de aquéllos. *Las estructuras no son neutras*, aunque lo parezcan; llevan dentro de sí mismas la maldad o la bondad que han descargado sobre ellas unas personas, unos grupos sociales o unos gobiernos concretos.

Esta visión dialéctica de la realidad implica también una percepción clara de su *conflictividad*, superando la *visión ingenua* de la historia y de la organización misma de la sociedad. Las encíclicas papales y los documentos de Medellín, Puebla y Santo Domingo han contribuido enormemente a que abramos los ojos ante la presencia perversa en nuestras estructuras del «*pecado institucionalizado*» y de complejos «*mecanismos de opresión*».

3. Formación de la conciencia crítica

La *formación en la criticidad* es un elemento imprescindible en todo proceso educativo y lo es más, si cabe, en la formación de nuestras comunidades cristianas, donde, con tanta frecuencia, notamos, su ausencia.

La criticidad desarrolla en el grupo la capacidad mental para *discernir* los valores o contravalores, frente a las situaciones o acontecimientos, en orden a *iluminar* y *orientar* su conducta.

La capacidad crítica y autocrítica es el índice más claro para revelar la madurez de una persona o de un grupo. Pero ello no se da en forma espontánea. Es siempre fruto de un trabajo formativo. Ninguna persona ni ningún grupo está fatídicamente condenado a aceptar situaciones de injusticia o la actual manipulación de los medios masivos de difusión. Todos tenemos una gran potencialidad crítica escondida, capacidad de denuncia y de rebelión, que, cuando despierta, afianza nuestra propia libertad y la de nuestra comunidad.

La conciencia crítica nos lleva a ser objetivos y realistas, superando los *pesimismo negativistas de la conciencia mágica* y la *euforia y el simplismo de la conciencia ingenua*.

El desarrollo de la criticidad es hoy más urgente que nunca ya que la omnipresencia de los medios de comunicación social y, sobre todo, la televisión, están generando la llamada «*cultura de masas*», propia de conciencias aborregadas, sin la más mínima capacidad de discernimiento.

La capacidad de ese sereno discernimiento debe orientarse también hacia adentro, hacia nuestra propia comunidad, hacia nuestras instituciones y nuestros métodos de trabajo. Todos somos conscientes de que el ejercicio de la caridad a lo largo de la Historia, no pocas veces, ha *creado dependencia* y toda *persona o institución que crea y profundiza la dependencia es antipromocional* y, a la larga, los caminos de la excesiva dependencia desembocan, por lo común, en la *alienación*.

Habrà que ver, por otro lado, hasta dónde los gases tóxicos, contaminados y contaminantes, que se generan en la matriz del sistema capitalista, individualismo, pragmatismo, consumismo, hedonismo, materialismo..., no se incuban también y se propagan dentro de nuestras propias comunidades cristianas.

4. La comunidad cristiana destinataria de la Doctrina Social de la Iglesia

El sujeto de la DSI es la comunidad cristiana, en unión y bajo la guía de sus Pastores, en la que los laicos, con su experiencia, son activos colaboradores.

La Doctrina Social de la Iglesia se origina del *encuentro* entre el *Mensaje Evangélico*, y sus *exigencias éticas*, con los *problemas concretos de nuestra sociedad*. Esta «*reflexión moral*» de la Iglesia sobre los problemas más acuciantes de nuestra sociedad, tiene una orientación *eminentemente práctica*. Es como el lugar de *encuentro entre el Evangelio y la vida*. Este «*cuerpo a cuerpo*» entre el Evangelio y la vida se debe entablar entre nuestras comunidades por un lado, y la realidad, con sus problemas, por el otro.

El Concilio Vaticano II, que supuso un punto de inflexión fundamental para la Doctrina Social de la Iglesia, sobre todo al definirla como «*fermento*» y al precisar su nueva forma de situarse «*en*» el mundo y «*ante*» el mundo. El Concilio Vaticano II pone las bases para una eclesiología que se articula sobre dos categorías esencialmente renovadoras: la Iglesia como «*misterio*» y «*sacramento de salvación*» y la Iglesia como «*pueblo de Dios*». La idea tan bíblica, de la Iglesia como «*pueblo de Dios*», subraya que los creyentes forman un pueblo elegido por Dios, no para disfrutar privilegios de grupo, sino para asumir su misión de llevar los valores de la DSI a toda la sociedad que es su destinataria. (*Doctrina Social de la Iglesia*, I. CAMACHO, Ed. Paulinas, pág. 24, Madrid, 1991).

Pues bien, el Concilio Vaticano II propone a las comunidades cristianas unas normas de acción muy apropiadas y esclarecedoras. Estas mismas orientaciones han sido asumidas y transcritas literalmente en el Documento de Puebla, n. 1146.

En la Constitución *Apostolicam actuositatem*, n. 8, se dan estas orientaciones y criterios claros y precisos para que, sobre todo nuestras comunidades, lleven a la práctica su compromiso social cristiano:

- a) «*Cumplir, antes que nada, las exigencias de la justicia para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe en razón de justicia*»

Reconozcamos que esta norma, tan fundamental, muchísimas veces ha sido y es ignorada. En un mundo donde los sentimentalismos y las campañas publicitarias orientan la beneficencia como *compensación* o *liberación de los complejos colectivos de culpa*, las obligaciones de *estricta justicia* quedan relegadas, si no anuladas. Es más halagador aparecer como motivados por nuestro corazón generoso, no por *obligaciones de justicia*.

Viniendo de un un país que se debate entre la pobreza y la indigencia debo denunciar la conducta de los países que se autoproclaman como desarrollados. Les gusta, a ellos también, *aparecer como generosos* mientras *quebrantan* abiertamente sus *obligaciones de justicia* con los pueblos más pobres. Prefieren, y sin duda les resulta más económico y gratificante, el regalar alimentos, medicinas o aportes a través de las ONGs, que no pagar los precios justos por las materias primas o *cumplir con la compensación* del 0,7% de su PIB, según ellos mismos habían aprobado en las NN.UU.

- b) «*Suprimir las causas y no sólo los efectos de los males*»

El *asistencialismo*, tan presente en nuestras prácticas promocionales y en nuestra mentalidad, nos lleva a en-

contrar *paliativos* a los efectos, sin analizar ni enfrentar las verdaderas causas.

Sin embargo, debemos tener presente que no hay efecto sin causa y que entre la *pobreza* y la *riqueza* se da una profunda *relación* de *causalidad*. Cada vez se ve más patente que *unos son ricos* porque *otros son pobres* y que las ingentes riquezas de unos pocos guardan *relación directa* con la creciente pobreza de las grandes mayorías de nuestros pueblos.

Esto lo denuncian con mucha claridad y valentía los últimos documentos de la DSI.

«Al analizar a fondo tal situación, dice Puebla, descubrimos que esta pobreza no es una *etapa casual*, sino el *producto* de *situaciones* y estructuras económicas, sociales y políticas... que *encuentran su origen* y *apoyo en mecanismos*... que *producen a nivel internacional* ricos cada vez más ricos a *costa* de *pobres* cada vez más pobres (DP 30)».

- c) «Organizar los auxilios de tal modo que quienes los reciben se vayan liberando progresivamente de la dependencia externa

Es el *criterio* más importante de *autoevaluación*, ya sea en el orden personal o grupal: en la medida en que nuestro trabajo formativo o promocional desarrolla en las personas y los grupos la autoestima, la confianza y una auténtica autonomía, podemos calificarlo como liberador. Pero en la medida en que creamos más dependencia, nos volvemos antipromocionales. Debemos pasar de trabajar «*para*» los pobres, a trabajar «*con*» los pobres y «*desde*» los pobres. Hay que fortalecer las organizaciones y a los actores sociales autónomos. Sólo en el grado en que ellos mismos asuman sus responsabilidades se iniciará un proceso de auténtica liberación integral.

d) «Y que se vayan bastando por sí mismos»

Todo proceso formativo realmente liberador convierte a las personas y a los grupos de meros receptores, en perceptores y actores autogestionarios; en verdaderos participantes con poder de decisión en la planificación, en la gestión y en la evaluación.

Se dice que ha llegado «*la hora de los laicos*»; que son ellos «hombres de Iglesia en el corazón del mundo y hombres del mundo en el corazón de la Iglesia» (DP, n. 786). Sin embargo, como nos dice el Documento de Santo Domingo, la gran mayoría de nuestros laicos se sienten católicos, pero no Iglesia» (SD, n. 96).

La Iglesia es fundamentalmente una comunidad de iguales (LG 32), aunque existan en ella diversidad de ministerios, funciones y servicios. La dignidad fundamental no la confiere el Sacramento del Orden Sacerdotal, sino el *Bautismo*. El es el que nos confiere a todos la máxima expresión de nuestra dignidad: la de ser HIJOS DE DIOS. (C. BOFF: *Para relanzar la relación laicos-religiosos*, policopiados).

Sin embargo, debemos reconocer que persisten en la Iglesia una mentalidad y unas prácticas pastorales de marcado *verticalismo* y *paternalismo*. Las comunidades cristianas, para ser tales, deberán asumir, en plena comunión con sus pastores y con todo el Cuerpo Eclesial, sus responsabilidades frente a las realidades terrenas y «contribuir con ello a la *santificación del mundo*, desde adentro, a modo de *fermento*» (LG, n. 31).

mesa redonda

**«Retos que se presentan
desde la acción de Cáritas»**

LA ACCION DE CARITAS EN ESPAÑA

FERNANDO CARRASCO DEL RIO
Consejero de Cáritas Española

Desde sus inicios, Cáritas Española se ha preocupado constantemente del análisis y estudio de la realidad social española, para comprender mejor las situaciones de pobreza y los mecanismos que generan la exclusión social.

Los primeros equipos que dirigieron Cáritas Española pronto se dieron cuenta de que una institución que pretende intervenir en la realidad social para transformarla, debe dedicar una parte importante de su actividad al estudio de las situaciones de pobreza y exclusión social, así como al análisis de las causas que producen estas situaciones.

Así, en la primera mitad de los años 60, Cáritas Española publica tres volúmenes con el Plan CCB (Comunicación Cristiana de Bienes), que contenían el primer análisis en profundidad de la realidad social española.

En 1965 Cáritas constituye la Fundación FOESSA y dos años después esta Fundación publica su primer Informe Sociológico General. El quinto de estos Informes se ha publicado en el pasado mes de octubre. A estos Informes de FOESSA hay que añadir los estudios monográficos sobre pobreza o sobre problemáticas o colectivos específicos que Cáritas ha promovido y publicado en estos últimos años, tanto a nivel local como regional o general.

En la actualidad *el estudio y análisis de la realidad social* continúa siendo uno de los importantes retos que se presentan para la acción de Cáritas y debo señalar que

cada vez resulta más complicado abordarlo, dado el fenómeno de ocultación de la pobreza que se produce en nuestra sociedad, así como la complejidad de mecanismos que actúan, lo que dificulta el análisis de las causas de los problemas sociales. Hay que tener en cuenta que en nuestro país la nueva cara de la pobreza es la *exclusión social*, en un contexto de abundancia y no de escasez, como es el caso de otros países.

El *segundo* reto que voy a señalar se refiere al sentido de nuestra acción. En nuestro país estamos pasando de una concepción benefactora de nuestra acción caritativa y social a una nueva concepción que va encontrando su lugar en un Estado social que intenta responder, con más o menos dificultades y aciertos, al bienestar social de los ciudadanos.

En nuestra legislación, el acceso a una alimentación y vestido suficientes, a una vivienda digna, a una educación de calidad, a un trabajo justamente remunerado, a fundar una familia, etc., constituyen derechos reconocidos objetivamente para todos los ciudadanos. Sin embargo, no todos los ciudadanos pueden acceder a estos derechos.

Cuando Cáritas ofrece asistencia para la satisfacción de cualquiera de las necesidades relacionadas con estos derechos, lo que hace es cubrir la carencia de algo debido. Cuando desde Cáritas desarrollamos una acción asistencial hacia los colectivos más desfavorecidos, lo único que estamos haciendo es una intervención subsidiaria, de suplencia, mientras la organización social, es decir, el Estado, no pueda llegar. En Cáritas Española nos vamos convenciendo de que no deberíamos realizar una acción asistencial si al mismo tiempo no estuviéramos urgiendo a los poderes públicos a actuar de una forma estructural para paliar estas situaciones de carencia.

En la medida en que las Administraciones públicas van garantizando el acceso de todos a estos derechos eco-

nómicos y sociales básicos, Cáritas puede dedicarse con más intensidad a desarrollar otras dimensiones no menos importantes de las personas y los grupos, que también son reconocidas como derechos, como son la participación voluntaria de los ciudadanos en los temas de interés general, el desarrollo de valores sociales, la constitución y animación de comunidades locales solidarias y la aplicación del mensaje de nuestra fe cristiana.

La nueva concepción de la acción caritativa y social en Cáritas incluye la intervención en dos dimensiones complementarias:

— Por una parte, *la intervención promocional sobre las personas y colectivos más desfavorecidos de la sociedad*, para favorecer y acompañar procesos personales y grupales, con el fin de que los marginados consigan la adquisición de habilidades sociales, el aumento de la autonomía personal, la superación de la dependencia, la participación activa en la búsqueda de soluciones a los problemas que les afectan.

— Y por otra parte, *hay que actuar sobre el conjunto de la sociedad*, fundamentalmente sobre la opinión pública y sobre los responsables sociales, para ir empujando (aunque no dependa solamente de nosotros) las condiciones económicas y culturales favorables para que todas las personas puedan acceder a los derechos sociales.

En este punto, podemos señalar también como un importante reto la *intensificación de la actuación de Cáritas sobre la opinión pública*, tanto para comunicar las situaciones que descubrimos, *denunciando* públicamente los mecanismos de exclusión social, como para «anunciar» las acciones que las comunidades realizan, mostrando que es posible organizarse para afrontar los problemas de pobreza y exclusión social.

La omnipresencia de los medios de comunicación social junto a sus muchos aspectos positivos a esta acción

nos está acostumbrando a familiarizarnos con los graves problemas de nuestra sociedad, sin tomar conciencia de que cuando un grupo de personas se unen, para desarrollar una acción organizada, se pueden afrontar muchos de estos problemas.

La participación institucional de Cáritas en los legítimos debates sobre políticas sociales es otro de los retos importantes que debemos continuar afrontando. Nuestra red se extiende por todo el territorio con más de cinco mil puntos de presencia organizada, a nivel local, repartidos por todo el mapa.

Esta red nos permite identificar en su justa medida las situaciones que viven los colectivos más desfavorecidos y actuar de una forma directa e inmediata. Pero también, a través de esta red, podemos recoger y ordenar las expectativas y las aspiraciones de los colectivos excluidos de nuestra sociedad. Nuestra misión nos exige, en numerosas ocasiones, prestar nuestra voz a los que no tienen voz, e incluso trabajar en la elaboración de propuestas alternativas sobre políticas sociales.

Sabemos que Cáritas, como organización eclesial que se desarrolla en el ámbito no gubernamental, deberá ejercer en determinadas ocasiones su legítimo derecho a realizar determinadas «presiones» sociales en beneficio de los pobres y excluidos. Sobre todo en momentos tan críticos como los que estamos viviendo, con una fuerte tendencia por parte de los poderes económicos, y no pocos poderes políticos, para disminuir los niveles de protección social que poseen los ciudadanos más pobres.

Cáritas ha sido definida en los recientes documentos de los obispos españoles «La caridad en la vida de la Iglesia» y «La Iglesia y los pobres» como «el organismo oficial de la Iglesia para la acción caritativa y social», y las Cáritas diocesanas, como el «cauce ordinario y oficial de la Iglesia particular para la acción caritativa y social».

Desde su propia identidad eclesial Cáritas debe realizar su misión principal: ser Iglesia pobre y para los pobres, para ser signo de credibilidad de los valores del Reino de Dios. De aquí surge otro de los *retos* fundamentales para Cáritas, que consiste en *desarrollar su tarea de animación de las comunidades cristianas locales para que descubran y desarrollen la diaconía de servicio a los más pobres.*

Cáritas debe poner especial atención en no sustituir el deber y la responsabilidad que tienen las comunidades locales de ser sujetos de la acción caritativa y social.

No podemos concebir una Cáritas en la que sus programas de acción y sus servicios a los pobres estén desvinculados de la comunidad cristiana a la que pertenece. Debemos conseguir que las comunidades cristianas parroquiales, diocesanas y nacionales sientan que nuestros programas de actuación nacen de ellas, y les animan a continuar actuando, ofreciendo cauces concretos de compromiso eficaz con los más pobres.

RETOS PARA LA COOPERACION INTERNACIONAL

PATXI IZULAIN OLAIZOLA
Consejero de Cáritas Española

A) RETOS A NIVEL INTERNO

1. *Fundamentar la pertinencia de que las Cáritas de base se impliquen en la cooperación Internacional*

Son todavía pocas las Cáritas Diocesanas que invierten directamente en acciones de cooperación internacional, más allá de la mera recaudación de fondos para las campañas de emergencia.

Nuestro primer reto es caer en la cuenta de que, si queremos tener una presencia significativa en la Iglesia y en la sociedad europea, desde el compromiso de la lucha contra la pobreza, eso requiere abrir los ojos y «amar más allá de las fronteras» como en el último número de CORINTIOS XIII nos sugería Pedro Jaramillo.

Ello exige:

- Tomar conciencia de que el amor cristiano es universal.
- Ir más allá de las campañas de emergencia (de lo contrario, nos moveremos más por las urgencias marcadas por los mass-media, que por la urgencia de atender a los más pobres y necesitados).

- Experimentar la comunión en nuestra red Cáritas, que es internacional.

- Junto a la misión de evangelizar, deben estar muy presentes las exigencias de justicia y de destino universal de los bienes que implica la opción preferencial por los pobres. Cáritas puede y debe poner el énfasis en la verdad de que los pobres nos evangelizan y de que, más que difundir el mensaje, y para difundirlo, debemos vivirlo y experimentarlo históricamente, hoy desde la sangrante realidad de las masas sobrantes.

No podemos experimentar ni cumplir la exigencia y compromiso de justicia para con los pobres de manera dividida, como si luchar contra la pobreza de aquí supusiera para el compromiso cristiano una dimensión diferente de la de luchar contra la pobreza de allá.

La conciencia de interdependencia no puede permitirlo.

2. *Superar la tentación del dinero fácil del 0,7, estando alerta de sus mecanismos perversos, y aceptando la parte que nos toca*

Estamos en un momento de extraordinaria ampliación de los fondos públicos destinados a la cooperación internacional. Ayuntamientos, Comunidades Autónomas y Administración Central proponen a Cáritas que presenten proyectos en abundancia.

Pues bien, de la misma manera que tenemos claro que nuestra acción caritativo-social aquí no está en función de las subvenciones, sino de las necesidades y de la implicación de nuestras comunidades, asimismo hemos de procurar que la cooperación internacional sea sacramento de la presencia de nuestras comunidades cristianas entre los pobres de la tierra y no mero canal de trasvase de fondos económicos.

A la vez, debemos estar muy alerta de los «mecanismos perversos del 0,7». Ya Ignacio Calleja comentaba algunos: 0,7 a costa de qué, 0,7 y más, 0,7 o más primero nosotros.

Con todo, no podemos olvidar que, en la buena utilización y canalización de los dineros del 0,7 tenemos también responsabilidad: la parte que nos toca.

¿Quién, si no es la Iglesia, puede liderar de inmediato (sin exclusividad, ni protagonismos estúpidos) el establecimiento de vías honestas y eficaces de canalización de estos fondos?

3. *Trabajar por una presencia coordinada de la Iglesia*

En los últimos años están surgiendo ONGs como hongos, muchas de ellas promovidas por cristianos e, incluso, muchas de ellas de carácter netamente eclesial.

Una presencia eficaz y coherente de la solidaridad de nuestras iglesias locales en el plano internacional ha de recoger también las pequeñas iniciativas y proyectos, pero para englobarlos en planes de acción más amplios, evitando la dispersión y la duplicidad en las acciones y en las estructuras.

Es verdad que todo lo que se haga es poco, pero también es verdad que hay que hacer bien lo que se haga. No vale el mero activismo o las «pruebas de ensayo». Hacerlo bien, como Iglesia, exige que lo que se haga sea digno de comunión y no de capillismo.

No tiene sentido pedir la concertación a nivel mundial cuando nosotros no nos comunicamos, ni coordinamos debidamente en el plano eclesial, ni siquiera a nivel de la red Cáritas.

Hay demasiados francotiradores que queman procesos y procedimientos.

B) RETOS A NIVEL EXTERNO

1. *Evitar identificarnos como simples «donantes» que «dan» y «ponen condiciones», estableciendo por el contrario una relación de corresponsabilidad*

Esto significa compartir, no sólo «lo que obtenemos», antes queremos compartir «lo que tenemos», pero también «lo que somos», «lo que hacemos».

Queremos también hacerles ver el Sur del Norte.

Esto exige también de nosotros reflexionar sobre cómo responder a los colectivos más vulnerables del Tercer Mundo sin actitudes paternalistas ni asistencialistas.

Ello requiere:

- Que enmarquemos las acciones conjuntas en objetivos comunes previamente debatidos y dentro de planes más amplios de Pastoral Social.
- Superar la relación en base a proyectos, sean éstos grandes o pequeños, para alcanzar una relación de «ayuda mutua» que permita compartir análisis, criterios de actuación, materiales de formación y estrategias de animación y transformación de nuestras comunidades particulares y de la Iglesia universal.

Así entendemos la cooperación.

2. *Evitar que la burocracia impida apoyar los proyectos de base verdaderamente importantes y prioritarios, pero también que estos proyectos impidan garantizar la mínima burocracia irremediable*

Uno de nuestros criterios a la hora de apoyar acciones de cooperación es el de apoyar procesos de trabajo que respondan a una acción que surja de bases concretas y organizadas y/o que pongan en marcha un proceso partici-

pativo, con una dinámica que garantice a corto plazo la autonomía concertada, frente a la dependencia estructural externa.

