

 **Cáritas**
Española
Editores



2002

RETOS Y CAMINOS DE ACTUACIÓN ANTE LA PROBLEMÁTICA
SOCIAL DE LA ESPAÑA ACTUAL

CORINTIOS
XIII

101

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

RETOS Y CAMINOS
DE ACTUACIÓN ANTE
LA PROBLEMÁTICA SOCIAL
DE LA ESPAÑA ACTUAL

XI CURSO DE FORMACIÓN
DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

N.º 101 • Enero - Marzo • 2002

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 101. Enero-Marzo 2002

CÁRITAS ESPAÑOLA. EDITORES.

San Bernardo, 99 bis

28015 Madrid.

Teléfono 914 441 000

Fax 915 934 882

E-mail: publicaciones@caritas-espa.org

http: www.caritas-espa.org

Teléf.: Suscripción: 91 444 10 37

Dirección: 91 444 10 02

Redacción: 91 444 10 19

Fax: 91 593 48 82

EDITOR:

CÁRITAS ESPAÑOLA

Felipe Duque

(Director)

Salvador Pellicer

(Consejero delegado)

Juan Antonio García-Almonacid

(Coordinador)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

E. Romero Pose

P. Jaramillo

J. Manuel Díaz

F. Fuentes

A. García-Gasco

J. Costa

A. M. Oriol

J. M. Osés

V. Renes

R. Rincón

Juan Carlos Escobedo

Sebastián Alós

Imprime:

Gráficas Arias Montano, S.A.

MÓSTOLES (Madrid)

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

I.S.B.N.: 84-8440-269-X

Depósito legal: M. 7.206-1977

SUSCRIPCIÓN:

España: 27,41 euros.

Precio unitario: 10,46 euros.

Europa: 40,39 euros.

América: 62 dólares.

Precio de este ejemplar:

10,49 euros (IVA incluido).

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

PEDRO JARAMILLO RIVAS, Vicario General de Ciudad Real.

FERNANDO VIDAL FERNÁNDEZ, Universidad Pontificia de Comillas.

ÁNGEL GALINDO GARCÍA, Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca.

MERCEDES BARBEITO DÍEZ, Responsable del Área de Educación para el Desarrollo en Manos Unidas.

MONS. JOSÉ SÁNCHEZ GONZÁLEZ, Obispo de Sigüenza-Guadalajara, Presidente de la Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social.

ADELA CORTINA, Catedrática de Ética de la Universidad de Valencia.

MARÍA LOURDES AZORÍN ORTEGA, Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC).

LUIS MIGUEL MALMIERCA MORO, Mili-tante de la JEC.

LUIS ARANGUREN GONZALO, Técnico de Cáritas Española.

SERVICIO DE ESTUDIOS Y PROGRAMA DE PERSONAS SIN TECHO.

CONCLUSIONES DEL SEMINARIO 2.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

RETOS Y CAMINOS
DE ACTUACIÓN ANTE
LA PROBLEMÁTICA SOCIAL
DE LA ESPAÑA ACTUAL

**XI CURSO DE FORMACIÓN
DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**



Todos los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII 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>
PRESENTACIÓN	5
PROGRAMA	9
I. CONFERENCIAS	
<i>Un «Evangelio para el mundo». Sobre las huellas del nuevo talante de Gaudium et Spes.</i> Pedro Jaramillo Rivas ...	15
<i>El síndrome de Jericó. Reflexión pastoral sobre el compromiso político partidario de los cristianos.</i> Fernando Vidal Fernández	55
<i>Novo Millennio Ineunte, su aportación a la DSI para un nuevo siglo.</i> Angel Galindo García	95
<i>La Iglesia, promotora de la fraternidad y la solidaridad en una sociedad desigual.</i> Mercedes Barbeito Díez	137
<i>El reto de la verdad en la sociedad de la información.</i> Mons. José Sánchez González	165
<i>Ética para una sociedad plural.</i> Adela Cortina	199

II. SEMINARIOS

<i>Papel del laicado en la evangelización de lo social.</i> <i>Documento 1. María Lourdes Azorín Ortega</i>	221
<i>Papel del laicado en la evangelización de lo social.</i> <i>Documento 2. Luis Miguel Malmierca Moro</i>	231
<i>Código ético de organizaciones de voluntariado. Luis</i> <i>Aranguren Gonzalo</i>	249
<i>Inclusión social: un derecho constitucional. Servicio de</i> <i>Estudios y Programa de Personas sin Techo</i>	261
<i>Conclusiones del Seminario 2</i>	299

PRESENTACIÓN

Los Cursos de Doctrina Social que promueve la Comisión de Pastoral Social en unión con la Fundación Pablo VI, el Instituto