Esto requiere de recursos materiales y humanos «facilitadores, traductores técnicos» tanto desde aquí como desde allá.

Hacer el esfuerzo para que por «problemas de envase» o de «empaquetado» no podamos «comercializar» los productos básicos.

Es verdad que ustedes lo pueden distribuir a granel, si así lo consideran; pero han de facilitarnos las propiedades y cantidades de manera que aquí los empaquetemos, conforme a nuestros hábitos de consumo (que de otro lado, iremos transformando).

3. *Fortalecer nuestra coordinación tanto con las Cáritas de Latinoamérica, como con las Cáritas Europeas que trabajan en Latinoamérica*

Para nosotros América Latina es una región prioritaria por razones de índole histórica, lingüística y cultural.

Quisiéramos estar a la altura de las nuevas circunstancias, y llegar a ser el canal o agencia eficaz de solidaridad e intercambio que Europa y Latinoamérica necesitan.

De esta manera, quisiéramos situar nuestras acciones, siempre que sea posible, en la estructura de la red Caritas en cada uno de sus niveles. Cáritas es nuestro «interlocutor natural», nuestro «cauce ordinario», sin que ello excluya la coordinación local con otros organismos y entidades.

Insistiendo siempre, no podría ser de otra manera, en el diálogo y en la corresponsabilidad.

El Escorial, 5 de mayo de 1995.

RETOS Y DESAFIOS A LA ACCION DE CARITAS DE PANAMA

HECTOR ENDARA HILL
Director de Pastoral Social
Cáritas Panamá

«Si queremos que cese la violencia y que cese todo ese malestar, hay que ir a la raíz. Y la raíz está aquí: la injusticia social.»

Mons. ROMERO
30 de septiembre de 1979

Los Congresos de Cáritas de Latinoamérica y el Caribe se han constituido en auténticos espacios de un gran contenido para identificar retos y establecer prioridades en la acción. Dichos Congresos han aportado un caminar significativo y una profunda reflexión social desde la Iglesia.

Tratar de identificar los retos que se nos presentan desde la acción de Cáritas en la actualidad, nos obliga a remitirnos a las conclusiones del XIII Congreso de Cáritas de Latinoamérica y el Caribe (XIII CCLC) realizado en Costa Rica, del 28 de noviembre al 4 de diciembre de 1993, y específicamente a los retos o desafíos allí identificados por representantes de las Cáritas del continente.

Veamos un resumen de los desafíos a la acción de Cáritas identificados en el XIII Congreso:

1. PROMOCION DE UNA ECONOMIA SOLIDARIA

Vivimos inmersos en un modelo económico neoliberal, en donde el libre mercado, la propiedad privada y el afán de ganancias desarrollan una dinámica de creci-

miento económico, sin tomar en cuenta los derechos fundamentales de las personas. Este modelo ha provocado el creciente proceso de empobrecimiento de nuestros pueblos, ensanchando la brecha entre ricos y pobres. El proyecto neoliberal y la deuda externa impiden el verdadero desarrollo, retardan la promoción de los más pobres y crean insostenibles situaciones de desempleo, hambre y miseria en nuestros países.

DESAFIOS: Promover la construcción de una sociedad solidaria, de una democracia real y participativa y de un orden social justo.

2. DEFENSA Y PROMOCION DE LA VIDA

Nuestra región está marcada por grandes injusticias. Hay un desprecio generalizado a la dignidad de las personas. Vemos crecer una cultura de la muerte generadora de violencia.

DESAFIO: Trabajar para que todos los pueblos tengan vida y la tengan en abundancia (JN 10, 10).

3. CONSTRUCCION DE UN NUEVO ORDEN SOCIAL JUSTO Y SOLIDARIO

Comprobamos en nuestras regiones una destrucción intencional de nuestros valores ético-morales. La corrupción de los poderes públicos, el mal manejo de los recursos, la generalizada impunidad de los delincuentes, el clientelismo electoral, traen como consecuencia una escasa participación de las comunidades en la gestión del bien común.

DESAFIO: Construir un nuevo orden en donde el desarrollo este subordinado a criterios éticos, al respeto del destino universal de los bienes de la tierra y a la promo-

ción de la justicia y la solidaridad como valores que no pueden dejarse a un lado.

4. INTEGRACION Y VALORACION CULTURAL

Nuestro continente posee gran riqueza de culturas, que llevan en sí los valores y semillas del Reino. El modelo neoliberal ha violentado estas culturas, imponiendo en su lugar antivalores que difunden un estilo de vida consumista. Los que más sufren esta pérdida de sus culturas son los pobres (indígenas, afroamericanos, mujeres y niños).

DESAFIO: Transformar esos rostros sufrientes del Señor en rostros alegres en los que brille la dignidad humana. Valorar las culturas, enriquecernos mutuamente.

5. COHERENCIA ENTRE FE Y VIDA

Constatamos una vez más la contradicción de un continente cristiano marcado por injusticias.

DESAFIO: Coherencia entre la fe que profesamos y nuestro estilo de vida. Esto supone una conversión personal y comunitaria.

Nuestros compromisos

A partir de los DESAFIOS señalados antes, se nos presentan varios COMPROMISOS que van a ser las prioridades de acción de los próximos años, para las CARITAS DE LATINOAMERICA y el CARIBE. Son las siguientes:

- 1.º Promover auténticos procesos de liberación.
- 2.º Impulsar la formación integral de los agentes de Cáritas y los constructores de la nueva sociedad.

- 3.º Promover la solidaridad de la comunidad cristiana.
- 4.º Desarrollar una conciencia ecológica.
- 5.º Promover, organizar y fortalecer las Cáritas parroquiales.

Para complementar estos retos y compromisos, desde nuestra acción, planteados en el marco del XIII CCLC, creemos necesario echar una mirada al interno de nuestras estructuras. Cáritas es una Confederación Mundial que tiene su nivel primario en la base comunitaria que conforman nuestras parroquias. Se hace necesario precisar las labores y competencia, no sólo en los niveles tradicionalmente señalados, parroquial, diocesano y nacional, sino en las comunidades que conforman las parroquias; en las zonas y regiones internacionales. Todos los niveles, como una gran familia, coordinando acciones, distribuyéndonos las tareas según el nivel donde se deben realizar, afirmado la idoneidad y competencia que nos corresponde dentro del marco de una necesaria y auténtica cooperación fraterna nacional e internacional.

Urge recuperar nuestra identidad allí donde la hemos perdido cuando nos alejamos de los valores del Evangelio (1). Como Jesús, estamos llamados a actuar con libertad, a hacernos responsables de nuestra acciones, a centrar en el valor fundamental de la persona humana la radicalidad de nuestras acciones, que deben llevar «al ser humano a la toma de conciencia de su dignidad integral convirtiéndolo en sujeto y protagonista de su propia historia para la construcción de una sociedad justa, solidaria, participativa, signo y anticipación del Reino de Dios» (2).

(1) Cfr. NOLAN, Alberto: o. p., *Espiritualidad de la Justicia y del Amor*, ECU Ediciones, Convento de Santo Domingo, Panamá, 1988.

(2) *Memorias*, XIII Congreso Latinoamericano y del Caribe, Costa Rica, 1993.

Asumir plenamente los valores del Evangelio es un desafío permanente a la acción de Cáritas y de todo cristiano. Valores que se resumen en una sola palabra: Amor o caridad, que es el nombre del Dios de Jesús, para quien a la vez sólo existe un gran valor: la persona.

Estamos llamados a COMPARTIR. La solidaridad con los empobrecidos es el centro de toda la espiritualidad bíblica y debe ser el centro de nuestra acción.

Es nuestro compromiso rehacer la DIGNIDAD HUMANA. Todos somos iguales ante los ojos de Dios, es nuestro deber rechazar la escala social de cualquier sociedad que clasifica a los seres humanos, excluyéndolos y catalogándolos como desechos.

Llamados al SERVICIO. La labor de nuestra Cáritas a todos los niveles es guiada por el Espíritu Santo cuando nuestras estructuras son estructuras de autentico servicio y ministerio y no estructuras de dominio y control.

Un aporte en el caminar de la Cáritas panameña

Somos una institución de la Iglesia católica, cuya misión es testimoniar el amor y la justicia a través de la transformación de la sociedad, desde una perspectiva de liberación integral, sirviendo a la comunidad como obra educadora y de promoción humana.

Nuestra concepción de la Pastoral Social-Cáritas está centrada en la creación y consolidación de un proceso que posibilite la realización de acciones que llevan al ser humano a la toma de conciencia de su dignidad integral, convirtiéndolo en sujeto y protagonista de su propia historia para la construcción de una sociedad participativa, justa y solidaria.

La práctica cotidiana de nuestra acción se nos presenta con ciertos desafíos, que resumimos y agrupamos en torno a los tres ejes centrales que orientan nuestro trabajo: a) *Coordinación*, b) *Educación*, c) *Promoción humana*.

a) *Coordinación*

Actualmente contamos con una Oficina Nacional de Pastoral Social-Cáritas que asume la animación y coordinación de la Pastoral Social de la Iglesia Panameña a nivel nacional. En ese sentido, se ha logrado cierta presencia en el trabajo parroquial, diocesano y en organizaciones comunitarias, que solicitan apoyo y acompañamiento en distintos aspectos educativos. Asimismo, se ofrece asesoramiento en el campo específico de la organización de la Pastoral Social diocesana y parroquial. Sin embargo, persisten aún grandes retos.

1. Impulsar la creación de una Asamblea Nacional de Pastoral Social como la máxima instancia de animación, orientación, coordinación de la Pastoral Social a nivel nacional.

2. Promover la creación de estructuras parroquiales y diocesanas de Pastoral Social-Cáritas, donde aún no existen, y fortalecer las ya existentes.

3. Mejorar la realización técnica y metodológica de los eventos nacionales para que sean momentos importantes de un proceso de animación de la pastoral social.

4. Lograr mayor comunicación y participación con las diversas estructuras eclesiales.

5. Reformular y consolidar el aspecto administrativo-contable de la institución, con el objetivo de mejorar y ampliar la obtención de los recursos necesarios y dar pasos hacia mayores niveles de autosostenimiento.

b) *Educación*

Dedicamos una parte importante de nuestra labor a la atención de las solicitudes de diócesis, parroquias, movimientos, congregaciones y organizaciones de base en el

aspecto educativo. Los temas que con mayor frecuencia desarrollamos son: Realidad nacional; Organización popular; Pastoral Social y enseñanza social de la Iglesia. Con menos frecuencia desarrollamos otros temas, como: Derechos humanos; Comunicación popular; Administración popular y Promoción y Dignidad de la mujer.

Pero nuestra labor educativa también plantea algunos retos:

1. Profundizar más sobre la Enseñanza Social de la Iglesia, y más específicamente sobre el ser y quehacer de la Pastoral Social, ya que es notorio el desconocimiento de la misma a todos los niveles de nuestra Iglesia.

2. Fomentar una reflexión más seria y profunda, desde nuestro compromiso de cristianos, sobre la situación social, política y económica en el país.

3. Responder adecuadamente a la gran ausencia de materiales de formación, especialmente en el campo socioeconómico, político y cultural.

4. Establecer de manera permanente el funcionamiento de la Comisión de Reflexión Social u otros mecanismos para garantizar la formación continua de nuestros agentes.

5. Ampliar y mejorar la labor de apoyo, asesoría y acompañamiento educativo a estructuras diocesanas, parroquiales y organizaciones populares a través de cursos, talleres, seminarios, publicaciones, etc.

6. Mantener la dimensión educativa en los varios espacios o campañas de solidaridad cristiana y de emergencias nacionales e internacionales.

c) *Promoción humana*

A través de la Oficina Nacional de Pastoral Social-Cáritas, se ha intentado responder a las necesidades concre-

tas planteadas por los equipos diocesanos y sectores organizados de la población en lo que se refiere a apoyo en situaciones de emergencia y proyectos alternativos, así como apoyo a migrantes indocumentados. En este sentido, la Oficina Nacional ha sido puente en la canalización de recursos nacionales e internacionales para apoyar dichos esfuerzos.

Los retos planteados por la promoción humana tienen como trasfondo nuestra realidad nacional así como nuestro sentido de solidaridad con los empobrecidos del mundo.

1. El modelo de desarrollo implantado en el país crea cada vez más marginados y desplazados, que los pocos recursos humanos y materiales no alcanzan para satisfacer la demanda.

2. Dado el deterioro creciente de las estructuras públicas de nuestro país, se presentan situaciones de emergencia con más frecuencia y es necesario prepararse para enfrentarlas.

3. Los niveles de corrupción en los gobiernos e incluso en Organizaciones No Gubernamentales son grandes y cada vez más solicitan de nosotros el servicio de apoyo y orientación a proyectos alternativos.

4. Se constata que algunas entidades que apoyan la labor de Cáritas como «servicio al necesitado» están reacias a brindar ese apoyo en lo que respecta a la aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia.

5. No obstante la generosidad de nuestro pueblo, sentimos la necesidad de continuar una labor educativa que aumente la conciencia en la comunidad eclesial y humana frente a situaciones de emergencia causadas por la Naturaleza o las personas, con el propósito de concienciar para la organización, preparación y coordinación de acciones, con instancias gubernamentales y no gubernamentales.

6. Queremos mejorar el servicio y desarrollar una labor educativa sobre la realidad y problemas que confronta la población migrante tanto a nivel nacional como internacional.

Desde 1991 la Oficina Nacional de Pastoral Social-Cáritas ha concentrado sus recursos y acciones en la labor de coordinación y animación de la Pastoral Social a nivel nacional, según las necesidades, sugerencias, peticiones y ritmo propio de las estructuras en diócesis y parroquias. Queremos consolidar y afianzar la labor que venimos realizando. Creemos que la eficacia de nuestro servicio educativo y de promoción humana dependerá en gran parte de nuestros esfuerzos de coordinación y animación de las distintas instancias de Pastoral Social-Cáritas que existen ya a nivel nacional o que existirán en un futuro no muy lejano a raíz de nuestra misión.

Ciertamente Cáritas de España y de los otros países europeos que hoy han logrado extender su radio de acción en diferentes áreas de servicio y promoción humana podrán recordar los grandes retos que se presentaban durante su etapa organizativa. Nosotros, pues, tenemos la plena confianza de que nuestros esfuerzos en la coordinación y animación de la Pastoral Social-Cáritas de Panamá nos ayudarán a servir mejor a los más necesitados de nuestra patria.

RETOS QUE SE PRESENTAN A LA ACCION DE CARITAS DE CUBA

ROLANDO SUAREZ COBIAN (PIRO)
Director Cáritas Cubana

Desde el Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC), en el año 1986, la Iglesia cubana definió su papel misionero encarnado en nuestra realidad social, marcada en aquel momento y aún por un sistema marxista-leninista en pleno auge y la desaparición de la sociedad civil.

El primer paso consecuencia de dicho encuentro fue la toma de conciencia de ese papel por las comunidades cristianas; el segundo, un plan pastoral con énfasis en la evangelización, y el tercero, la creación de Cáritas Cubana en 1991.

Cáritas Cubana cuenta hoy con una organización estructurada en todas las diócesis y la mayoría de las parroquias y su acción en los últimos tres años ha estado encaminada a la labor asistencial y gestión, control y entrega de ayuda humanitaria, principalmente en medicinas y alimentos, con la participación numerosa del voluntariado, aún limitada a controles sobre los bienes y evaluaciones de los resultados de esta ayuda.

¿Cuáles son, pues, los retos principales? Aunque la lista de ellos no está en orden de importancia o complejidad, el abandonar uno puede poner en riesgo los restantes. Estos son:

— La acción caritativa de Cáritas Cubana, sin ser exclusiva, debe y tiene que estar integrada a un plan pastoral con horizontes muy concretos en cuanto a la Evangelización. Cuba hoy, tras treinta y seis años de sociedad atea y con una nueva generación muy extensa, es tierra de misión. Amplios segmentos no han oído o conocido nada de nuestra fe.

— El laicado, y por qué no el clero, requiere de una formación para la acción social y un ejercicio de ella por diversas vías. Este se complica con el creciente y constante incremento de bautizados y hoy la Iglesia cubana se pregunta si estamos preparados para ello y cuál deben ser los métodos pastorales y de formación. Este reto requiere acción urgente. Un ejemplo: la enseñanza sistemática de la Doctrina Social de la Iglesia no pasa en toda Cuba de 400 matriculados.

— La situación económica, la presencia de fenómenos desconocidos por décadas, tales como el desempleo, subempleo, empresas mixtas y privadas muy protegidas por la legislación laboral que concede libertades a los empresarios equivalentes a legislaciones neoliberales; la prostitución; la entrega de pequeños lotes de tierra a personas sin dominio de la agrotecnia y sin declararlos propietarios, añadidos a la desaparición de valores morales, la desmembración y distribución de la familia, la extensión de un campesinado asalariado, ajeno a la tierra, la poca producción local de alimentos y la falta de créditos internacionales, sin olvidar la corriente de emigración, que parece indetenible, fundamenta la presencia aún de una fuerte labor asistencial y de ayuda humanitaria, principalmente destinadas a cuatro segmentos muy desfavorecidos: los ancianos, los enfermos, las embarazadas y los niños.

Pero el reto no consiste en identificar los problemas, sino en introducir programas integrados o paralelos de promoción humana y siempre a partir de la acción de los grupos parroquiales.

Frente a estos retos, Cáritas Cubana acciona de esta forma: los más recientes programas asistenciales son diseño de Cáritas. No son respuestas a pedidos de las instancias gubernamentales u oficiales, sino a criterios dirigidos a los segmentos priorizados y con mayores posibilidades de control y evaluación de su efecto.

Tenemos diseñados programas, muy modestos, encaminados a la promoción humana, tales como talleres, formación y estructuración de un voluntariado extenso, trabajos comunitarios, promoción de familias con personas con el Síndrome de Down y otras.

El reto no consiste en identificar problemas sociales y elaborar programas como respuestas. Lo principal es que la participación de la comunidad parroquial sea importante, organizada, estructurada y sostenida; que los propios beneficiados participen activamente, adoptando decisiones y trazando sus propios objetivos. Esto implica restaurar la sociedad civil y a esto se le ponen obstáculos, por salirse de la línea ideológica y filosófica del sistema imperante, que aún pretende solucionarlo todo, preverlo todo, hacerlo todo.

Hoy se negocia el poder actuar directamente sin intervención de las estructuras estatales en alguno de los programas asistenciales. Los pasos para ello son, siguiendo el camino del hombre, previsto por Dios, el realizar acciones concretas por parte de las comunidades parroquiales, limitados al principio, pero con objetivos amplios y de perspectiva. Un plan nacional sólo podría ser efectivo si traza sus líneas generales, pero con la suficiente holgura para que la creatividad y fantasía de cada parroquia no sea obstaculizada.

La palabra clave de este momento es ánimo y mucho optimismo.

panel
de experiencias

«La formación en Doctrina Social de la Iglesia»

**PROGRAMA DE FORMACION DE AGENTES
DE PASTORAL EN DOCTRINA SOCIAL
DE LA IGLESIA DEL CONSEJO EPISCOPAL
LATINOAMERICANO (CELAM)**

P. LEONIDAS ORTIZ LOZADA
Secretario Ejecutivo del DEPAS-CELAM

ANTECEDENTES

Desde el año 1988 el CELAM aprobó la iniciativa del Departamento de Pastoral Social de elaborar un Curso a Distancia sobre Doctrina Social de la Iglesia. Como precedente positivo, se destacó la valiosa experiencia promovida por el Secretario Nacional de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Colombia que, desde hace varios años, ha puesto en ejecución un programa de formación a distancia denominado *Curso de Doctrina y pastoral Social*, con buenos resultados hasta el momento.

Más tarde, la XXIII Asamblea Ordinaria del CELAM, celebrada en Buenos Aires en abril de 1991, recomendó explícitamente que se continúe promoviendo la formación del laicado en Doctrina Social de la Iglesia y principios básicos de una evangelización de la cultura, como también en lo referente a formación y compromiso políticos (Plan Global 1991-1995, pág. 22). Fue también una de las mayores preocupaciones del Primer Congreso Latinoamericano de Doctrina Social de la Iglesia celebrado en Santiago de Chile del 14 al 18 de octubre de 1991. En las comisiones de trabajo se veía con claridad la urgen-

cia de emprender la tarea de una *divulgación sistemática y popular de la Doctrina Social de la Iglesia en todos los ámbitos de la sociedad: universidades, institutos de formación de agentes de pastoral, seminarios, sindicatos, empresas, parroquias, organismos de pastoral...* (CELAM: *Doctrina Social de la Iglesia en América Latina*, 1992, pág. 188).

JUSTIFICACION

En la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, los Obispos trazaron líneas muy definidas de acción pastoral en este campo de formación de los laicos en Doctrina Social de la Iglesia.

La formación, según el Documento, debe orientarse hacia la capacitación de los laicos para que encarnen el Evangelio en las situaciones específicas donde viven o actúan (núm. 60). De otra parte, es necesario apoyarlos e impulsarlos para que penetren los ambientes socio-culturales, a fin de que sean protagonistas de la transformación de la sociedad, a la luz del Evangelio y de la Doctrina Social de la Iglesia (núm. 98), en orden a una actuación política dirigida al saneamiento, al perfeccionamiento de la democracia y al servicio efectivo de la comunidad (núm. 193).

Como respuesta a esta urgencia, el CELAM, por intermedio de su Departamento de Pastoral Social, en coordinación con el Secretariado Latinoamericano y del Caribe de Cáritas-SELACC, ofrece a las Conferencias Episcopales, y en especial a las Comisiones de Pastoral Social, este Programa de Formación en Doctrina Social de la Iglesia, que puede ser empleado, utilizando la metodología del estudio a distancia, y complementado con sesiones presenciales periódicas.

Aunque el programa va dirigido preferencialmente a los laicos, sin embargo, puede ser seguido por seminaristas, religiosos, sacerdotes... con bastante provecho para su formación y para la necesaria asesoría que se debe prestar a los seculares en este campo.

ENFOQUE DEL PROGRAMA

El enfoque del programa, siguiendo la perspectiva de las Conclusiones de Santo Domingo, es la *Evangelización de las relaciones sociales con miras a la construcción de comunidades solidarias y participativas*.

La formación integral del hombre y la construcción de comunidades maduras en la fe es una de las finalidades de la Nueva Evangelización. La *comunidad* es el punto de encuentro entre Evangelización, Promoción Humana y Cultura.

DEFINICION

El Programa de Formación en Doctrina Social de la Iglesia es un proceso sistemático, abierto y dinámico, de formación teórica y práctica, que pretende proporcionarle a los participantes, en un sistema de autoformación, los elementos humanos, teológicos, espirituales y pastorales, para que contribuyan, desde la dimensión social de la fe, en la evangelización de las relaciones sociales con miras a la construcción de comunidades solidarias y participativas.

OBJETIVOS

Con este programa de formación se busca el logro de los siguientes objetivos:

Objetivo general

Como objetivo general, el programa se propone generar un proceso de formación en Doctrina Social de la Iglesia que capacite a los participantes para evangelizar las relaciones sociales con miras a la construcción de comunidades solidarias y participativas.

Objetivos específicos

Como objetivos específicos se propone que los participantes estén en capacidad de:

- Analizar la realidad social en sus diversos *aspectos* (ecológico, económico, político, cultural, religioso-pastoral) y *niveles* (personal, familiar, local, nacional, regional e internacional), haciendo énfasis en las causas que generan la pobreza.
- Descubrir el designio de Dios en los signos de los tiempos en Latinoamérica y el Caribe, a la luz del Evangelio y de la Doctrina Social de la Iglesia.
- Confrontar el designio de Dios con la realidad latinoamericana, identificando los desafíos que se le presentan al hombre y al creyente como colaboradores en la obra de la creación.
- A partir del juicio evangélico, identificar y asumir opciones fundamentales y trazar líneas de acción pastoral para evangelizar las relaciones sociales y colaborar en la construcción de comunidades solidarias y participativas.

MODULOS DE FORMACION

El programa consta de seis etapas, que hemos llamado *módulos de formación*. Esos módulos son:

Módulo 1. **Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia**

En este módulo se presenta una visión global de los elementos teóricos y prácticos fundamentales del pensamiento social, a partir del Evangelio y del Magisterio de la Iglesia.

Módulo 2. **Familia**

La *familia* pocas veces ha aparecido como tema específico de la Doctrina Social de la Iglesia. En este programa se ha dedicado un módulo a este tema porque la familia tiene algunos cometidos básicos que corresponden a la DSI: es el lugar privilegiado para la realización personal; tiene la misión de vivir, crecer y perfeccionarse como comunidad de personas; es servidora de la vida y promotora del desarrollo (Cfr. S.D., 214).

Módulo 3. **Comunidad local**

En este módulo se estudia la *comunidad local* como espacio donde se construye el tejido social y se hacen presentes los valores del Evangelio; se analizan las relaciones del hombre en la pequeña comunidad, llámese municipio, ayuntamiento o localidad, con sus instancias intermedias: escuela, organizaciones de base, movimientos, barrios, parroquias...

Módulo 4. **Comunidad nacional**

En el módulo 4 se hace un estudio de la realidad del país en los aspectos ecológico, socioeconómico, socio-político, socio-cultural, religioso-pastoral...

Módulo 5. **Comunidad internacional**

En el módulo 5 se analiza la situación de los pueblos a nivel regional, continental y mundial en las mismas dimensiones planteadas anteriormente.

Módulo 6. **Hacia una Cultura de la Solidaridad**

El último módulo tiene una síntesis del pensamiento social de la Iglesia, a partir del modelo de una nueva sociedad, fundamentada en la Cultura de la Solidaridad.

Estos módulos, que están precedidos por un módulo Introductorio, se han elaborado siguiendo una serie de ejes temáticos en los campos ecológico, socioeconómico, sociopolítico, sociocultural y religioso-pastoral.

MATERIAL DE ESTUDIO

El material de estudio ha sido elaborado por un equipo de especialistas en DSI de diversos países. Han colaborado especialmente el Instituto Latinoamericano de Estudios Sociales (ILADES) de Chile y el Instituto Mexicano de Doctrina Social Católica (IMDOSOC).

Cada módulo del programa consta de:

a) Tres Unidades de Formación

Cada módulo cuenta con *tres* cartillas, que hemos llamado *Unidades de Formación*. En cada Unidad se presenta una serie ordenada de contenidos y actividades que le van a proporcionar a los participantes experiencias de aprendizaje muy enriquecedoras, de acuerdo con los objetivos del programa.

A su vez, cada Unidad consta de cuatro capítulos o lecciones.

b) Material impreso de apoyo

El programa publica una serie de auxiliares, en forma de fascículos, sobre temas complementarios a los módulos, en la *Colección Doctrina Social de la Iglesia*. El módulo 1, por ejemplo, tiene dos auxiliares: *Doctrina Social de la Iglesia* y *Los Pueblos Autóctonos*.

c) Material audiovisual

El material de cada módulo será complementado con audio-cassettes y video-cassettes de diversos países que, de acuerdo con la temática de los módulos, se colocará a disposición de los participantes en los Centros Regionales.

Estos materiales tienen un carácter complementario; no sustituyen los materiales impresos.

d) Boletín DEPAS-CELAM

Los participantes recibirán cada tres meses el Boletín DEPAS-CELAM, cuya función es fundamentalmente informativa y formativa.

METODOLOGIA

El método que emplea el programa es el *método situacional* que nos aconseja Juan XXIII en la Encíclica *Mater*

et Magistra: VER analíticamente, JUZGAR teológicamente y ACTUAR pastoralmente. En el programa se incorporan dos fases que sugiere Santo Domingo: EVALUAR y CELEBRAR.

El programa emplea la forma ya conocida de estudio a distancia, combinada con talleres presenciales a niveles local o regional. Los módulos 5 y 6 estarán acompañados, además, de cursos presenciales con una mayor intensidad horaria.

REQUISITOS

Pueden inscribirse a este programa especialmente quienes ya estén vinculados a trabajos sociales o pastorales y quienes hayan cursado estudios secundarios o algo equivalente.

TITULO

El objetivo fundamental del programa no es dar un diploma, sino ofrecer un camino de formación en *DSI* a quienes están comprometidos en trabajos sociales y desean una mejor preparación. Sin embargo, para quienes estén interesados, el programa conferirá el título de *Diplomado en Doctrina Social de la Iglesia* a los que hayan cursado en forma completa los seis módulos de formación y llenen los requisitos académicos del caso.

ADMINISTRACION

La administración del programa en cada país está bajo la responsabilidad de la Conferencia Episcopal,

más en particular de la Comisión de Pastoral Social o el organismo que la misma designe. En ámbito latinoamericano y caribeño el Instituto Teológico y el Departamento de Pastoral Social del CELAM son los responsables de la planeación, administración y seguimiento del programa.

UNAS NOTAS SOBRE LA FUNDACION PABLO VI

ANGEL BERNA QUINTANA
Director Fundación Pablo VI

Se propone a la consideración del Congreso la Fundación Pablo VI en sus tres aspectos más importantes:

- Aspecto institucional.
- Aspecto funcional, especialmente en lo que se refiere a la Doctrina Social de la Iglesia.
- Aspectos interrogantes sobre la proyección de su historia.

I

ASPECTO INSTITUCIONAL

1) La Fundación Pablo VI, creada por el Cardenal Angel Herrera Oria (†1968), erigida actualmente por la Santa Sede, y reconocida como Fundación religiosa y benéfico-docente por el Estado, es una Institución cultural y de estudios superiores que realiza actividades importantes para la formación social y política de los españoles y para el desarrollo sociocultural de los españoles en el sentido de la Doctrina Social de la Iglesia, a través de sus diversas Obras, como el Instituto Social León XIII, con sus Facultades de Ciencias Políticas y Sociología, de Informática, Escuela Universitaria de Informática; su Colegio mayor Pío XII y sus Residencias Universitarias para completar la formación de postgraduados; anteriormen-

te, otras obras como la Escuela de Periodismo de la Iglesia, el Instituto de Desarrollo Comunitario y Cultura Popular, y con otros cursos especiales para la formación de personas competentes en los campos de la acción social, cultural, cooperativa, de la información y de estudios de mercado.

2. Fue erigida en Madrid el 26 de agosto de 1950 por la Comisión Episcopal de Apostolado Social, como Centro Superior de Estudios de Ciencias Sociales de la Iglesia, con el nombre de Instituto Social León XIII.

Por Decreto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades le es concedida personalidad jurídica de creación pontificia, aprobando definitivamente sus Estatutos por Decreto de 10 de julio de 1968.

3. Por Decreto de la Sagrada Congregación se elevan sus estudios a la categoría de Facultad Universitaria, vinculándola académicamente a la Universidad Pontificia de Salamanca, el 15 de agosto de 1964.

Por Real Decreto de 21 de mayo de 1976 le fue reconocida a efectos civiles plena validez a sus títulos de Licenciado y Doctor en Ciencias Sociales.

En 1985 se inician los estudios de Informática, con creación pontificia de Facultad y Escuela Universitaria en 1990, y reconocimiento civil de sus títulos en 1994.

4. Según sus Estatutos son fines de la Fundación:

a) Promover la formación de sacerdotes, religiosos, religiosas y seglares en las Ciencias Sociales a la luz de la Doctrina de la Iglesia, preparándoles para la investigación, la docencia y el apostolado en esta materia.

b) Promover la formación técnica de sacerdotes, religiosos, religiosas y seglares en el uso de los medios de comunicación.

c) Dotar de formación adecuada a minorías de universitarios, profesionales y obreros en el servicio al bien común, de acuerdo con las orientaciones de la Iglesia.

d) Establecer colaboraciones de carácter teórico y práctico con otras instituciones docentes, sociales y apostólicas.

5. Está regida por un Patronato autónomo, compuesto por 15 personas, de las que siete son obispos. Actualmente, el Presidente es don Emilio Benavente, Arzobispo Emérito.

6. Tiene un Patronato relativamente importante, de difícil evaluación económica, que puede aproximarse a diez mil millones de pesetas. Su presupuesto anual es de mil millones.

7. A lo largo de su historia ha sufrido dificultades financieras y políticas importantes.

II

ASPECTO FUNCIONAL

1. En los 45 años de funcionamiento, por sus diversas instituciones han pasado más de treinta mil personas: universitarios, sacerdotes, altos profesionales, varios políticos, ministros, obispos, sociólogos...

2. En el momento actual la Fundación acoge: 700 alumnos de Sociología, 2.300 de Informática y 330 alumnos internos, que estudian carreras diversas en otras Universidades.

3. *En el aspecto específico de Doctrina Social de la Iglesia:*

La Doctrina Social de la Iglesia es parte integrante de todos los Planes de Estudio como asignatura obligatoria, propia de cada Facultad y Escuela:

En Sociología se explica durante tres cursos, con un total de 270 horas lectivas.

En Informática se le da un desarrollo de 180 horas lectivas en la Facultad y 120 en la Escuela.

Reciben, por tanto, esta enseñanza los cerca de 3.000 alumnos de la Fundación/Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid, divididos en grupos de 50.

Para impartirla hay un grupo de 12 profesores.

Master en Doctrina Social de la Iglesia: Como estudios de posgrado se desarrolla un Master en Doctrina Social de la Iglesia, cuyo objetivo es la formación de profesores para la enseñanza de esta Doctrina y de expertos en Pastoral Social con dedicación a Centros Docentes, Escuelas Sociales, Centros de Formación de las Diócesis, Movimientos y Grupos Apostólicos.

El contenido total del plan de estudios consta de 65 créditos, con un total de 650 horas, a lo largo de un curso académico de octubre a junio.

La Fundación ofrece becas especiales a los candidatos que lo necesiten. *Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia* (Cursos de verano).

4. *Publicaciones:*

Ha producido un número importante de publicaciones específicas de Doctrina Social de la Iglesia a lo largo de toda su historia, desde 1950 a 1995. Indico como más significativas, empezando por las últimas:

Revista *Sociedad y Utopía*, desde 1993; acaba de salir el núm. 5.

Manual de Doctrina Social de la Iglesia, 1994.

Cien años de Doctrina Social de la Iglesia, 1991.

Curso de Doctrina Social Católica, 1967.

Doctrina Social Católica, 1960.

Doctrina Social Católica en los tiempos nuevos, 1970.

Los volúmenes de ESTUDIOS sobre las ENCICLICAS al momento de su aparición:

Mater et Magistra.

Pacem in Terris.

*Ecclesiam suam.
Populorum Progressio.*

Las dos compilaciones: *Documentos Sociales*, 1959, y *Documentos Políticos*, 1958.

III

ASPECTOS INTERROGANTES SOBRE LA PROYECCION DE FUTURO DE SU HISTORIA

He dicho al principio que el Instituto Social León XIII/ Fundación Pablo VI ha sufrido crisis políticas, financieras y hasta teológicas importantes. Don Manuel Capelo las describe muy certeramente en el libro *La conciencia social de los españoles*. Se juntaron con la muerte de don Angel Herrera los cambios sociopolíticos de España y de la Iglesia después del Concilio:

a) Se perdieron casi todos los apoyos económicos con la muerte de don Angel Herrera, que era todo en la Institución. Y siempre encontraba todo el dinero que necesitaba. Después... de 1969 a 1979 logró sobrevivir, en la constancia, el sacrificio y la buena voluntad de una serie de personas y de los propios profesores del Instituto y Facultad, que fueron decisivos para la continuidad del Centro, de su enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia.

b) Además de las dificultades económicas hay que referirse al cambio de circunstancias de todo orden experimentado por la sociedad española en esos años:

— Alumnos: Los alumnos del Instituto eran preferentemente sacerdotes, la mayoría de ellos seleccionados por los propios obispos. Esta circunstancia cambió radicalmente. La crisis de vocaciones y de sacerdotes y la inclinación a los compromisos sociopolíticos se llevó este

alumnado. Pero la posibilidad de conceder títulos universitarios abrió las puertas a un nuevo alumnado de seglares, no sin que quedara reflejada la crisis eclesial de aquellos años.

— Crisis de la misma doctrina social: Distorsionando la *Gaudium et Spes*, esquivando la *Populorum Progressio*, muchos entendieron que había llegado el momento de dejar en el desván la vieja «doctrina social», que consideraban demasiado abstracta, anticuada, conservadora y hasta simple ideología y vehículo de manipulación ideológica.

No eran pocos los círculos teológicos donde se repudiaba su legitimidad y hasta la propia denominación estuvo en trance de desaparecer. El libro del P. Chenu, de 1979, *La doctrina sociale de l'Eglise como ideologie*, fue de lo más significativo.

Pero el León XIII pudo también superar la crisis. En 1970 se había estudiado la cuestión y se había publicado una pequeña obra importante: *Doctrina social católica en los tiempos nuevos*.

Se hizo lo posible por mantener y acrecentar el rigor universitario en la enseñanza; se mantuvo el «compromiso social» que había originado la creación del Centro para el cambio de la conciencia social de los españoles, manteniendo encendida la antorcha de la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia, situando toda la enseñanza en un marco de referencia de principios y en un diálogo permanente entre las ciencias positivas con el objetivo final de formar la conciencia social de los españoles. Este era el compromiso social herreriano.

c) El compromiso social de don Angel Herrera y el León XIII.

— En el pasado: Angel Herrera consideraba que el catolicismo español, laudable en muchos aspectos, adolecía de una quiebra ética profunda: la inadecuada formación

de la conciencia social de los católicos. Para remediarlo era preciso crear unas minorías, principalmente de sacerdotes, pero también de seglares, que tras un riguroso estudio y conocimiento de la doctrina social de la Iglesia y del contexto económico social española realizaran esa tarea. No concibió el León XIII para la formación de militantes, ni de activistas de la reforma social. ¿Se logró algo?

En 1963 dice: «Se van acumulando unos elementos de gran valor que fácilmente se conciertan y trabajan juntos y que llegarán a formar una institución de valor incalculable, con posibilidades de realizar la gran labor».

En 1967 muestra su aprecio personal por los resultados conseguidos al referirse a los frutos del León XIII: la formación de hombres nuevos para una sociedad nueva ha ido en progreso...

«Ultimamente ha contribuido a la tarea, por modo extraordinario, el Instituto Social León XIII. Gracias a él son varios los que hoy tienen el título de licenciados y doctores en Doctrina Social Católica...».

Hay que juntar esta idea suya con un hecho, yo creo que muy importante, que se había producido por influencia directa suya sobre el Gobierno, e incluso sobre el propio Franco: en 1961 se implanta por Ley la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en el Curso Preuniversitario, que dura hasta 1972. Esto supone que, cuando llega la transición política, la élite intelectual, más los que se quedaron en el Preu, y que tienen entre veinticinco y treinta y siete años, han pasado todos por la Doctrina Social Católica.

¿Tuvo esto influencia en la forma como se realizó el cambio?

— En el futuro: Angel Herrera encontró dormida o deformada o inexistente la conciencia social de los católicos españoles. ¿Llegó a regenerarse algo? ¿Qué ha pasado después? Creo que la corrupción que por un lado nos es-

tremece, por otro nos envilece a todos que la toleramos, es un signo fuerte de adormecimiento, de deformación o degradación de la conciencia social de los españoles. En un ambiente público de desmoralización, todo nos da igual. Seguramente también por miedo. Y el miedo junto al todo nos da igual genera una ola de indignidad, individual y colectiva, que está enfangando toda la sociedad y a todas las instituciones. Miedo a perder lo que tenemos, mucho más miedo que en el régimen anterior. Todos.

El último número de nuestra Revista *Sociedad y Utopía* dedica su estudio a este problema. ¿Es posible la regeneración ética?

Y termino con una última pregunta, que a mí personalmente e institucionalmente me inquieta mucho: ¿Cómo predicaría don Angel Herrera en la actualidad su tema «la formación de la conciencia social»?

Madrid, 5 de mayo de 1995.

**INSTITUTO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA
A DISTANCIA
(CENTRO COLABORADOR DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD COMILLAS. ESPAÑA)**

GREGORIO MARTINEZ SACRISTAN
Director Instituto Internacional
de Teología a Distancia

**QUE ES EL INSTITUTO INTERNACIONAL
DE TEOLOGIA A DISTANCIA**

La creación en Madrid, en el año 1973, del Instituto Internacional de Teología a Distancia, en adelante IITD, responde a las sugerencias del Concilio Vaticano II, al magisterio de su Santidad Pablo VI, a los objetivos pastorales del Cardenal Arzobispo de Madrid, Mons. Vicente Enrique y Tarancón, y a la iniciativa de Mons. Agustín García-Gasco, actual Arzobispo de Valencia (España).

El IITD basa su actuación sobre dos pilares fundamentales: *fomentar la igualdad de oportunidades y favorecer la comunicación cristiana de bienes* en el campo de la educación entre los miembros del Pueblo de Dios.

En 1975 el IITD se extiende por Latinoamérica. El 13 de julio de 1978 es erigido canónicamente en la diócesis de Madrid por el Cardenal Mons. Vicente Enrique y Tarancón.

Con la creación de esta Institución, se pretenden, entre otros, los siguientes fines:

— Promover la formación teológica, catequética y pastoral de los miembros del Pueblo de Dios para una participación activa en la misión de la Iglesia.

— Elevar la capacidad didáctica de los profesores de religión católica para impartir su enseñanza eficazmente (Est. Art. 2).

El IITD incorpora nuevas técnicas pedagógicas y didácticas para una formación integral y personalizada, permitiendo al alumno seguir estos cursos desde su domicilio, manteniendo el contacto con nuestra sede a través del correo o teléfono.

QUE HACE

El IITD cuenta con distintos planes de formación a distintos niveles y dirigido a múltiples destinatarios:

Formación Teológica

Pueden seguirlos todas aquellas personas que quieran obtener una formación sistemática y básica, para su propia formación o para desempeñar los ministerios eclesiales.

El programa del curso se concreta en las áreas de: Teología Fundamental, Sagradas Escrituras, Dogmática, Sacramentología y Moral.

Al finalizar el curso, se obtiene un Diploma refrendado por la Universidad Pontificia Comillas. Los sacerdotes y religiosos con estudios sacerdotales pueden obtener el título de Bachiller en Teología.

Formación Litúrgica

Va dirigido a todos los miembros de los equipos litúrgicos de las comunidades cristianas y ministros extraordinarios de la Eucaristía, interesados en comprender y vi-

vir la liturgia y poder así insertarla en la vida espiritual y en la animación de las celebraciones.

En tres asignaturas se hace una exposición de la Liturgia renovada y al final se obtiene un Diploma avalado por la Universidad Pontificia Comillas.

Pastoral Catequética

Pretende proporcionar una formación profunda y sistemática en Pastoral Catequética a miembros del Pueblo de Dios que tengan responsabilidades en la pastoral o se preparen para desempeñarlas.

Comprende cuatro áreas: antropológica, catequética, pedagógica y metodológica. A su término se obtiene el Diploma de Formación Catequética respaldado por la Universidad Pontificia Comillas.

Vida Consagrada

Dirigido a todas las religiosas para que puedan profundizar la identidad específica de la vida religiosa y la espiritualidad propia. Comprende las áreas de: Biblia, Sacramentos, Vida consagrada y Liturgia.

Al finalizar el curso se obtiene un Diploma.

Presentamos de manera particular a este Congreso el Plan de formación en Doctrina Social de la Iglesia.

Superando el peligro de ofrecer aisladamente la Doctrina Social, estos planes la imparten en el contexto del estudio integral de la Teología y de la acción pastoral. Son parte integrante y fundamental de la fe y de la misión evangelizadora de la Iglesia. Presentada en este marco la Doctrina Social, se ponen de relieve sus raíces netamente evangélicas y todas sus exigencias éticas y sociales. De manera especial se estudian sus fundamentos basados en la antropología cristiana.

Plan de Formación Cívico-Político

Va dirigido a laicos, asociaciones laicales, movimientos eclesiales, grupos parroquiales, etc., que quieran adquirir una formación completa en orden a dar testimonio de su fe en la Iglesia y en la sociedad.

Los contenidos se agrupan en tres núcleos temáticos:

Núcleo primero: Mensaje

- Mensaje Cristiano I.
- Mensaje Cristiano II.
- Mensaje Cristiano III.

Núcleo segundo: Comportamientos humanos en la Sociedad.

- El Hombre.
- El Grupo Social.
- La Sociedad.

Núcleo tercero: Participación del laico en la Vida Pública, según la doctrina de la Iglesia.

- La Doctrina Social.
- La Economía.
- La Familia.
- La Política.
- La Cultura.

Plan sobre Doctrina Social de la Iglesia

Este plan va dirigido a:

— Laicos comprometidos de diversos modos en el campo social y político.

— Laicos, grupos parroquiales, asociaciones laicales y movimientos eclesiales que trabajan en la Pastoral Social de la Iglesia.

— Sacerdotes y Religiosos interesados en el conocimiento básico de la Doctrina Social de la Iglesia.

El temario comprende las asignaturas de:

- La Doctrina Social de la Iglesia.
- La Economía.
- La Familia.
- La Política.
- La Cultura.

El plan se completa estudiando cada una de las asignaturas y realizando las pruebas de evaluación a distancia y presenciales.

Al finalizar el curso, habiendo superado los requisitos exigidos, se obtiene un Certificado.

COMO LO HACE

La comunicación pedagógica entre profesor y alumno es la base fundamental para una formación integral. El IITD facilita esta comunicación mediante:

Textos

Cada texto está preparado para que el alumno pueda asimilar los contenidos sin la presencia del profesor.

Estructurados en unidades didácticas que el alumno recibe por correo.

Prueba de Evaluación a Distancia

Son un conjunto de ejercicios: pruebas objetivas, de síntesis o de desarrollo, que el alumno debe realizar individualmente para completar su proceso de formación.

Pruebas presenciales

El proceso de formación se completa realizando pruebas presenciales que puedan ser Seminario, Examen o Tutoría.

Documentos de apoyo

Cada plan de formación va acompañado de una Guía Didáctica que contiene las pautas metodológicas para un estudio eficaz y las explicaciones aclaratorias para un mejor seguimiento del curso.

Seguimiento de los Planes de Formación

Cada alumno se matricula individualmente, recoge todo el material didáctico y puede seguir el curso en solitario o bien en grupo, con otros alumnos que estén siguiendo el mismo plan y las mismas asignaturas.

DONDE LO HACE

Para una mejor atención de los alumnos, se han creado Centros Asociados en distintas diócesis de España, Latinoamérica y recientemente en países de habla portuguesa.

Los Centros Asociados son instituciones docentes, creadas de común acuerdo entre el Instituto Internacional de Teología a Distancia y las diócesis respectivas, para *prestar un servicio de formación teológica-pastoral en las Iglesias locales* (Est. Art. 47-50).

En la actualidad el Instituto tiene 11 Centros Asociados en España y 40 en otros países.

Latinoamérica

Argentina, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, Guatemala, México, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela.

España

Albacete, Ciudad Real, Ciudad Rodrigo, Ibiza, La Laguna (Tenerife), Las Palmas, Murcia, Plasencia, Santander, Valladolid y Zaragoza.

Portugal

Aveiro y Lisboa.

INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS RELIGIOSAS SAN AGUSTIN

Como respuesta a una necesidad sentida tras una larga experiencia en el campo de la educación en la fe, el Instituto Internacional de Teología a Distancia y la Facultad de Teología de Comillas (España) solicitaron de la Santa Sede la creación de un Instituto Superior de Ciencias Religiosas.

La Congregación para la Educación Católica promulgó el Decreto de erección canónica el 16 de marzo de 1994, concediendo la facultad de conferir el *título de Licenciado en Ciencias Religiosas*.

El plan de estudios dura un quinquenio. Durante los tres últimos cursos se imparte la Doctrina Social de la Iglesia en un Departamento propio para ella y en el que los alumnos que así lo deseen pueden especializarse.

La novedad en relación con la Doctrina Social de la Iglesia es que, coherentemente integrada en el conjunto y síntesis de los distintos departamentos del ISCR, se ofrece la posibilidad de obtener el *título de Licenciatura en Ciencias Religiosas* con especialidad en *Doctrina Social*. El título obtenido tiene *reconocimiento eclesiástico y civil*.

Evaluación global de la experiencia sobre Doctrina Social

Se puede resumir en las siguientes conclusiones:

- Tras «el eclipse» de la Doctrina Social de la Iglesia en los últimos decenios, supone un avance el hecho de haber integrado la enseñanza de la DSI en el marco de la educación integral del Pueblo de Dios.

- Los distintos niveles que se ofrecen, a través de los planes del IITD y del quinquenio en Ciencias Religiosas del ISCR San Agustín, presentan la Doctrina Social de la Iglesia como una dimensión fundamental de la fe, superando el aislacionismo y entroncándola con sus orígenes netamente cristianos

- Dada la pluralidad de naciones y entornos culturales en los que el Instituto está implantado, manteniendo en los textos los núcleos esenciales de la Doctrina Social de la Iglesia, se ofrece a los alumnos la oportunidad de aplicarlos a las situaciones concretas de sus respectivos países por medio de Seminarios especializados sobre distintas materias y, sobre todo, a través de las Pruebas de Evaluación a Distancia, que los alumnos tienen que realizar.

- Progresivamente va calando la necesidad de preparación en Doctrina Social de la Iglesia en las comunidades cristianas, impulsada por la animación desde la Sede Central y en los Centros Asociados.

Entre otras experiencias significativas pueden citarse la de Quilmes (Argentina) y Ambato (Ecuador)

En la primera, impulsado desde el Centro Asociado, se viene realizando una actuación de difusión de la Doctrina Social de la Iglesia en las comunidades cristianas.

En la segunda es de destacar cómo los líderes cristianos indígenas en campo social utilizan en su preparación para la acción el Plan Cívico-social y de Doctrina Social de la Iglesia para la realización del compromiso social cristiano en el contexto de la pastoral para los indígenas.

LA FORMACION EN DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA

La experiencia del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC)

MANUEL GOMEZ GRANADOS
Director del IMDOSOC

ORIGEN DEL IMDOSOC

A principios de 1982, muy poco tiempo después de la Conferencia de Puebla y del llamado del Santo Padre para valorar nuevamente la enseñanza social de la Iglesia, luego de un largo período de desprestigio y hasta de desprecio, un grupo de laicos mexicanos comenzó a reunirse para ver la forma de responder, por un lado, a los desafíos de la realidad, y por otro, a la exigencia de formación de los propios laicos.

En México los grandes movimientos de apostolado estaban en crisis y no había suficientes centros de formación para laicos. Sobre todo, no había donde dialogar, informarse, compartir y hacer juicios éticos sobre el difícil momento que se vivía. Había, por supuesto, muchos lugares de oración y catequesis.

El grupo en cuestión necesitaba encontrar en su fe, en el Evangelio, en el Magisterio, elementos de formación para la vida, la acción y el compromiso. Es necesario, decían, que la fe ilumine la vida diaria, lo cotidiano, el trabajo, la economía, la política... y no sólo la vida espiritual. «Ya es tiempo de que los cristianos también participemos de manera informada en el debate público».

Una de las primeras conclusiones fue que la doctrina social de la Iglesia podía ser el instrumento fundamental de la formación y la acción, ya que no sólo ofrece *princi-*

pios fundamentales y criterios de juicio, sino también directrices de acción.

Aquel grupo muy pronto se vinculó a sacerdotes y obispos que compartían su inquietud, y le presentaron al cardenal Ernesto Corripio su propuesta: crear un instituto de formación en doctrina social cristiana. El cardenal no sólo aceptó la propuesta, sino que se unió al grupo y señaló que convenía tomar en cuenta tres aspectos:

- a) El carácter secular de los laicos y por tanto de la institución.
- b) La necesidad y conveniencia de una autonomía relativa.
- c) La corresponsabilidad de los laicos, por su bautismo, en la evangelización de lo social.

En 1983 se constituyó jurídicamente el IMDOSOC, con más de 150 fundadores, entre laicos, sacerdotes, religiosos y obispos.

Se elaboró un ideario, que fue aprobado por el Cardenal Corripio, y comenzaron las actividades. Desde su origen el cardenal pidió a uno de sus obispos auxiliares que acompañara muy de cerca al Instituto, y posteriormente le nombró un capellán.

El cardenal Roger Etchegaray, presidente del Consejo Pontificio Justicia y Paz, fue informado de la existencia del Instituto y desde los comienzos lo ha animado y acompañado muy generosamente. En su primera visita al Instituto, el cardenal Etchegaray dijo: «Deseo que el Instituto ayude a reflexionar a los que actúan y ayude a actuar a los que reflexionan», esta frase ha quedado como lema y tarea.

ALGUNOS ASPECTOS DISTINTIVOS DEL IMDOSOC

- 1) Se define como instituto eclesial, en comunión con sus pastores pero autónomo en su actuación. El Ins-

tituto está formado mayoritariamente por laicos, pero también participan activamente en él obispos, sacerdotes y religiosos. Se considera a sí mismo una comunidad de fe.

2) El compromiso de su esfuerzo surge del *bautismo* y de la *corresponsabilidad* en la tarea de la evangelización, particularmente de la evangelización de lo social, y no de una meta sociológica o pastoral ni de una determinada acción proselitista. El IMDOSOC no es un movimiento ni un grupo tradicional de apostolado. Por eso su trabajo está más encaminado al mundo que al interior de la estructura eclesiástica, y su objetivo es promover en los cristianos y hombres de buena voluntad la renovación y cambio de mentalidad y actitudes para crear estructuras sociales inspiradas en los valores del Evangelio. La misión es contribuir a la formación de la conciencia social solidaria de los mexicanos.

3) La referencia básica de su trabajo es la fe en Cristo, Señor de la Historia, el Evangelio y el Magisterio de la Iglesia. El IMDOSOC es una *institución de Iglesia y al servicio de la Iglesia*, pero centrado en la identidad, misión y vocación del laico.

4) La doctrina social cristiana la concibe como la *ética social que expresa las exigencias del Evangelio* y se encuentra con las ciencias y los quehaceres humanos en fecundo diálogo. Más que una teoría o un determinado cuerpo orgánico de planteamientos, la doctrina social es un acicate para la acción. El Instituto está convencido de que la doctrina social no es una respuesta sin pregunta, ni una doctrina más en busca de un sujeto que la aplique, sino la manera como los cristianos deberían vivir en sociedad.

5) Es un lugar de encuentro, de diálogo, de crítica y autocrítica que somete toda su actuación a la palabra última del pastor. No forma parte de ninguna congregación, partido político o movimiento partidista, pero desea servir a todos.

6) El Instituto no realiza como tal proyectos concretos de promoción o desarrollo, pero los anima, acompaña y asesora. Provisionalmente asume tareas de ejecución en campos en donde otros no actúan y siempre subsidiariamente.

SERVICIOS

El IMDOSOC realiza y ofrece servicios de investigación, asesoría, enseñanza y difusión de la doctrina social cristiana.

La investigación procura ser siempre interdisciplinar y prioritariamente sobre la realidad del país, particularmente aquella que los signos de los tiempos van marcando como más urgente y necesitada de discernimiento ético.

La asesoría es fundamentalmente sobre aspectos relacionados con la ética social y la forma de actuarla en un momento histórico concreto. También ofrece servicios a obispos para cartas pastorales, información especializada o asesoría pastoral, y a los centros educativos los ayuda en la planeación de cursos y programas de estudio en doctrina social cristiana. Ofrece, además, los servicios de un pequeño pero especializado centro de documentación.

La enseñanza, actividad principal del IMDOSOC, se realiza en forma gradual y progresiva, tanto en la sede como en otros lugares a través de un pequeño equipo itinerante. Los cursos varían en su intensidad y duración y van desde un día hasta un diplomado, que dura 360 horas. Los cursos son tanto de temas conceptuales como de temas eminentemente prácticos. La enseñanza se imparte de manera presencial o a distancia.

La difusión se realiza por diversos medios y a distintos niveles: Se publican dos revistas periódicas y se cuenta con cuatro colecciones de libros y cuadernos (*Doctrina*

Social Cristiana, Diálogo y Autocrítica, Testimonios e Iglesia y Sociedad). También se cuenta con audiocassettes, videocassettes y algunos textos en dibujos o en dinámicas de juego.

La experiencia de la enseñanza

En IMDOSOC se sostiene que el proceso de enseñar y aprender la doctrina social cristiana para procurar su aplicación no es un hecho desvinculado de la experiencia y la vida de fe. Sólo quien de verdad se encuentra personalmente con Cristo y decide seguirlo tratará de profundizar en las consecuencias de su Evangelio. Otra forma de ver el proceso enseñanza-aprendizaje de la DSC corre el riesgo de la ideologización o del sociologismo estéril y demagógico.

Generalmente los cursos comienzan por una conferencia que llamamos de *sensibilización*. En este momento se insiste en la dimensión social de la fe y en que la conducta social es parte del seguimiento de Cristo. Los alumnos que así lo deciden pasan a un primer nivel, que se llama *iniciación*; en este nivel se habla del desarrollo histórico de la doctrina social. Luego pasan a *profundización*, en donde se analizan los grandes temas de la doctrina social, y finalmente al *diplomado*, que tiene por objetivo formar formadores. La parte conceptual ahí termina. Para quienes tienen responsabilidades pastorales ofrecemos un siguiente curso, que se llama de *pastoral de conjunto*, y a todos se les ofrecen periódicamente *seminarios de especialización* en diversos temas y las revistas, libros, vídeos y cuadernos.

Además, quienes desean especializarse en algún campo determinado pueden tomar alguno de los diplomados que se ofrecen: por ejemplo, periodismo, administración de instituciones no lucrativas, derechos humanos, etc.

Quienes no tienen oportunidad de asistir a los cursos pueden tomar el *curso a distancia*. Se trata de un curso que se imparte mediante videocassettes y cuadernos de ejercicios, o pueden aprovechar los otros instrumentos, como vídeos, audios y libros.

- *Conferencia de sensibilización.*
- *Curso de iniciación.*
- *Curso de profundización.*
- *Diplomado en DSC.*
- *Diplomado en pastoral de conjunto.*
- *Seminarios de especialización.*
- *Curso a distancia.*
- *Revistas.*
- *Libros, vídeos, audios y cuadernos.*

Algunos resultados

En doce años de existencia el IMDOSOC ha impartido cursos a más de 15.000 personas; ha publicado más de 500.000 libros y cuadernos en 150 títulos, 60 números de la revista *Signo de los Tiempos* y nueve de la revista *Cuestión Social*. Asimismo, ha distribuido más de 1,5 millones de trípticos y más de 300.000 cuadernos de difusión popular de temas de doctrina social.

En el Curso a Distancia, que ofrece a través de videocassettes, actualmente da servicio a más de 1.500 alumnos en México. Dicho curso también se distribuye en varios países de Latinoamérica, pero en cada país tiene una administración independiente.

Los foros y seminarios que permanentemente se realizan, tanto a nivel de la ciudad de México como regional o nacional, se han llevado a cabo conjuntamente con otras instituciones, incluso con otras Iglesias. Esto ha permitido promover un «ecumenismo» no sólo al interior de la

Iglesia católica sino también entre las Iglesias. Si consideramos que el ecumenismo en México es un tema todavía incipiente, podemos considerar a esta actividad como un verdadero avance.

El Instituto se ha preocupado, de manera muy consistente, por ser un lugar de encuentro. De este modo procura mantener buenas relaciones con todos los grupos de apostolado, congregaciones religiosas, comisiones episcopales, universidades, sindicatos y ONGs, y a todos trata de servirles.

El IMDOSOC está formado por cerca de 1.000 personas que de diversos modos lo hacen posible: personal ejecutivo, consejo, maestros, investigadores, escritores y socios. Se sostiene con la aportación periódica de socios, que mensual o anualmente aportan una cuota para su sostenimiento. El IMDOSOC por su parte procura animar la vida de fe de sus miembros y les acompaña en su proceso de formación.

Algunas dificultades

En México la presencia pública de los católicos todavía se ve con recelo o con miedo. Hasta hace muy poco tiempo la Iglesia vivía bajo una ley que no sólo la desconocía, sino que incluso la atacaba. Hoy las cosas han cambiado, pero no hemos superado las reminiscencias de una cultura del miedo, de una visión trunca de la libertad religiosa y de una concepción clerical de la Iglesia.

No hemos logrado hacer ver y demostrar con hechos que la doctrina social de la Iglesia es aplicable. En amplios espacios se le considera teoría inaplicable.

Todavía no hemos logrado entrar a los medios de comunicación social, sólo ocasionalmente participamos en programas de radio y televisión o expresamos nuestro

punto de vista en desplegados de prensa. Tampoco hemos realizado nada para la formación de niños.

Otra gran dificultad es la concepción intimista de la fe. Aunque se han logrado avances muy significativos, todavía perviven concepciones desencarnadas y espiritualistas de la fe. El divorcio entre fe y vida es muy serio.

Finalmente conviene mencionar la incomodidad que causa, por su novedad, el hecho de que un grupo de laicos asuman su corresponsabilidad en la evangelización de lo social. En México estamos acostumbrados a que todas las acciones de los cristianos tengan por presidente a un sacerdote y dependan en toda su gestión de la jerarquía. Esta mentalidad, lamentablemente, se da más entre los laicos que entre los mismos pastores.

Con todo, y a pesar de las dificultades, el Instituto poco a poco avanza y logra ir abriendo más espacios de diálogo, de encuentro y de comprensión tanto en la sociedad como en la Iglesia. Su intención es sencilla: anunciar a Cristo y hacer ver que la fe posee una irrenunciable dimensión y aplicación social.

**LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
Y LA FORMACION DE DIRIGENTES CRISTIANOS**
(La experiencia del Instituto Latinoamericano
de Doctrina y Estudios Sociales —ILADES—)

EXEQUIEL RIVAS G.
Director del ILADES

INTRODUCCION

En este trabajo vamos a seguir brevemente la trayectoria de la Iglesia chilena desde 1891 hasta entrada la década de los setenta, destacando el compromiso pastoral social y político de la jerarquía, clero y laicos cristianos. Esta aproximación histórica nos permitirá apreciar la influencia de la Doctrina Social de la Iglesia en la conducta de la comunidad eclesial chilena y, al mismo tiempo, nos servirá para comprender el contexto socio-eclesial en que tuvo lugar la fundación de ILADES, Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, y el sentido de su misión.

1. El compromiso social y político de los católicos chilenos desde 1891 hasta 1973. La influencia de la Doctrina Social de la Iglesia

La encíclica *Rerum Novarum*, que comenzó a ser difundida en Chile a partir de la carta pastoral del entonces arzobispo de Santiago don Mariano Casanova, publicada

el 18 de septiembre de 1891, tuvo una profunda y progresiva influencia en la pastoral, la acción social y la actuación política de una élite de obispos, clero y laicos. Significó, al igual que para los «católicos sociales» europeos, una legitimación e impulso al compromiso social de los católicos sociales criollos, tanto a fines del siglo XIX como de las tres primeras décadas del siglo XX. En efecto, hasta la publicación de *Quadragesimo Anno* en 1931, fue el único documento social pontificio que inspiró a una generación completa de clérigos y laicos comprometidos con la «cuestión social».

Ya a fines del siglo XIX el problema obrero comenzaba a inquietar seriamente, como se puede apreciar en la serie de artículos publicados en 1896 en el diario «La Patria», de Valparaíso, por el Dr. Augusto Orrego Luco:

«Si el proletariado se desarrolla, nos sumergirá en una de esas situaciones inciertas y llenas de inquietudes que imposibilitan el movimiento comercial y suspenden sobre una sociedad la amenaza inminente de un trastorno, y la posibilidad de esas situaciones no puede ser una quimera para el que recuerda el estado social que atravesamos cuando estalló la guerra hace cinco años. Veámos entonces que la cuestión social principiaba a hacer su sombría y tremenda aparición. Las doctrinas más disolventes flotaban en la atmósfera, los arrabales se aprestaban a desafiar la fuerza pública en el corazón mismo de Santiago, partidas de bandoleros recorrían los campos, la policía estaba al acecho de los incendiarios».

Según el historiador Hernán Ramírez Necochea, en el Chile de fines del siglo XIX se había desarrollado un proletariado minero, industrial y portuario que ascendía a 100.000 personas aproximadamente. Ellos vivían en condiciones infrahumanas, trabajando jornadas de 12 a 14 horas diarias, con salarios de subsistencia y en condiciones de seguridad muy precarias. Esta situación afectaba

también a las mujeres y niños que trabajaban en las minas, talleres y lavaderos de oro. La Ley núm. 1990 sobre descanso dominical se aprobó en Chile en 1907; la legislación (Ley núm. 31700) acerca de indemnización por accidentes del trabajo es del año 1916.

Las condiciones descritas crearon un clima de agitación obrera expresado en frecuentes huelgas y manifestaciones. Los trabajadores se fueron agrupando en mutuales, sociedades de resistencia de carácter anarquista y mancomunales. Más adelante surgirán los sindicatos blancos.

Lamentablemente, los partidos políticos, entre ellos el Partido Conservador, que representaba a los católicos y a la Iglesia, se mostraban insensibles a esta problemática. Sólo el Partido Demócrata, fundado por Malaquías Concha en 1884, manifestaba interés por la suerte de los obreros. El Partido Radical se pronunciará a favor de los trabajadores en su convención de 1905. Recordemos que el Partido Comunista se fundará en 1922 y el Socialista sólo en 1932, aunque la obra del socialista Luis Emilio Recabarren influenció decisivamente el movimiento obrero chileno, ya en la segunda década de este siglo.

Respecto del Partido Conservador debemos precisar que, si bien asumido en su conjunto, no se caracterizaba por el desarrollo de su conciencia social, agrupaba en sus filas a personalidades que asumieron como un verdadero apostolado el mejorar la condición de los obreros. Así lo expresa el diputado Carlos Concha Subercaseaux, en la IV Convención del Partido Conservador, realizada en septiembre de 1895, luego de analizar el avance del socialismo:

«Son jóvenes conservadores los que truecan y desdennan el palacio por la choza y concurren a los patronatos visitando al desvalido, dando colegio a los niños y proporcionándoles después el taller para el trabajo».

La pastoral social de la Iglesia, por otra parte, insistía en la acción caritativo-asistencial y su presencia en la clase trabajadora era más bien simbólica.

La mentalidad católica decimonónica ampliamente extendida en Latinoamérica, hasta muy entrado el siglo XX, pedía a los pobres «resignación» cristiana y a los ricos «caridad» hacia los más necesitados. La fuerza de la *Rerum Novarum* estriba en que proclama los derechos de los trabajadores, invitándoles a organizarse para defenderlos, y recuerda a los ricos que tienen obligaciones de justicia para con los pobres y los trabajadores. Entre ellas, la principal es pagar un salario justo, orientándose no por la mera justicia conmutativa sino por una justicia mayor y anterior a ella, que a partir de *Quadragesimo Anno* comenzará a llamarse justicia social.

La repercusión que tuvo en nuestro medio la *Rerum Novarum* durante el período 1891-1931, se puede apreciar:

1) En una progresiva toma de conciencia de la gravedad y urgencia de la «cuestión social» y de sus implicaciones para la vida de la Iglesia y de la sociedad civil por parte de la *Jerarquía*, como lo muestran las pastorales sociales de los arzobispos de Santiago Mariano Casanovas, Juan Ignacio González Eyzaguirre y Crescente Errázuriz; la realización de un Congreso social católico convocado por el Episcopado Nacional en 1910 y la publicación de numerosas obras por parte de algunos obispos, entre las que podemos citar por ahora el «Catecismo social», de don Rafael Edwards, y las «Conferencias Populares», de quien será el primer obispo de Chillán, Martín Rucker Sotomayor.

El interés de la *Jerarquía* por la «cuestión social» durante las dos primeras décadas del siglo XX, cederá el lugar a la preocupación por los candentes problemas políticos que van a ocupar el escenario durante toda la década de los 20 y que culminarán con la caída de Carlos Ibáñez

del Campo en 1931, la posterior instalación de la república socialista y la emergencia del Frente Popular, que llegará al poder en 1938.

Los problemas que enfrentarán los obispos chilenos en materia política se pueden reducir a tres principales: el trámite doloroso de la separación entre la Iglesia y el Estado, que acabará en 1925; la actuación del clero en materias de política contingente, y el pluralismo de opción política para los laicos católicos. Esta última cuestión va a generar ácidas disputas entre Crescente Errázuriz, arzobispo de Santiago y Gilberto Fuenzalida, arzobispo de Concepción.

El primero abogará por la libre opción política de los católicos; para Fuenzalida, en cambio, un buen católico deberá ser militante del Partido Conservador. La cuestión será zanjada recién en 1934 con la carta de Eugenio Paccioli —a la sazón Secretario de Estado de Su Santidad Pío XI— a los obispos chilenos, respondiendo a una consulta que éstos habían formulado a la Santa Sede a sugerencia del entonces Nuncio Monseñor Ettore Felici:

«Debe dejarse a los fieles la libertad que les compete como ciudadanos, de constituir particulares agrupaciones políticas y militar en ellas, siempre que éstas den suficiente garantía de respeto a los derechos de la Iglesia y de las almas» (núm. 2).

2) La positiva influencia de *Rerum Novarum* se aprecia también en el surgimiento, ya en las dos primeras décadas del siglo XXI, de una verdadera generación de obispos, sacerdotes y laicos comprometidos muy seriamente con los asalariados, a quienes con toda propiedad podemos llamar «católicos sociales». Don Juan Ignacio González y Eyzaguirre fue llamado «Obispo de los pobres», Martín Rucker Sotomayor se distinguió como conferencista sobre temas relativos a la justicia social y sus posturas avanzadas motivaron que sectores influyentes le

pidieran hacer dejación de su cargo de Rector de la Universidad Católica. Más adelante, en 1926, asumirá como primer obispo de la diócesis de Chillán.

Entre los sacerdotes, sobresalieron los jesuitas Fernando Vives del Solar y Jorge Fernández Prade, como también Monseñor Guillermo Viviani, quien siendo profesor en el Seminario de Santiago, cuyo rector, Rafael Lira Infante, «no disimulaba su animosidad contra las doctrinas sociales de la Iglesia», se reunía privadamente con los seminaristas para comentar el Evangelio y los documentos sociales de los Papas.

La presencia de los laicos en la acción social se fortaleció con la celebración del Primer Congreso Social Católico, realizado en 1910, en el año Centenario de la Independencia de Chile.

La obra de estos laicos cristalizó en una incipiente pero significativa legislación social. Reproducimos aquí un cuadro preparado en 1991 por el Instituto de Difusión Social del Arzobispado (INDISO), con motivo de los 100 años de la Encíclica *Rerum Novarum*:

Legisladores	Materia	Fecha
Francisco Rivas y Alejandro Hunneus	Ley de Habitaciones para Obreros (1.ª Ley Social)	1906
Alfredo Barros y Alejandro Hunneus	Ley de Descanso Dominical	1907
Alejandro Barros	Ley de Accidentes del Trabajo	1916
Francisco Hunneus	Caja de Crédito Popular	1920
Tomás Ramírez Farías y Pedro Correa	Ley de Cooperativas núm. 4058	1924
Exequiel González Cortés	Ley núm. 4054 sobre seguros de enfermedad, invalidez y vejez	1924

Algunas de estas leyes anticiparon el gran proyecto de legislación social de don Arturo Alessandri Palma, el cual, luego de muchos avatares, será aprobado en 1924 y pondrá a Chile junto a México (Constitución de Querétaro, 1918), a la cabeza de los países latinoamericanos en materia de legislación laboral.

La formación de los laicos católicos en la Doctrina Social de la Iglesia y su compromiso consecuente en la acción social y política se debió, en buena medida, al trabajo realizado por la Asociación Nacional de Estudiantes Católicos (ANEC), fundada por el presbítero Julio Restat en 1915.

3) La repercusión de la *Rerum Novarum* es perceptible, además, en la evolución cualitativa y el progresivo aumento de las formas de organización de los obreros católicos (hombres y mujeres). Estas organizaciones tuvieron en sus inicios un carácter casi exclusivamente mutualista y asistencialista y estuvieron orientadas sobre todo a encontrar una solución a los diversos problemas de sus asociados en el área de la vivienda, de la educación y de la formación religiosa. Así, por ejemplo, la Asociación de Obreros Católicos, fundada por el laico Abdón Cifuentes y el presbítero Ramón Angel Jara en 1878.

Ya a fines de la primera década del siglo xx, élites de obreros han alcanzado un grado notable de madurez, en el sentido de percibir los problemas del conjunto de la clase trabajadora y de poner en tela de juicio las orientaciones de política económica del sistema capitalista. A ese proceso de maduración contribuyeron muy positivamente los «círculos de estudio» para obreros creados por el P. Fernando Vives en 1909.

Más adelante, en 1917, el mismo P. Vives organizará el Secretariado Social. En 1922 se creó la Federación Chilena del Trabajo, que agrupaba a los sindicatos católicos y de las casas del pueblo.

El 30 de julio de 1925 se constituye la «Confederación de Sindicatos Blancos», que habían sido formados duran-

te la primera década de este siglo y que se definieron como cristianos por oposición a los sindicatos rojos o socialistas, llamados también sociedades de resistencia o federaciones.

Según Ernesto Moreno, los objetivos de estos sindicatos fueron los siguientes:

«El 20 de junio de 1925 se constituye, bajo la influencia de la Doctrina de *Rerum Novarum* y con apoyo de destacados sacerdotes, la "Confederación de Sindicatos Blancos". Los objetivos de esta Confederación son: a) establecer vínculos entre todos los sindicatos blancos católicos del país, a fin de protegerse recíprocamente en el desarrollo de su acción y apoyarse en caso de conflictos; b) organizar la propaganda sindical en todo el país; c) proponer la dictación de una completa legislación social que tienda a resguardar los derechos de los obreros y obtener un mejoramiento social; obtener un mejoramiento progresivo de los trabajadores de los campos, de las minas; d) crear un fondo común o caja central con el fin de realizar las obras de carácter general de propaganda y, en casos especiales, ayudar a las cajas de los organismos adheridos».

Acercándonos a la década de los 30, el movimiento obrero cristaliza en la figura de don Clotario Blest, quien desde los inicios y hasta su muerte buscará un sendero propio. Una de sus primeras iniciativas es la fundación del grupo Germen en 1928, que agrupa a aquéllos que:

«...inspirados en el Evangelio de Cristo y rechazando todo rol político, ejercieron una formidable crítica al sistema capitalista, a sus manifestaciones contemporáneas del imperialismo, el fascismo y a los cómplices religiosos del Partido Conservador».

La Iglesia continuará apoyando al movimiento sindical: Alberto Hurtado, S. J., fundará la Acción Sindical Chi-

lena (ASICH) y, como fruto de la labor de varios laicos católicos, se promulgará la ley de sindicalización campesina en 1967. En 1937 el Episcopado Nacional expresará su apoyo al movimiento sindical en la pastoral sobre el «Justo Salario» (15 de enero) y en los votos y resoluciones de la Conferencia Episcopal de ese mismo año.

4) La profunda influencia de la *Rerum Novarum* se manifiesta también en el surgimiento de una brillante generación de jóvenes católicos, formados en la ANEC (Asociación de Estudiantes Católicos), en los círculos de estudios, en las semanas sociales y, más adelante, en la Acción Católica. Estos jóvenes crecerán en la convicción de que no basta con las obras asistenciales y la formación humana y religiosa de los obreros, para poner por obra los ideales de justicia social propuestos por las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno* y difundidos por las pastorales sociales de los obispos chilenos: es necesario conquistar el poder político para construir el tipo de sociedad que los Papas anhelan, acabando con las irritantes desigualdades sociales y las tensiones entre trabajo y capital, agravadas con la crisis económica internacional de los años treinta.

Conforme a lo que hemos podido percibir, el grupo más importante de estos jóvenes, cuyo líder natural era don Eduardo Frei Montalva, intentará una transformación por dentro del Partido Conservador, encontrando enconada resistencia. Recordemos que los católicos «pelucos» se negaron a publicar la encíclica *Quadragesimo Anno* en «El Diario Ilustrado», propiedad del arzobispo de Santiago, quien lo había arrendado al Partido Conservador. La persistencia en los cuadros directivos del partido de una mentalidad económica al más puro estilo liberal decimonónico, imposibilitó la apertura a los ideales de justicia social expuestos en las encíclicas sociales.

El «vino nuevo» traído por los jóvenes Bernardo Leighton, Manuel Antonio Garretón, Radomiro Tomic,

Rafael Agustín Gumucio y otros liderados por Eduardo Frei M., rompió los viejos odres del Partido Conservador y se expresó, a partir de 1938, en una nueva agrupación política, la Falange Nacional.

Casi dos décadas antes, otros grupos llamados social-cristianos, cuyos exponentes máximos parecen ser Eduardo Cruz-Coke y Clotario Blest, crearon agrupaciones políticas que no tuvieron larga duración, pero que indicaron una nueva tendencia entre los católicos sociales laicos.

La corriente que en definitiva prevalecerá será la que hemos señalado primero, la cual asumirá la denominación de Falange Nacional para luego llamarse Partido Social Cristiano.

Finalmente, con el nombre de Democracia Cristiana llegará a la cima del poder político, primero con Eduardo Frei Montalva en 1964 y luego con Patricio Aylwin Azócar en marzo de 1990, y continuará al frente del gobierno a partir de 1994 y hasta el 2000, con Eduardo Frei Ruiz-Tagle como presidente.

2. El contexto histórico eclesial en que se fundó ILADES en 1965

Como ya hemos insinuado, la Doctrina Social de la Iglesia, especialmente la contenida en las encíclicas sociales *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931), despertó un creciente interés entre la jerarquía, el clero y los laicos católicos. Sobresalieron en este empeño de poner por obra las orientaciones pontificias el sacerdote jesuita Alberto Hurtado (†1952), ahora beato; el obispo de Talca, Monseñor Manuel Larrain Errázuriz (†1966); más adelante, el incansable defensor de los Derechos Humanos, el cardenal arzobispo de Santiago don Raúl Silva Henríquez, quien debilitado, aún nos acompaña.

Entre los laicos hay que recordar a un chileno excepcional, don Eduardo Frei Montalva, quien, inspirado en la enseñanza social de los Papas que había cultivado y difundido desde su juventud, diseñó un proyecto político de profunda transformación de nuestra sociedad, al que por su envergadura y trascendencia se le dio el nombre de «Revolución en libertad», queriendo diferenciarlo de la praxis castrista de «Revolución con paredón».

No obstante, esta creciente conciencia social de un grupo significativo de católicos chilenos había acarreado una amarga división del clero y de los laicos católicos en materia política. Dicha escisión, iniciada formalmente en la década de los treinta, llegó a límites extremos durante el gobierno de Jorge Alessandri R. (1958-1964).

En aquellos años la sucesión de Monseñor José María Caro, cardenal arzobispo de Santiago, muerto los primeros días de diciembre de 1958, evidenció una pugna que había alcanzado ya su climax en 1949, con motivo de la aprobación de un proyecto de ley enviado al Congreso por el presidente Gabriel González Videla. La llamada «Ley de defensa de la democracia» declaraba ilegal al Partido Comunista.

Los falangistas de entonces —casi todos fervientes católicos— se habían opuesto a la aprobación de la ley, lo que les valió las amonestaciones de algunos obispos acusándoles de colaborar con el comunismo, lo que podía ocasionarles la pena de la excomunión a tenor de los decretos del Santo Oficio acerca del comunismo, aprobados por Pío XII ese mismo año 1949.

Una fuerte pugna tuvo lugar entre los católicos conservadores y los reformistas socialcristianos que propiciaron para ocupar el arzobispado de Santiago las candidaturas de Monseñor Alfredo Silva Santiago y de Monseñor Manuel Larrain. La Santa Sede, luego de haber nombrado Administrador Apostólico de la Arquidiócesis de Santiago a Monseñor Emilio Tagle Covarrubias, le hizo obis-

po de Valparaíso, en reemplazo de Monseñor Raúl Silva Henríquez, quien fue designado arzobispo de Santiago. Ambos asumieron el 24 de julio de 1961.

Con estos nombramientos acababa un duro proceso de tensión entre posiciones opuestas de los católicos chilenos que ya había sido abordado en la pastoral de 1959, «Unidad, verdad y paz».

El nuevo arzobispo se manifestó abiertamente partidario de los cambios rápidos y al mismo tiempo profundos. Esta misma línea era sostenida por los jesuitas aglutinados en el Centro Bellarmino, cuyas opiniones se expresaban en la revista «Mensaje», fundada por Alberto Hurtado en 1951. De especial importancia para aquilatar la situación de la época es el número especial de la revista publicado con el título de «Revolución en América Latina. Visión cristiana» (núm. 115, dic. 1962).

Don Manuel Larrain Errázuriz, obispo de Talca, quien ocupará más tarde la presidencia del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), que él mismo había contribuido a formar, considerado líder de los obispos más avanzados en Chile y Latinoamérica, se pronunciará directamente a favor de la reforma agraria estimándola una «necesidad urgente» e invitando a realizarla bajo el lema «hacer de cada hombre un propietario». Estas afirmaciones y otras están contenidas en una entrevista que el prelado concedió a la revista norteamericana «The Sign» y que provocó la reacción del «Diario Ilustrado», el mismo que en 1931 se había negado a publicar el texto de la encíclica *Quadragesimo Anno* de Su Santidad Pío XI. En 1962 don Manuel entregará a los campesinos 180 hectáreas de propiedad del Obispado de Talca. Don Raúl Silva Henríquez hará gestos semejantes en la Arquidiócesis de Santiago.

La reforma agraria constituía la bandera de lucha de las fuerzas de izquierda agrupadas en el FRAP (Frente de Acción Popular) y logró entusiasmar a sacerdotes que trabajaban en el campo, especialmente en la zona de San

Felipe, que veían en los problemas agrarios un caldo de cultivo del comunismo. A la discusión anterior se sumaban los debates acerca de las reformas agrarias y educacional en el marco de las propuestas que John Kennedy impulsaba para Latinoamérica mediante el programa conocido como «Alianza para el progreso».

No obstante la gravedad de los problemas nacionales la polémica abarcaba una cuestión internacional de trascendental importancia: la revolución cubana. Fidel se había declarado formalmente marxista-leninista en 1961, y sin negar los evidentes logros sociales de la revolución, la restricción de las libertades públicas y la persecución a los disidentes políticos eran hechos innegables. Las autoridades chilenas, civiles y eclesiásticas intervinieron sin éxito ante el gobierno cubano y la izquierda marxista provocó incidentes en varios templos cuando se leyó una pastoral sobre la situación de la Iglesia en Cuba.

En medio de este clima los obispos chilenos se atrevieron a publicar la pastoral «El deber social y político de los católicos en la hora presente», el 18 de septiembre de 1962. El documento manifiesta un decidido apoyo a los cambios y simultáneamente un firme rechazo al comunismo, descartando toda posible colaboración con los comunistas. El liberalismo es visto como una causa importante del avance comunista. Las reacciones no se hicieron esperar: comunistas y liberales criticaron el documento mientras conservadores y demócratacristianos manifestaban su aprobación.

La repercusión internacional fue inmensa: era la primera vez que un Episcopado nacional latinoamericano en pleno denunciada la injusticia social y apoyaba decididamente el proceso de cambios. No hay que olvidar que el encuentro de Medellín se realizará recién en 1968. La postura de los obispos era compartida por el diario católico «La Voz», la revista «Mensaje» y la Radio Chilena. A las acusaciones de que intervenían en política los jesuitas

de «Mensaje» respondían que siempre se habían mantenido en un nivel estrictamente doctrinal.

El sector más progresista de los católicos chilenos—incluyendo a la jerarquía, al clero y a los fieles—sentía el apoyo de Juan XXIII, quien pensaba *aggiornare* (poner al día) la Iglesia, para lo cual había convocado el Concilio Vaticano II, que se inauguró en octubre de 1962. En particular influyó su encíclica *Pacem in Terris* (1963), que constituye como su testamento en materia social y política, ya que el Papa falleció en mayo de 1963 y fue reemplazado por Pablo VI.

En Chile se respiraba ya un aire eleccionario: en abril de 1963 se celebraron las elecciones de regidores, que elevaron a la democracia cristiana a la categoría de primera fuerza política. Lo realmente importante, sin embargo, eran las elecciones presidenciales de 1964 y todos sabían la relevancia de la opinión de la Iglesia en esta materia. Requerido el cardenal, respondió que un católico podía apoyar a cualquier candidato que diera garantías de respetar las normas esenciales de la Iglesia en materia de bien público, derechos de la familia y justicia social.

Como la opinión pública continuaba inquieta, en noviembre el Vicario General del Arzobispado de Santiago dio a conocer el siguiente comunicado:

1. La Iglesia está por encima de la política de partidos y ninguno puede atribuirse su representación.

2. La Iglesia no favorece ninguna candidatura presidencial determinada, dejando a sus hijos la libertad de adherir a la que le dicta su recta conciencia cristiana, informada por las normas del Episcopado Nacional en la Pastoral Colectiva «El deber social y político en la hora presente», del 18 de septiembre de 1962.

3. No debe pretenderse mezclar a la Iglesia en la lucha electoral, por tanto exhortamos a los hijos de la Iglesia a cumplir estrictamente esta norma.

4. Reiteramos nuestro llamado para que se haga todo esfuerzo a fin de que reinen la paz y la concordia, respetando a los que piensan de distinta manera, procurando no interferir en los derechos inalienables de la persona humana» (195).

Las declaraciones eclesiásticas que claramente descalificaban a los comunistas provocaron airadas reacciones, entre las que destaca por su virulencia el discurso realizado por el senador comunista Jaime Barros, que calificó a los sacerdotes como «ejército de buitres» y al cardenal Silva como «turista sempiterno», además de denunciar la presunta riqueza de las congregaciones religiosas, especialmente de «los jesuitas, que son los más rapaces de todos». El 24 de junio el Arzobispado, con ejemplar serenidad, reaccionó frente a las destempladas afirmaciones del senador, lamentando que provinieran de quien había recibido una educación cristiana y llamándolo como a un hijo pródigo a volver a la Iglesia. El cúmulo de declaraciones condenando la actitud de Barros fue tal que éste debió expresar públicamente que sus palabras no expresaban el sentir de su partido sino sólo el propio.

En medio de este ambiente caldeado se realizaron las elecciones del 4 de septiembre de 1964, que dieron la victoria a Eduardo Frei Montalva, con un millón y medio de votos, seguido de Salvador Allende, representante del FRAP, y de Julio Durán, radical, que obtuvo ciento veinticinco mil votos.

El Gobierno de don Eduardo Frei Montalva (1964-1970)

El triunfo de Eduardo Frei Montalva había sido largamente preparado y representó el fruto maduro de un notable grupo de políticos cristianos que ya en la década de

los 30 habían roto su vinculación con el Partido Conservador y constituido la Falange Nacional. Más adelante, en 1958, y luego de fusionarse con el Partido Conservador Social Cristiano, fundaron la Democracia Cristiana. Aunque casi todos habían pertenecido a la Acción Católica tenían muy claro un principio que el Concilio Vaticano II va a reconocer en la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes* (1965): la autonomía de la política y de los políticos. Jaques Maritain, de quien los falangistas se reconocían discípulos, haciendo pie en Santo Tomás de Aquino, afirma la autonomía de lo temporal sobre todo frente a la jerarquía eclesiástica, lo que significa que ella no puede intervenir en los aspectos propiamente técnicos de la política.

En lo que probablemente es su obra más madura, *Humanismo Integral*, el filósofo francés introduce una distinción que hizo fortuna: actuar «en cristiano» y actuar «en tanto que cristiano». En esta segunda modalidad el laico cristiano actúa por mandato de la jerarquía y su acción tiene una representación que compromete a la comunidad eclesial. En cambio, en el primer caso, procede sólo inspirándose en principios cristianos y bajo su exclusiva responsabilidad, lo que le otorga un amplio espacio de libertad.

Eduardo Frei, líder indiscutido del grupo al que aludimos antes desde su fundación, había mantenido estrecho contacto con Maritain y hecho suyo su pensamiento. Tenía muy claro que el hecho de ser la democracia cristiana un partido político de inspiración cristiana y que su plana directiva estuviera formada por fervientes católicos —basta recordar al «hermano» Bernardo Leyton y a Radomiro Tomic— no comprometía a la comunidad eclesial. De todas maneras observadores objetivos no podían dejar de advertir un especie de «aproximación vital» y honda coincidencia de planteamientos entre la «revolución en libertad», preconizada por Eduardo Frei

Montalva, y los análisis y propuestas de la jerarquía chilena en la pastoral «El deber social y político de los católicos en la hora presente» (1962). De igual modo, se podía advertir una adhesión al movimiento demócrata cristiano por parte de la mayoría del clero y de los laicos más comprometidos en las labores pastorales. Paradójicamente, uno de los puntos que provocaron una amarga fricción entre Iglesia y gobierno fue que los mejores elementos laicos comprometidos en tareas pastorales pasaron ahora a desempeñar funciones de gobierno. A lo anterior se sumó el hecho de que buena parte de la acción social realizada por la Iglesia fue absorbida por los programas gubernamentales. Esta es la época en que muchos laicos de izquierda comienzan a ubicarse en posiciones importantes en las instituciones de Iglesia ocupando las vacantes dejadas por el «éxodo» demócrata-cristiano.

Si el triunfo del 4 de septiembre de 1964 había sido categórico, el obtenido por el nuevo gobierno el 7 de marzo de 1965, en las elecciones parlamentarias, tuvo el efecto de un «terremoto» político. En efecto, de un total de 147 diputados que se elegían, el nuevo gobierno obtuvo 82 y de 20 sillones senatoriales logró 11. La victoria se consiguió en desmedro especialmente de la derecha, que alcanzó apenas un 12% de los sufragios, y en menor medida de la izquierda, que alcanzó un 25%, en circunstancias que Allende había conseguido en 1964 un 40% de los sufragios.

El triunfo demócrata-cristiano se explica no solamente por esa especie de hábito del pueblo chileno de apoyar al régimen que se inicia y al carisma personal de Eduardo Frei, sino también porque la alternativa propuesta por la Democracia Cristiana había logrado concitar la confianza de la mayoría del pueblo chileno, que exigía profundas y rápidas reformas estructurales.

No obstante, el triunfo aplastante generó en muchos mandos medios una suerte de «prepotencia» que acom-

pañada de un indisimulado sectarismo proyectó la imagen de una «dictadura» de partido único, lo que a la postre dificultó tremendamente la acción gubernamental.

Por otra parte, la oposición, humillada, reaccionó con vehemencia negando la sal y el agua al partido gobernante. El medio ambiente político se volvió tenso como nunca antes y el país se dividió «a tres bandas» en fracciones irreconciliables. Esta tripolarización va a durar hasta los últimos años del gobierno militar del General Pinochet y será definitivamente superada por la alianza que agrupó a la Democracia Cristiana y a los partidos democráticos de izquierda, que finalmente posibilitó el triunfo de Patriocio Aylwin en diciembre de 1989.

Los acontecimientos más relevantes a nivel político fueron los convenios del cobre, que culminaron en la chilénización de la gran minería (el Estado pasó a ser dueño de un 51% de las acciones), la Ley de Reforma Agraria y su puesta en práctica por la Corporación de la Reforma Agraria (CORA), comandada por Rafael Moreno, con el apoyo del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), bajo la conducción de Jacques Chonchol; la reforma educacional, la ley de sindicalización campesina y la legislación acerca de los centros de madres y de las juntas de vecinos, mediante los cuales se esperaba organizar la participación social.

La derecha rechazó la mayoría de las iniciativas gubernamentales por considerarlas abusivas e inconvenientes. La lucha más enconada se planteó a raíz de la puesta en práctica de la reforma agraria, que intentó acabar con el latifundio improductivo y ofrecer a los campesinos la oportunidad de convertirse en dueños de la tierra que por generaciones habían trabajado.

La izquierda, siguiendo su tradicional estrategia, rechazó la política gubernamental por «reformista» y gradualista que a lo más propiciaba un desarrollismo que no rompía la dependencia respecto del sistema capitalista.

El conflicto social, *in crescendo*, penetró al interior del partido gobernante y en 1968, pese a los esfuerzos de Frei por mantener la unidad un grupo de valiosos elementos jóvenes liderados por Rodrigo Ambrosio, rompió abruptamente con el PDC y formó el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), causando profundo dolor y desconcierto en las filas del oficialismo.

La jerarquía chilena se mantenía a la expectativa, observando prudentemente el proceso y tratando de mantener una neutralidad que cada vez más se tornaba un ideal inalcanzable. Por otra parte, ella misma debía enfrentar procesos serios de polarización y de radicalización de muchos de sus clérigos jóvenes y de sus laicos más apreciados. Símbolos de este proceso contestatario al interior de la Iglesia fueron la toma de la catedral de Santiago por el movimiento clérigo-laical conocido como la «Iglesia Joven» y el proceso de reforma universitaria en la Universidad Católica, que comenzó con la toma de la casa central en 1967.

El domingo 11 de agosto de 1968 un grupo de 200 católicos laicos, a los que se unieron siete sacerdotes y algunas religiosas, ocuparon la catedral mencionada alegando que la Iglesia no era verdadera servidora de los pobres. Antes, el 14 de junio, laicos y religiosos de la parroquia de San Luis Beltrán (comunales de Las Barrancas) hicieron público un documento que cuestionaba drásticamente la proyectada visita de Pablo VI a Colombia con motivo de inaugurar la II Conferencia General de Obispos de América Latina, que se realizaría a fines de agosto. Citemos algunos párrafos más salientes del documento titulado «Folklore o cristianismo en Colombia»:

«Y, ¿a qué viene el Papa? ¿A bendecir la miseria y el poder, a predicar la paciencia de la injusticia, a apoyar, a afianzar y bendecir el cristianismo inhumano? ¿O viene como otro Cristo a denunciar la injusticia bajo todas sus

formas, a comprometerse con los pobres que sufren, a gritar a los ricos la verdad del Evangelio? Si esto hiciera, y así lo esperamos todos los cristianos de América Latina, lo matarían como a otro Camilo Torres o, por lo menos, lo harían callar o no lo recibirían en el país».

Los ocupantes de la catedral a su vez fundamentaron su actividad en la «honda preocupación por una realidad nacional que nos aplasta» y, además, por la falta de oportunidades de diálogo con la jerarquía. En su declaración oficial «por una Iglesia servidora del pueblo» sostienen que su iniciativa pretende únicamente denunciar la estructura de poder, de dominio y de riqueza en la que se ejerce muchas veces la acción de la Iglesia, lo que desvía el verdadero sentido de su labor.

Ambos acontecimientos son expresivos de una actitud fuertemente crítica de los estilos pastorales en boga en aquella época, especialmente del conocido como «nueva cristiandad», de una progresiva politización y radicalización de parte del clero y de los fieles, y anuncian la creación en 1971 del movimiento «Cristianos para Socialismo», que celebrará su Primer Congreso Internacional en 1972.

El mismo año 1968, tan preñado de relevantes acontecimientos, un sacerdote peruano, mestizo, amigo de José María Arguedas y admirador de José Carlos Mariátegui, pronunciaba en el puerto de Chimbote ante un auditorio compuesto de sacerdotes agrupados en el movimiento ONIS una conferencia titulada «Hacia una teología de la liberación» que, ampliada en 1971, verá la luz en forma de libro bajo el título *Teología de la Liberación. Perspectivas*, y alcanzará honda repercusión en Latinoamérica y progresivamente en todo el mundo.

Gustavo Gutiérrez desde el inicio de la década se había destacado como uno de los más valiosos elementos del clero joven latinoamericano. Así lo comprendió mon-

señor Manuel Larrain quien, en 1962, le invitó a participar en un encuentro-consulta en Buenos Aires con motivo de la preparación del Concilio Vaticano II. Junto con otros jóvenes teólogos latinoamericanos, entre los cuales conviene mencionar al uruguayo Juan Luis Segundo y al argentino Lucio Jera, organiza en 1964 un encuentro teológico en la ciudad brasileña de Petrópolis para ver la forma de iniciar una reflexión teológica a partir de la realidad de Latinoamérica. En otras palabras, se trataba de superar la dependencia cultural de nuestros teólogos respecto de los grandes pensadores europeos, que los llevaba a ser meros repetidores y enseñantes de una teología ya elaborada, pensada fundamentalmente en el mundo nortatlántico.

En 1968, en Cartigny (Suiza), Gustavo Gutiérrez tendrá la oportunidad de exponer los principales lineamientos de su teología de la liberación formulada desde Latinoamérica. La institución convocante era SODEPAX (*Société pour le développement et la paix*) y la ponencia asignada a Gutiérrez fue: «Notas acerca de una teología del desarrollo». El teólogo peruano, dando prueba de su libertad intelectual y espiritual, tituló en cambio su intervención «Notas para una teología de la liberación» (*Notes on a theology of liberation*).

En dicho trabajo, como más tarde en su libro, Gutiérrez propone desechar el término desarrollo —consagrado por la encíclica *Populorum Progressio* (1967), de Pablo VI— y reemplazarlo por el de liberación. Este último término, a juicio de nuestro teólogo, tiene una indiscutible raíz bíblica y expresa mucho mejor el componente de conflictividad que caracteriza los procesos políticos y sociales en curso en el continente.

Esta nueva forma de hacer teología, que Gutiérrez mismo definirá como una «reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la fe», en la cual los pobres socioeconómicos pasan a constituir un lugar teológico privilegiado, in-

terpretó plenamente el sentir de los movimientos contestatarios como los que hemos ya citado y ofreció el soporte teológico que hacía falta al nuevo compromiso que estaban asumiendo rápidamente grupos católicos latinoamericanos con los movimientos de liberación, hecho mayor de nuestro tiempo para Gutiérrez.

A partir de 1968 es cuando se puede con propiedad hablar de un «magisterio paralelo» en Latinoamérica y en Chile. Por una parte, la voz de los obispos y del Papa (encíclicas, cartas pastorales), y por otra, el magisterio o enseñanza de los teólogos de la liberación pertenecientes a la primera generación. La Doctrina Social de la Iglesia deja de ser el referente obligado por su carácter reformista y la teología de la liberación va ocupando su lugar en el caso de los católicos que se autodeterminan revolucionarios, proclives al socialismo y adherentes a la revolución cubana y a sus líderes. Volveremos sobre el tema al hablar más adelante sobre el movimiento Cristianos para el Socialismo.

En el año 1968 la jerarquía chilena juzga llegado el momento para decir una palabra orientadora y por mediación del Comité Permanente del Episcopado propone a consideración de los fieles y del país entero el documento «Chile: Voluntad de ser», entregándolo con ocasión del sesquicentenario de la independencia nacional.

El foco de atención estará puesto en la comunidad nacional, a la que la Iglesia desea servir sin discriminación, ya que el Evangelio es para todos y no se identifica con ningún modelo político-social determinado. Aquí únicamente rescatamos la afirmación de los obispos de que la «voluntad de ser» de Chile se debe manifestar en la capacidad de convivir, de construir comunidad. Esta voluntad supone la disposición de todos los chilenos de respetar los derechos de los demás y de compartir un proyecto de desarrollo integral y solidario de la patria. Los obispos están muy preocupados por la división del país en «tres

bandas» irreconciliables. Con gran realismo añaden que la voluntad de que han hablado no excluye un cierto grado de conflicto, dado que los hombres estamos dañados por el pecado original, que nos impide construir el paraíso en la tierra. Todo proyecto humano es perfectible y la Iglesia jamás puede olvidar su misión de ser conciencia crítica y profética, aunque el proyecto sea obra de cristianos. Así los obispos denuncian la persistencia de la marginalidad en la que viven un tercio de nuestra población que no recibe su parte en los bienes esenciales como la salud, educación y vivienda. Se recuerda también a las comunidades indígenas, cuya cultura ancestral no puede ser barrida por un proceso que no respete sus valores fundamentales.

La subversión militar encabezada por el general Roberto Viaux Marambio, más conocida como el «Tacnazo», ocurrió exactamente a las 6,00 horas del martes 21 de octubre de 1969. Esa mañana el capitán Mora se apoderó del Regimiento Tacna y entregó su mando al general Viaux. Adhirieron al movimiento la Escuela de Suboficiales, efectivos del batallón blindado número 2 y unos cincuenta alumnos de la Academia de Guerra. Este acto de sedición, calificado más adelante por la Corte Marcial como «sublevación», amenazó por unas horas interrumpir la vida democrática de Chile. La CUT convocó a defender la institucionalidad y El Palacio de la Moneda fue rodeado por un cerco protector formado por los camiones recolectores de basura. A las 4,20 horas del día siguiente, Viaux entregó el mando del Regimiento Tacna al general Alfredo Mahn, comandante de la Guarnición de Santiago, y el país pudo de nuevo respirar tranquilo.

El «Tacnazo» expresó un amargo descontento de amplios sectores de las Fuerzas Armadas por el trato que, desde la caída de la dictadura de Carlos Ibáñez del Campo, venían recibiendo de la civilidad. Los militares se sentían «marginados» y vejados particularmente por la insu-

ficiencia de sus salarios. A partir de entonces el espectro de un golpe militar no abandonará más la vida política chilena.

Los obispos hablaron nuevamente en un documento titulado «Declaración episcopal sobre la situación del país», en el cual expresan su apoyo decidido a la democracia y su terminante rechazo a la indebida intromisión de las Fuerzas Armadas en política. Las Fuerzas Armadas, en efecto:

«Están llamadas a integrarse en el esfuerzo común de la nación sin descuidar ellas el bien común, ni convertirse en órgano político de decisión, con lo que limitarían la posibilidad de expresión y de participación del pueblo».

A pesar de las señales inquietantes que acompañaron el último año del gobierno demócrata cristiano, los logros alcanzados aparecen hoy día como evidentes. La figura del Presidente Frei gozaba de un amplio prestigio, tanto a nivel nacional como internacional. La herencia positiva de esa época se mantuvo viva en la memoria de los chilenos y cuando el país quiso enmendar rumbos y reconstruir la convivencia nacional eligió a un demócrata cristiano, Patricio Aylwin Azócar, para encabezar el proceso de transición. El 11 de diciembre de 1993 el pueblo chileno por amplia mayoría eligió Presidente a Eduardo Frei Ruiz-Tagle, hijo y heredero político del gran líder Eduardo Frei Montalva. Este es el mejor argumento para mostrar la validez de la experiencia demócrata cristiana desde 1964 hasta 1970 más allá de las limitaciones habidas y de los errores cometidos.

El gobierno de Salvador Allende Gossens (1970-1973)

El 4 de septiembre de 1970 triunfó en las urnas la coalición autodenominada Unidad Popular y su candidato,

Salvador Allende, se convirtió en Presidente de Chile. La llegada fue estrecha: la UP obtuvo un 36,3%, Jorge Alessandri un 34,9% y Radomiro Tomic un 27,8%. El triunfo allendista conmocionó al país y suscitó enorme interés internacional. Era la primera vez en la historia que una coalición de izquierda marxista llegaba al poder por la vía electoral y en el área de influencia norteamericana. Las inquietudes de diversos sectores se hicieron sentir, hubo toda suerte de propuestas, pero finalmente, con el apoyo de los parlamentarios demócrata-cristianos que votaron favorablemente por Allende en el Congreso, éste fue investido con la banda presidencial el 4 de noviembre de 1970.

Dado que el proyecto socialista de la UP despertaba interrogantes muy serias, la Democracia Cristiana exigió a Allende la firma de un Estatuto de Garantías, mediante el cual se comprometió a respetar la Constitución, las leyes y la institucionalidad vigente. El temor de que en Chile surgiera una nueva Cuba, con tribunales populares y paredón, era una preocupación profunda de muchos chilenos.

Esos temores eran compartidos por los obispos, que quisieron actuar con extraordinaria prudencia, pero que decidieron hacer pública su inquietud con motivo de la Asamblea Plenaria, el 24 de septiembre:

«No nos corresponde, ni queremos asumir atribuciones que son propias de los políticos y no nuestras. Nadie en Chile quiere ver al Episcopado o al clero actuando en política. Pero el país está viviendo horas tensas. De júbilo y esperanza para unos, de temor y angustia para otros... el pueblo chileno quiere continuar en el régimen y estilo de libertad por el cual viene luchando desde hace 160 años. Quiere que se mantenga lo ya conquistado: el derecho a pensar, a difundir a otros sus ideas, a organizarse, pero al mismo tiempo que se amplíe y se perfeccione esa libertad. Que llegue a ser igual y plena para todos... Es

un hecho que el temor se ha apoderado de una parte de la familia chilena. Otros en cambio, no ven esos peligros o los aceptan. Se sienten animados con una gran esperanza y por voluntad constructiva».

«Los obispos son pastores de los unos y de los otros. Sabemos que hay creyentes en todos los sectores y queremos hablar a todos ellos».

Probablemente no existe mejor testimonio de las inquietudes y encontrados sentimientos del alma chilena de aquel entonces que el texto de esta declaración episcopal que hemos recordado.

Las inquietudes no carecían de fundamento porque muy pronto surgieron en el conglomerado de la UP dos líneas divergentes: la del propio Salvador Allende y del Partido Comunista, que preconizaban una «vía chilena al socialismo», y la del Partido Socialista, liderado por Carlos Altamirano, que propiciaba la toma total del poder, para lo cual había que agudizar la lucha de clases. Más radical aún era la posición del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), que había surgido en la Universidad de Concepción en la época de Frei y realizado durante su gobierno diversas acciones de violencia política. Allende va a indultar a varios de sus dirigentes, a quienes describió como «jóvenes idealistas». El MIR proporcionó a Allende guardaespaldas, que formaron el Grupo de Amigos Personales (GAP). Sin embargo, los miristas fueron muy críticos del estilo político de Allende, quien en diversas oportunidades tuvo que recomendarles la lectura del libro de Lenin *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*.

La filosofía política de Allende aparece nítidamente en la serie de entrevistas que concedió al periodista francés Régis Debray, que fueron difundidas por la televisión y más tarde publicadas por la revista «Punto Final», en 1972.

«Hemos conquistado el gobierno, pero no el poder», era una afirmación que anduvo en los labios de muchos

«compañeros» durante el primer año de gobierno. Poder significaba no sólo la conducción política, sino la capacidad de tomar las grandes decisiones económicas, el control de los medios de comunicación y del aparato educacional.

Ya en las elecciones de regidores de abril de 1971 la coalición gobernante obtuvo un 48,3% de los votos, superando ampliamente la votación obtenida por Allende en 1970, que sólo alcanzó un 35,6%. La oposición logró un 48,65%, lo que dejó al país frente a un virtual empate político. Comenzaron muy pronto las expropiaciones, se inició la estatización de la banca y el trámite de nacionalización del cobre. Eduardo Novoa Montreal desenterró varios preceptos legales, dictados durante la República Socialista de 1932, que permitieron al gobierno llevar adelante sus políticas dentro de la legalidad, sin que ni el Parlamento ni la Contraloría pudieran objetarlas.

En realidad, el régimen buscó proyectar siempre, tanto interna como externamente, una imagen de respeto a la ley y a las instituciones republicanas.

Desde el punto de vista económico 1971 fue un año de grandes éxitos económicos y sociales. El Producto Nacional Bruto aumentó en un 8,5%, la inflación cayó del 35% en 1970 al 22%, el desempleo disminuyó por la creación de 195.000 nuevos puestos de trabajo y la participación de los asalariados en el ingreso nacional aumentó de un 55% en 1970 a un 61% en 1971.

El proceso de la vía chilena al socialismo comenzó a recibir la adhesión de sacerdotes y religiosos, siendo los primeros un grupo perteneciente a la Parroquia Universitaria de Santiago, que expresaban su entusiasmo por el socialismo «...No por el gusto de lo nuevo sino por el valor ético que está subyacente en la concepción socialista». La misma declaración manifiesta, no obstante, el rechazo de estos clérigos tanto al dogmatismo marxista como al dogmatismo capitalista.

Más adelante, el grupo llamado «de los Ochenta» publicó la «Declaración de los Ochenta», convocando a una jornada a celebrarse en Santiago en abril de 1971, acerca del tema «La participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile». Los sacerdotes optan por el socialismo frente a los abusos ya denunciados del capitalismo y porque el socialismo les aparece como el sistema que permite vivir la solidaridad:

«Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momentos en Chile es participar en el proyecto histórico que el pueblo se ha trazado».

La declaración generó un extenso debate intraeclesial que provocó profundas reacciones. Los obispos replicaron mediante una declaración en la que manifiestan que, si bien la realidad del Evangelio exige comprometerse con las profundas y urgentes renovaciones sociales, la Iglesia, como lo afirmó el Concilio Vaticano II, no está ligada a sistema político alguno. Añaden que el «socialismo a la chilena» parece de clara inspiración marxista y que Chile ha optado por los cambios siempre que esto no implique nuevas servidumbres.

Respecto a los sacerdotes los obispos son enfáticos para señalar:

«El sacerdote puede, como todo ciudadano, tener una opción política; pero no debe en ningún caso dar a esa opción el respaldo moral de su opción sacerdotal. Por esto, siguiendo la línea tradicional en la Iglesia chilena, volvemos a insistir ante nuestros sacerdotes para que se abstengan de tomar públicamente opciones partidistas. Lo contrario sería volver a un clericalismo ya superado y que nadie desea ver aparecer de nuevo».

El grupo de lo Ochenta constituyó la base de un movimiento clerical más amplio, los «Cristianos para el socia-

lismo», que desde el 23 al 30 de abril de 1972 celebró en Santiago su primer Congreso Internacional, al que asistieron más de 450 delegados de todo el continente, incluyendo al obispo de Cuernavaca (México), don Santiago Méndez, único prelado latinoamericano que aceptó la invitación. Don Raúl Silva Henríquez, cardenal arzobispo de Santiago, estudió el documento preparatorio y lo rechazó expresando claramente sus razones :

«Del estudio de este documento he llegado a la convicción de que ustedes harán una reunión política, con el deseo de lanzar a la Iglesia y a los cristianos en la lucha en pro del marxismo y de la revolución marxista de América Latina. La única solución que ustedes ven para liberar al hombre es a juicio de ustedes el marxismo... Falta toda referencia al Evangelio y sobre todo a la Iglesia. No hay cristianismo sin Iglesia y sin sacerdocio jerárquico: el peligro está en el oponer el cristianismo a la institución. El rostro nuevo de la Iglesia del Vaticano II es la unidad y pluralidad».

Poco antes, el 3 de marzo de 1972, un grupo de sacerdotes y aspirantes al sacerdocio invitados por Fidel Castro a La Habana había expresado su adhesión total al socialismo :

«Desde Cuba reafirmamos nuestra convicción de que históricamente el socialismo es el único camino que tiene nuestro subcontinente para romper sólida y realmente las cadenas de la opresión capitalista e imperialista. (...) Si se trata de destruir la violencia institucionalizada y militante de las minorías, los cristianos no renunciamos a luchar por defender el derecho a vivir e instaurar un régimen de justicia e igualdad. Si la violencia reaccionaria nos impide construir una sociedad justa e igualitaria, debemos responder con la violencia revolucionaria».

Volviendo al Congreso Internacional de los Cristianos por el Socialismo, debemos recordar que el gobierno chi-

leno vio con beneplácito el encuentro. Aunque Allende no asistió, sí estuvo presente el canciller Cloromiro Almeyda, quien destacó el valor del pluralismo en el proceso de construcción del socialismo en Chile :

«Vuestra presencia aquí, señores, fruto de la decisión de conciencia de los cristianos de América Latina y de todas partes del Tercer Mundo, desde México hasta la República Democrática de Vietnam, viene a confirmar, una vez más, el carácter democrático y pluralista de nuestro proceso revolucionario, el respeto y la consideración de este gobierno y de su pueblo por todas las creencias y el afecto de nuestras relaciones con todas las Iglesias, y en especial con la Iglesia Católica y su jerarquía».

El documento conclusivo del encuentro, aunque rechaza todo dogmatismo y concibe la construcción del socialismo como un proceso creador, cierra la puerta a cualquiera otra alternativa que pueda recurrir a las organizaciones no marxistas para realizar los cambios revolucionarios preconizados:

«La construcción del socialismo es un proceso creador, reñido con todo esquematismo dogmático y con toda posición acrítica. El socialismo no es un conjunto de dogmas ahistóricos, sino una tarea crítica en constante desarrollo de las condiciones de explotación de una práctica revolucionaria que, pasando la toma del poder político por parte de las masas explotadas, conduzca a la apropiación social de los medios de producción y financiamiento y a una planificación económica global y nacional».

El gran documento en el cual los obispos de Chile exponen *in extenso* su pensamiento acerca del socialismo es «Evangélio, Política y Socialismo», del 27 de mayo de 1971. No obstante, la toma de posición oficial de la jerarquía chilena respecto del movimiento Cristianos para el Socialismo, está contenida en el documento «Fe cristiana

y acción política». Por su intermedio se prohíbe expresamente a los sacerdotes pertenecer al grupo Cristianos por el Socialismo. Este texto, que en su esencia había sido votado favorablemente en la Asamblea Plenaria del 6-11 de abril de 1972, sólo se dio a conocer el 16 de octubre de ese mismo año, a un mes y cinco días de consumado el golpe militar que cambió la historia de Chile, interrumpiendo bruscamente el proceso de construcción del socialismo en nuestra patria.

ILADES, SU HISTORIA Y SU OBRA

En el contexto que hemos descrito se fundó el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES), en septiembre de 1965, por iniciativa del entonces presidente del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), don Manuel Larraín Errázuriz y de don Raúl Silva Henríquez, cardenal arzobispo de Santiago. La orientación doctrinal y la organización académica fueron confiadas a la provincia chilena de la Compañía de Jesús. Su primer director fue el jesuita francés (a partir de 1995 goza de la ciudadanía chilena otorgada por gracia), P. Pierre Bigo, quien había sido miembro y director de «L'Action Populaire».

Los objetivos de la Fundación educacional ILADES están definidos en el artículo IV de sus estatutos:

«La Fundación tiene por objeto la creación de Institutos para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia Católica, el estudio comparado de las distintas doctrinas sociales y, en general, todo lo relacionado con el conocimiento y difusión de la doctrina social de la Iglesia».

Cuando han transcurrido ya casi treinta años llama la atención que en una década en la cual se vivió al interior

de la Iglesia un clima de abierta crítica y rechazo a la doctrina social se haya fundado un instituto de carácter latinoamericano para contribuir a su estudio, elaboración y difusión. ILADES contribuyó además a la fundación de otros dos institutos, IBRADES en Brasil e IDES en Colombia.

Los «Padres fundadores» establecieron además, como preocupación central de ILADES, «El estudio, la enseñanza y la investigación económica, sociológica y demográfica del desarrollo».

La década de los sesenta había sido declarada por las Naciones Unidas la década del desarrollo. El crecimiento espectacular de las economías de Europa y de Japón y la elaboración teórica de W. Rostow crearon una atmósfera de optimismo respecto de la posibilidad de los países subdesarrollados de alcanzar el «take-off». John F. Kennedy impulsó para Latinoamérica una «Alianza para el Progreso». Pablo VI, en 1967, ofrecerá valiosas orientaciones en la que se ha llamado Carta Magna del desarrollo, la encíclica *Populorum Progressio*.

Los objetivos trazados en 1965 orientarán el quehacer de ILADES. No se tratará sólo de repetir una doctrina ya elaborada sino de proyectar su iluminación en la situación de subdesarrollo que vivía y vive aún Latinoamérica. Una lectura rigurosa de la realidad en toda su intrincada complejidad se juzgó como requisito indispensable. Para tal efecto se recurrió a la mediación de las ciencias sociales, especialmente de la sociología y la economía, cuyo estudio aplicado había alcanzado en la región un grado considerable de elaboración, especialmente por parte de los equipos interdisciplinarios de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). Además de lo ya expresado, se trataba de contribuir a la elaboración de la DSI teniendo como referente a Latinoamérica, lo que se logró especialmente mediante la activa y calificada participación en la preparación, realización y aplicación conse-

cuenta de las grandes conferencias generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). De igual manera, ILADES ha colaborado en múltiples iniciativas promovidas por el CELAM y asimismo ha contribuido en forma permanente al trabajo doctrinal promovido por la Conferencia Episcopal de Chile.

En consonancia con los objetivos ya indicados, ILADES elaboró un currículum de formación que incluía el análisis científico-social y la reflexión doctrinal. En sus inicios el programa duró un año y a partir de 1968 se transformó en una Licenciatura en Ciencia del Desarrollo, gracias a un convenio de la Universidad Católica de Lovaina.

Los participantes en este programa provenían de todos los países de Latinoamérica y en general se trataba de graduados de diferentes universidades.

Paralelamente, ILADES desplegó una amplia y variada labor de extensión en Santiago y provincias y en varios países de Latinoamérica que tuvo como centro de atención la bipolaridad desarrollo-subdesarrollo. Algunas de estas actividades asumieron la forma de seminarios internacionales para contribuir a la formación de sacerdotes y dirigentes sindicales de todo el continente. Lo anterior estuvo acompañado de una amplia difusión escrita a través de libros y artículos en revistas.

A partir de 1970 se fundó un Departamento de Investigación y Acción Laboral (DIAL) para atender preferencialmente a la formación de dirigentes sindicales y de obreros urbanos y campesinos.

Avanzando el tiempo en 1985 se fundó un Departamento de Economía, que puso en marcha un programa de Master en Economía en convenio con la Universidad norteamericana de Georgetown, con énfasis en políticas sociales, y en 1988 se firmó un convenio con la Universidad Gregoriana mediante el cual dicha Universidad otorga hasta ahora un título de Licenciatura en Ciencias So-

ciales con mención en Doctrina social de la Iglesia. Este programa reemplazó al de Licenciatura en ciencia del desarrollo.

Actualmente ILADES, además de la actividad ya señalada, ha iniciado un programa de Master en Administración de Empresas en convenio con la Universidad de Loyola. Se están implementando también dos nuevos programas de Magister, uno en Doctrina y Ética Social y otro en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos.

Además de estos programas, ILADES está desplegando una amplia labor de extensión, que se concreta en programas específicos según demanda y que favorece a sacerdotes, seminaristas, universitarios, profesores, agentes de pastoral y dirigentes en general. Continúa también el programa de publicaciones, que comprende dos revistas, una de análisis económico, muy técnica, y otra, «Persona y Sociedad», que abarca temas de interés más general en el ámbito de las ciencias sociales y de la doctrina social de la Iglesia.

REFLEXION FINAL

Probablemente la mayor contribución de ILADES a la región de Latinoamérica haya sido la formación de personas que actualmente son multiplicadores de nuestra labor en los distintos ámbitos de la vida en sociedad. Muchos de nuestros ex alumnos ocupan cargos importantes a nivel de decisores públicos, dirigencia sindical y presencia importante en las áreas académicas y pastoral. De esta manera, el anhelo de los fundadores de formar dirigentes cristianos para contribuir a la transformación de las estructuras en función de la justicia parece haberse cumplido.

conclusiones

III CONGRESO HISPANO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE DE DOCTRINA SOCIAL Y DE TEOLOGIA DE LA CARIDAD

PEDRO JARAMILLO RIVAS
Consejero Cáritas Española

CONCLUSIONES (Propuestas de trabajo)

Cáritas Española y las Cáritas Latinoamericanas y del Caribe nos hemos reunido en El Escorial, del 4 al 6 de mayo de 1995, para celebrar nuestro III Congreso conjunto, dedicado en esta ocasión a la *Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la Caridad* en el contexto de nuestro trabajo como Cáritas. La Comisión Episcopal española de Pastoral Social, 14 obispos presidentes de sus respectivas Comisiones Episcopales de Pastoral Social en América, 30 directores y responsables de Cáritas Nacionales Latinoamericanas, invitados de otros organismos y de Cáritas Europeas, directores y delegados de Cáritas Diocesanas de España, un total de 200 participantes, nos hemos dado cita en este acontecimiento, organizado por el SELAC (Secretariado Latinoamericano de Cáritas), Cáritas Española y la Comisión Episcopal de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal Española, con la colaboración de los Pontificios Consejos Cor Unum y Iustitia et Pax, Departamento de Pastoral Social del CELAM, Instituto Internacional de Teología a Distancia, Fundación Pablo VI,

IMDOSOC (de México), ILADES (Chile), IBRADES (Brasil).

Con la iluminación doctrinal de ponencias magistrales sobre la Doctrina Social de la Iglesia y los retos y desafíos a los que, desde ella, estamos llamados a responder, con el intercambio de experiencias y perspectivas intercontinentales en mesas redondas y paneles, y con el trabajo compartido de todos los participantes, hemos llegado a algunas reflexiones operativas que queremos compartir especialmente con todos aquellos que, como nosotros, están comprometidos en el mismo trabajo de pastoral social, particularmente desde Cáritas:

1) La nueva evangelización nos pide tener en cuenta todas sus dimensiones fundamentales. Junto a la transmisión y celebración de la fe, el testimonio de la caridad y el servicio al mundo son imprescindibles en una pastoral evangelizadora. Acogiendo las indicaciones de *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*, debemos buscar en la Doctrina Social de la Iglesia la inspiración y orientación necesarias para un compromiso evangelizador de la caridad con hondura, penetración y amplitud de perspectivas, de modo que se convierta en elemento transformador de la realidad en que vivimos y nos haga sentirnos «enviados al mundo como "pueblo para la vida"... con el ánimo lleno de religiosa admiración de venerar y respetar a todo hombre» (EV 83). Con la sencillez de las acciones normales de Cáritas, queremos aportar en la línea expresada por *Centesimus annus*: la Doctrina Social de la Iglesia no se distingue tanto por su coherencia y lógica internas cuanto por el *testimonio de las obras*.

2) En los diferentes lugares en los que trabajamos, percibimos muchos signos de vida, expresados en el compromiso sincero y solidario de mucha gente, pero nos vemos también urgidos por desafíos impresionantes, por pecados estructurales y por mecanismos perversos que

nos causan la impresión de estar ante una «misión imposible», y, a veces, nos provocan desesperanza, sensación de impotencia y una tentación, en la que, en ocasiones, caemos, de realizar sólo acciones orientadas a aliviar los efectos de las injusticias, sin trabajar, con la decisión que debiéramos, en los niveles donde esas injusticias se producen.

En nuestro trabajo diario descubrimos los más importantes desafíos en la poca estima de la dignidad de la persona humana, el atropello de sus derechos fundamentales, la desintegración familiar, la marginación de niños, mujeres, ancianos, indígenas, afroamericanos e inmigrantes, una corrupción personal y sociopolítica generalizada, fruto de pérdida de valores éticos, fundamentalmente del valor de la solidaridad, la justicia, la igualdad, la libertad y la paz.

Pensamos que la Doctrina Social de la Iglesia, que nos sensibiliza para detectar estos retos desde la luz de los valores evangélicos, debe ser también la referencia fundamental de todas las acciones con las que nuestras Cáritas intentan responder a estas situaciones de pobreza, marginación y exclusión social.

3) Nuestras Cáritas, sobre todo en los niveles de base, no deben cesar en su obligación de introducir en la reflexión y en la práctica pastoral de sus respectivas comunidades la *causa de los pobres*, y deben ayudar a que esas mismas comunidades hagan el necesario discernimiento sobre las tareas, acciones prácticas y posibles denuncias de males sociales que hayan de hacer desde los principios y criterios orientadores de la Doctrina Social de la Iglesia.

4) En todos los niveles de Cáritas debemos dar un lugar prioritario a la formación de sus agentes en Doctrina Social de la Iglesia. Los mismos agentes deben sentir su compromiso ineludible de una formación en Doctrina Social de la Iglesia acorde con su grado de responsabili-

dad. Para esta formación es preciso elaborar instrumentos sencillos, o acoger y utilizar los que ofrecen otros organismos eclesiales especializados en Doctrina Social de la Iglesia. Percibimos que, sin una formación en la Doctrina Social de la Iglesia en los seminarios y en las instituciones formativas de los sacerdotes, queda muy disminuida tanto la formación de los agentes de pastoral social como la promoción de compromisos sociales en la pastoral parroquial.

5) Los organismos eclesiales dedicados a la investigación y divulgación de la Doctrina Social de la Iglesia deberían poder encontrar en las Cáritas, especialmente en las parroquiales, los cauces más naturales de difusión de dicha doctrina en las bases. Un diálogo y coordinación constructivos entre estos organismos y las Cáritas, sería muy provechoso para que la Doctrina Social de la Iglesia llegue eficaz y popularmente a nivel de base, sin necesidad de crear nuevos cauces.

6) La experiencia de la inmersión diaria de Cáritas en el mundo de los pobres, marginados y excluidos, es un aporte imprescindible que ella debe hacer, para que la reflexión sobre la Doctrina Social de la Iglesia en las comunidades cristianas no se convierta en simple teoría social. Esto requiere, sin embargo, revisar y dejar que Cáritas sea revisada no sólo desde la eficacia cuantitativa de lo que hace, sino también, y principalmente, desde la calidad transformadora y educativa de sus acciones. El aporte a un desarrollo justo y solidario, el estímulo de la participación e implicación de los destinatarios de sus acciones, la profundización en nuevas pautas culturales alternativas al consumismo, la explotación y el dominio, un estilo nuevo de vida basado en la renuncia solidaria y en la cultura de la gratuidad..., son algunos aspectos de acciones «significativas» y esperanzadoras por parte de nuestras Cáritas. Iluminadas y revisadas desde la Doctrina Social de la Iglesia, en ningún caso nuestras Cáritas

pueden quedarse en ser agencias de beneficencia o de servicios sociales; deben continuar trabajando en la promoción de un nuevo orden económico internacional, desde la promoción de una ética del bien común. Su lugar, dentro de la pastoral social de nuestras Iglesias, deberá tener en cuenta esta identidad.

7) Acoger los ejes fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia como fuerza inspiradora supone para nuestras Cáritas moverse mental y operativamente en el nivel de las causas personales y estructurales generadoras de la pobreza. Los estilos de trabajo diario, incluso en las necesarias tareas asistenciales, no pueden significar olvido o negación de estos grandes principios inspiradores. Incluso en sus acciones más sencillas y pequeñas, en los niveles más populares y cercanos, esas acciones deben ser fruto de planteamientos globales, programados, realizados y evaluados como tarea común y concertada desde las exigencias de cambios audaces y profundos en la sociedad en que vivimos.

El Escorial, 6 de mayo de 1995.

sesión de clausura

AL III CONGRESO HISPANO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE DE DOCTRINA SOCIAL Y DE TEOLOGIA DE LA CARIDAD

MONS. IVAN MARIN
Subsecretario Pontificio
Consejo «Cor Unum»

Queridos amigos:

Se me ha pedido dirigir unas palabras en esta sesión de clausura del III Congreso Hispano Latinoamericano de Doctrina Social y de Teología de la Caridad y lo hago ahora con inmensa alegría y profundo afecto.

En primer lugar quiero transmitir el saludo del cardenal Roger Etchegaray, Presidente de los dos Dicasterios «Justicia y Paz» y «COR UNUM». El debería estar aquí con ustedes, él lo deseaba intensamente, él tendría muchas cosas que decir, profundas reflexiones para compartir, él ha visitado los pueblos más probados por el hambre, la guerra, la pobreza (la ex Yugoslavia, Ruanda y Burundi, Haití, hace mes y medio, etc.). El cardenal, muy a pesar suyo, ha tenido que privarse del placer de estar aquí; pero, ciertamente, ya la semana próxima los visitará durante la Asamblea Plenaria de Caritas Internationalis.

Durante estos días que hemos vivido juntos aquí, compartiendo, reflexionando, orando, me he sentido tan bien, tan en casa propia, que me dije a mí mismo, ¿qué puedo agregar yo? Bastaría decir como el diácono, «ite, missa est», o «podéis ir en paz».

Sí, este Congreso, no sólo nos ha congregado, sino que también nos ha hecho vivir y crecer en la comunión, por eso me permito hacer uso de la tradición de hacer una monición de despedida.

Permítanme que les narre una parábola: «Una vieja leyenda, que ya próximamente cumplirá 2000 años, dice que el día de la Ascensión a los cielos de N. S. Jesucristo, cuando ya iba muy alto, ya estaba para superar el límite de la influencia de la Tierra, cuando de repente se le cruzó por su trayectoria un ángel y lo detuvo, y comenzó el siguiente diálogo: “Señor” —dice el Ángel—, ¿ya se marcha de la Tierra, ya terminó su misión?” “Sí —respondió el Señor— ya terminé mi misión”. Y ambos, mirando la Tierra allá abajo, a gran distancia, sumergida entre nubes, casi oscura y fría, en algún lugar se veía aún una pequeña luz; el ángel pregunta: “¿Qué es lo que se ve?” “Es la Tierra —dice el Señor—, y esa lucecita indica el lugar donde está situado Jerusalén; esa luz proviene de una pequeña hoguera que dejé encendida, allí se protegen del frío mi Madre María y los Apóstoles”. “¿Y cuál es el plan?” —insiste el ángel—. Jesucristo le responde: “Mi plan es el siguiente: ahora voy al Padre y de allí juntos enviaremos el Espíritu para que avive esa hoguera y se multiplique por todas las naciones de la Tierra para que dé luz y calor en todas partes”. Y el ángel se le quedó mirando y siguió con sus preguntas: “Señor —insiste el Ángel—, ¿y si ese plan no funcionase?” El Señor guardó silencio por un momento y al final le respondió: “No tengo otro plan”».

Pues bien, desde COR UNUM, el Dicasterio del Papa creado para animar la CARIDAD, con grande alegría debo manifestar mi gozo, después de haber vivido, reflexionado y haber orado juntos durante los días de este Congreso.

No es un pequeño fuego, es una gran hoguera la que está encendida. Es España, es la península Ibérica, es todo Hispanoamérica, son varios centenares de millones

de mujeres y de hombres los que reciben luz y calor, los que alimentan ese fuego del amor.

¡Qué agradable es estar con los amigos en una tarde de invierno junto al fuego, sintiendo y viviendo las mismas alegrías y esperanzas!, qué tentación de exclamar «¡Qué bueno sería quedarnos aquí! Hagamos tres tiendas». Pero lo más importante que se ha podido constatar en estos días es que lejos de quedarse disfrutando pasivamente del suave calor de la amistad, en todos se ha sentido vivo y fuerte el clamor Paulino «Caritas Christi urget nos», «la Caridad de Cristo nos apremia».

Sí, nos apremia, y nos apremia con urgencia, porque hay multitudes de hombres y mujeres con frío, con hambre, sin hogar, sin justicia... Hay muchos que no se han podido acercar a ese fuego divino que todo lo cambia, que purifica y libera.

Esta feliz iniciativa de encontrarse aquí en España cada cuatro años, ya se ha vuelto «sagrada tradición». Que este abrazo fraternal de España con todas las Cáritas de Latinoamérica se prolongue, sea permanente. Que este fuego de amor, de fraternidad, se propague siempre más.

En esta cuatrienal peregrinación a Roma, a la tumba de Pedro, al encuentro con las Cáritas de todo el mundo, España y Latinoamérica tienen un mensaje y una misión que cumplir; el testimonio que ustedes dan, el entusiasmo y la esperanza que llevan, harán que ese fuego de la caridad sea más intenso y luminoso.

Permítanme que les haga algunas confidencias de COR UNUM. Este Dicasterio, quizá el más pequeño de todos en la Santa Sede, comparte totalmente con ustedes las penas y alegrías, siente con ustedes el dolor de los pobres y las llagas de la Humanidad. COR UNUM está muy cerca de Juan Pablo II, o mejor dicho, el Papa lo tiene en su corazón. Frecuentemente, varias veces al año nos llama, escucha, pregunta, pide explicaciones, conoce y se hace intérprete de los sufrimientos de la Humanidad

como se puede ver y leer en sus frecuentes discursos, alocuciones y llamamientos.

Este Dicasterio es para ustedes, es de ustedes. En sus visitas «ad limina», o en sus peregrinaciones a «San Marcos» que a veces se complementan con la peregrinación a «Santa Lira» incluyen a COR UNUM, es su casa, allí hablamos el mismo idioma, el que se aprende desde la caridad. También allí, en COR UNUM, aceptamos y hacemos propias todas las utopías que alimentan la esperanza. En la Asamblea Plenaria de COR UNUM 1995, pensamos lanzar un reto orientado a todos los organismos de pastoral social y de Cáritas, a todos los que trabajen por la promoción integral, comenzando por la base, por la parroquia, para que favorezcan en sus países la viabilización de los compromisos sociales pactados en el *Sumit* social de Copenhague.

Bueno, para no alargarme más, deseándoles a todos y cada uno que sean atizadores permanentes de «ese fuego», puedo decir «Ite, missa est». Gracias.

bibliografía

BIBLIOGRAFIA SOBRE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ

- AA.VV.: *Acerca de «Centesimus Annus», novena carta encíclica de S.S. Juan Pablo II*, Col. Austral, 245. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1991, 288 págs.
- *Comentarios a la «Pacem in Terris»*, Col. BAC, 230. La Editorial Católica, Madrid, 1963, 710 págs.
- *La Doctrina Social de la Iglesia, hoy*, Ed. H.H.T.-Fundación Abundio García Román, Madrid, 1994, 236 págs. [Publicado antes en MAS, Hermandades del Trabajo, Juan de Austria, 6. 28010 MADRID. Artículos sistematizando la Doctrina Social de la Iglesia. Desde septiembre del 90 hasta enero del 92. Los autores son: Echarren, Guix, Oriol, Glez.-Carvajal...]
- *La Doctrina Social cristiana*, Encuentro, Madrid, 1990.
- *Doctrina social de la Iglesia y lucha por la justicia*, HOAC, Madrid, 1991, 220 págs.
- *La moral social hoy*, Col. Estudios de Etica Teológica, 10, Ed. PS, Madrid, 1993, 216 págs.
- *Tened en cuenta lo noble, lo justo, lo verdadero. Comentarios y texto de la encíclica «Centesimus Annus»*, Col. Documentos de la Iglesia, 5, EDICEP, Valencia, 1991, 236 págs.
- ANDRES-GALLEGO, J.: *Pensamiento social y acción social en la Iglesia en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, 428 págs.
- ASOCIACION PARA EL ESTUDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA: *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Unión Editorial, Madrid, 1991, 700 págs.

- *Estudios sobre la encíclica «Centesimus Annus»*, Madrid, 1992, 732 págs.
- ANTONCICH, Ricardo, y MUNARRIZ, José Miguel: *La doctrina social de la Iglesia*, Col. Cristianismo y sociedad, 3. Ed. Paulinas. Madrid [1989], 2.ª ed., 292 págs (1.ª ed. en Perú, 1987).
- ASAMBLEA PLENARIA DEL EPISCOPADO ESPAÑOL: *La Iglesia y la Comunidad Política*, PPC. Madrid, 1973, 46 págs.
- BIFFI, Franco: *Compendio de la Doctrina Social Católica. El compromiso con la justicia como vocación del laico cristiano. Desde León XIII a Juan Pablo II (1891-1991)*, EDICEP, Valencia, 1992, 166 págs.
- BONNIN, E.: *Naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia. Análisis del aspecto teórico, histórico y práctico*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1990, 66 págs.
- CALVEZ, Jean Yves: «La enseñanza social de la Iglesia», *La economía. El hombre. La Sociedad*, Col. Biblioteca Herder, Sec. de Ciencias Sociales, 194, Ed. Herder, Barcelona, 1991, 352 págs.
- CAMACHO [LARAÑA], Ildefonso: «Creyentes en la vida pública», *Iniciación a la doctrina social de la Iglesia*, Col. Teología Siglo XXI, 14, Ed. San Pablo, Madrid, 1995, 199 págs.
- «Doctrina social de la Iglesia», *Una aproximación histórica*, Col. Biblioteca de Teología, 14, Ed. Paulinas, Madrid, 1991, 619 págs.
- *Ética, economía y política. Cátedra de Teología Contemporánea*, C. M. Chaminade, Ed. SM, Madrid, 1994, 86 págs.
- RINCON, Raimundo; HIGUERA, Gonzalo: «Praxis cristiana (III)», *Opción por la justicia y la libertad*, Ed. Paulinas, Madrid, 1986, 2.ª ed., 614 págs.
- CARRIER, Hervé: «El nuevo enfoque de la Doctrina Social de la Iglesia», *Guía de estudio*, Pontificio Consejo «Justicia y Paz», Ciudad del Vaticano (s.f.) [1990],

- 207 págs. También en IMDOSOC (Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana), México, 1991, 207 págs.
- «Evangelio y culturas», *De León XIII a Juan Pablo II*, Col. Patrimonio Cultural de la Iglesia, 2, EDICE, Madrid, 1988, 194 págs (Tb.: en otras lenguas en Ciudad del Vaticano).
- COMISION EPISCOPAL DE DOCTRINA Y ORIENTACION SOCIAL: *Breviario de Pastoral Social*, Rialp. Madrid, 1959, 227 págs.
- COMISION EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL: *Doctrina social de la Iglesia y Pastoral Diocesana*, EDICE, Madrid, 1992, 80 págs.
- COMISION PERMANENTE DEL EPISCOPADO ESPAÑOL: *Constructores de la paz*, EDICE, Madrid, 119 págs.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Anunciar a Jesucristo en nuestro mundo con obras y palabras*, EDICE, Madrid, 1987, 172 págs.
- *Los católicos en la vida pública*, EDICE, Madrid, 1986, 124 págs.
- CONFERENCIA EPISCOPAL NORTEAMERICANA: *El desafío de la paz. La promesa de Dios y nuestra respuesta*, PPC, Madrid, 1983, 152 págs.
- *Justicia económica para todos*, PPC, Madrid, 1987, 218 págs.
- III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO: *Puebla, comunión y participación*, Col. BAC, 431, La Editorial Católica, Madrid, 1982, 668 págs.
- IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO: *Santo Domingo. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Ed. Paulinas, Madrid, 1992, 96 págs.
- CORINTIOS XIII: *El compromiso social de los católicos. II Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia*, núms. 54/55 (abril-septiembre, 1990), 550 págs.
- «Constructores de la paz», *Comentario desde Cáritas*, 39/40 (julio-diciembre 1986).

- *Doctrina Social de la Iglesia y Acción caritativa y social*, 46 (abril-junio 1988).
 - *Doctrina Social de la Iglesia y Caridad*, 61 (enero-marzo 1992), 247 págs.
 - *España en la C.E.E. a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, 66/67 (1993).
 - «Ideologías, Relaciones Internacionales y Doctrina Social de la Iglesia», *III Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia*, 58 (abril-junio 1991), 314 págs.
 - «Sollicitudo rei socialis», *I Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia organizado por la Comisión E. de Pastoral Social y la Facultad de Sociología León XIII*, de la Pontificia Universidad de Salamanca, núms. 49/51 (enero-septiembre 1989), 560 págs.
 - *Sollicitudo rei socialis. Nueva traducción y comentarios*, 57 (enero-marzo 1991), 341 págs.
- CUADRON DE MINGO, A. A., y CASTILLEJO, M.: *Pensamiento social cristiano*, III, *Mundialización de la cuestión social: la cuestión social y económica*, ICAI, Madrid, 1992, 614 págs.
- FALISE, Michel: «Economía, ética y fe cristiana», *Una práctica cristiana de la economía*, Serie I, Estudios, 45, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1991, 199 págs.
- FILIBECK, G.: *Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Eglise: de Jean XXIII à Jean Paul II*, Librería Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1992, 526 págs.
- FLECHA, José Román *et alii*: «Para ser libres nos libertó Cristo», *Comentarios y texto del documento de los obispos «La verdad os hará libres»*, EDICEP, Valencia, 1991, 278 págs., 2.^a ed.
- FUENTE, F.: *Doctrina social de la Iglesia*, Instituto Internacional de Teología a Distancia, Madrid, 1990, 64 págs.
- GALINDO GARCIA, Angel (ed.): «Pobreza y solidaridad», *Desafíos éticos al progreso (XXI Jornadas de Teología*, 22-

28 de septiembre de 1988), Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1989, 237 págs.

GARCIA ESCUDERO, José María: *Los cristianos, la Iglesia y la política. I: Entre Dios y el César*, Col. Anales, 5. II: *España y América. Desde la Monarquía Católica a la teología de la liberación*, Col. Anales, 6. Serie Monografías. Derecho, Fundación Universitaria San Pablo-CEU, Madrid, 1992, 418 y 351 págs.

GARCIA MORENCOS, Esteban: *La doctrina social de la Iglesia en el Nuevo Catecismo*, Col. Ensayo AEDOS, Unión Editorial, Madrid, 1993, 182 págs.

GATTI, Guido: *Solidarietà o mercato?*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1995, 141 págs.

GONZALEZ-CARVAJAL, Luis: *Ideas y creencias del hombre actual*, Col. Presencia Social, 2, Ed. Sal Terrae, Santander, 1993, 3.ª ed., 190 págs.

GONZALEZ FAUS, José Ignacio: «Vicarios de Cristo», *Los pobres en la teología*, Ed. Trotta, Madrid, 1991, 366 págs.

GUERRERO [MARTINEZ], Fernando: «Doctrina Social de la Iglesia», *Curso de Introducción*, Col. Tau, Sección General, 40, editor Francisco López Hernández, San Juan de la Cruz, 7, Avila, 1992, 260 págs.

— «Doctrina Social de la Iglesia», *Guía didáctica*, Programa «Esperanza 2000», Isaac Peral, 58, Madrid, 47 págs.

— *El Magisterio Pontificio Contemporáneo*, Colección de Encíclicas y Documentos desde León XIII a Juan Pablo II, Madrid, 1991, dos tomos.

— *Proceso a la Doctrina Social de la Iglesia*, editor Fco. López Hernández, S. Juan de la Cruz, 7, Col. Tau. Sección General, 13, Avila, 1986, 138 págs.

GUTIERREZ GARCIA, José Luis: «Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia», *Parte General*, ed. Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Toledo, 1993, 139 págs.

- *El Magisterio Social de Pablo VI*, Col. Pensamiento Católico, 6, ed. Centro de Estudios de Teología Espiritual, Madrid, 1984, 405 págs.
- GOMEZ PEREZ, Rafael: *Cuestiones básicas de Doctrina Social de la Iglesia*. Col. Ensayo AEDOS, Unión Editorial, Madrid, 1993, 182 págs.
- IBAÑEZ LANGLOIS, J. M.: *Doctrina social de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona, 1990, 311 págs.
- INSTITUTO MEXICANO DE DOCTRINA SOCIAL CATOLICA: *Manual de doctrina social cristiana*, IMDOSOC, México, 1989, 332 págs.
- *La justicia social. Veinte siglos*, II, 7 (1991), 168 págs.
- LOBO, José Antonio (coord.): *Evangelio y Doctrina Social de la Iglesia*, Col. Cuadernos Verapaz, 10, ed. San Esteban, Salamanca, 1993, pág. 140.
- LOIS, Julio: *La economía en el horizonte del Reino de Dios*, ed. Cátedra de Teología Contemporánea, C. M. Chamínade, Ed. S.M., Madrid, 1994, 106 págs.
- «Identidad cristiana y compromiso socio-político», *Hacia una reivindicación de la dimensión pública de la fe en una sociedad pluralista y laica*, Ed. HOAC, Madrid, 1990, 140 págs. 2.^a ed.
- LOPEZ, Teodoro: «Naturaleza de la DSI. Estatuto teológico», en Fernández, Fernando (coord.): *Estudios sobre la encíclica SRS*, Unión Editorial, Madrid, 1991, págs. 41-62.
- MARDONES, José M.^a: «Fe y política», *El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Col. Presencia Social, 5, ed. Sal Terrae, Santander, 1993, 223 págs.
- «Postmodernidad y cristianismo», *El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988.
- MARTIN MARTINEZ, I.: *La Iglesia y la comunidad política. Documentos colectivos de los Episcopados católicos de todo el mundo (1965-1975)*, Col. BAC, 377, La Editorial Católica, Madrid, 1975, 758 págs.
- MATAGRIN, G.: *Política, Iglesia y fe para una práctica cristiana de la política*, Marova, Madrid, 1974, 208 págs.

- MAUGENESTE, D.: *Le discours social de l'Eglise catholique de Léon XIII à Jean Paul II*, Centurion, París, 1990.
- MELE CARNE, D.: *Empresa y economía al servicio del hombre: mensajes de Juan Pablo II a los empresarios y directivos económicos*, Eunsa, Pamplona, 1992, 508 págs.
- MOLTMANN, Jürgen: *La dignidad humana*, Col. Pedal, 146. Ed. Sígueme, Salamanca, 1983, 80 págs.
- *Teología política-Etica política*, Col. Verdad e imagen, 99, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987, 147 págs.
- «La justicia crea futuro», *Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*, Col. Presencia Teológica, 66, Ed. Sal Terrae, Santander, 1988, 140 págs.
- NASARRE, Eugenio; PAPINI, Roberto (eds): «Ética y economía», *La contribución de la Iglesia Católica en América Latina*, Col. Anales, 8, Fundación San Pablo-CEU, Madrid, 1992, 206 págs.
- OBISPOS DE LA DIOCESIS DE ARAGON: *A los pobres los tendréis siempre entre vosotros (Mt 26,11). Reflexión de los obispos de las diócesis aragonesas sobre la pobreza en nuestros pueblos y ciudades*, Arzobispado de Zaragoza, 1992, 44 págs.
- OBISPOS DE CASTILLA Y LEON: *La Iglesia en Castilla, samaritana y solidaria con los pobres*, Villagarcía de Campos, 15-5-91, 44 págs.
- OBISPOS DE LAS ISLAS BALEARES: «Ecología y turismo», *Eclesia*, 2486 (28-7-1990), 30-38.
- OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA: *Documentos colectivos (1970-1981)*, Col. BAC-documentos 9, La Editorial Católica, Madrid, 1989, 324 págs.
- OBISPOS VASCOS: *Ser cristianos en la actual situación de crisis*, Cuaresma, 1982.
- *Conflictos humanos y reconciliación cristiana*, Cuaresma, 1984.
- PINTACUDA, Ennio: *Breve curso de política*. Col. «Presencia Social», 9. Ed. Sal Terrae. Santander, 1994, 247 págs.

- PONTIFICIO CONSEJO IUSTITIA ET PAX: *La Iglesia y los derechos del hombre*. Ciudad del Vaticano, 1975, 76 págs.
- «Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional», *L'Observatore Romano*, 1-1-87. 15-18 págs.
- POZO ABEJON, Gerardo del: *Manual de Moral social cristiana*, Col. «Cuadernos de Teología», 23, Ed. Aldecoa, Burgos, 1991, 342 págs., 2.^a ed.
- RENAU, Jesús, SJ: *Desafiados por la realidad*. «Enseñanza social de la Iglesia», Col. «Pastoral», 51, Ed. Sal Terrae, Santander, 1994, 295 págs.
- RODRIGUEZ, J.: *Doctrina social de la Iglesia y Ciencias Sociales. ¿De la contradicción al diálogo?*, Universidad Nacional de Colombia, Santa Fe de Bogotá, 1992, 198 págs.
- ROVIRA BELLOSO, Josep M.^a: *Fe y cultura en nuestro tiempo*. Col. «Presencia Teológica», 46, Ed. Sal Terrae, Santander, 1988, 196 págs.
- SANZ DE DIEGO VERDES-MONTENEGRO, Rafael: «Ni ideología ni Tercera vía: Doctrina para la Acción», 43, *Revista de Fomento Social*, 172 (1988), 354.
- «Teología de la Liberación-DSI», *Razón y Fe*, 154-155 (1986), 116-125.
- *El sindicato*, Ed. «Cátedra de Teología Contemporánea», C. M. Chaminade, Ed. SM., Madrid, 1994, 69 págs.
- *Enseñanza social de la Iglesia*, ICAI, Madrid, 1991, 358 págs.
- SCANNONE, Juan Carlos: *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Coed. Cristiandad-Guadalupe, Madrid-Buenos Aires, 1987, 285 págs.
- SEMANA SOCIAL (XXXVI), Córdoba: *Dimensión social de la Empresa a la luz de la Doctrina de la Iglesia*. Ed. Cajasur-Publicaciones, Córdoba, 1994, 378 págs.
- SIERRA BRAVO, Restituto: *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*. Selección de textos, Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1989, 564 págs.

- SOUTO COELHO, Juan: *Iniciación a la Doctrina Social de la Iglesia*, Col. Aprender, 1, Ed. San Pablo, Madrid, 1995. 183 págs.
- Toso, Mario: «La aportación de *Centesimus Annus* a la Catequesis», *Actualidad Catequética*, Secretariado Nacional de Catequesis, 164 (oct.-dic. 1994), 89-110.
- «Catechesi et dottrina sociale della Chiesa», *Orientamenti Pedagogici*, 5 (sept.-oct. 1990), 959-991.
- *Famiglia, lavoro e società nell'insegnamento sociale della Chiesa*, LAS, Roma, 1994, 157 págs.
- *Welfare Society: L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Col. Biblioteca di Scienza Religiosa, 116, Ed. Librería Ateneo Salesiano, Roma, 1995. 533 págs.
- VIDAL, Marciano: *La ética civil y la moral cristiana*, Ed. San Pablo, Madrid, 1995, 212 págs.

anexo

**III CONGRESO HISPANO
LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE
DE DOCTRINA SOCIAL
Y DE TEOLOGIA DE LA CARIDAD**

El Escorial, 4-6 de mayo de 1995

P R O G R A M A

Jueves, 4 de mayo

17,00 h. Recepción.

18,30 h. Apertura.

19,00 h. Conferencia de apertura:

La doctrina social de la Iglesia como respuesta evangelizadora a los desafíos de nuestro mundo actual, Excmo. y Rvmo. señor don Elías Yanes Alvarez, Arzobispo de Zaragoza, presidente de la Conferencia Episcopal Española.

20,00 h. Eucaristía.

21,00 h. Cena.

Viernes, 5 de mayo

9,30 h. *1.ª Ponencia:*

Desarrollo y solidaridad.

Ponente: don Ignacio Calleja, experto en Doctrina Social de la Iglesia (España).

11,00 h. Descanso.

11,30 h. *2.ª Ponencia:*

Perspectivas y desafíos desde América Latina.

Ponente: don Luis Ratinoff. Experto en economía internacional (Chile).

13,00 h. Eucaristía.

14,00 h. Comida.

17,30 h. *Mesa redonda:*

Identificar los retos que se presentan desde la acción de Cáritas.

Ponentes:

- Cáritas Española, Fernando Carrasco del Río y Patxi Izulain.
- Cáritas Latinoamericana y del Caribe: Cáritas Panamá, Héctor Endara Hill. Cáritas Cuba, Rolando Suárez Cobián.

19,00 h. Descanso.

19,30 h. Grupos de trabajo.

21,00 h. Cena.

Sábado, 6 de mayo

9,30 h. *3.ª Ponencia:*

Dimensión social de la acción catequética y formativa.

Ponente: Mons. Giampaolo Crepaldi. Subsecretario del Pontificio Consejo Iustitia et Pax.

1,00 h. Descanso.

11,30 h. *4.ª Ponencia:*

Formación y transformación: papel de las comunidades cristianas.

Ponente: P. Gregorio Iriarte. Experto en Doctrina Social de la Iglesia (Bolivia).

12,30 h. Descanso.

13,00 h. Eucaristía.

- 14,00 h. Comida.
- 16,30 h. Panel de experiencias en formación sobre Doctrina social.
Intervienen: Institutos de Formación en Doctrina Social de la Iglesia de España y Latinoamérica.
- DEPAS (CELAM), Leónidas Ortiz Lozada.
 - Fundación PABLO VI (España).
 - Instituto Internacional de Teología a Distancia (España), Gregorio Martínez Sacristán.
 - IMDOSOC (México), Manuel Gómez Granados.
 - ILADES (Chile), Exequiel Rivas.
- 18,30 h. Descanso.
- 19,00 h. Propuestas de trabajo. Relator: don Pedro Jaramillo. Experto en Cáritas Internationalis y Consejero de Cáritas Española.
- 20,00 h. Clausura. Iván Marín.
- 21,00 h. Cena.

Instituciones colaboradoras en el desarrollo del Congreso

- Cáritas Española.
- Comisión Episcopal de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal Española.
- SELAC (Secretariado Latinoamericano y del Caribe de Cáritas).
- Pontificio Consejo «Cor Unum».
- Pontificio Consejo «Justitia y Pax».
- Departamento de pastoral social del CELAM.
- Instituto Internacional de Teología a Distancia.
- Fundación Pablo VI.
- IMDOSOC de México.
- ILADES de Chile.
- IBRADES de Brasil.



ISBN 84-8440-125-1



9 788484 401254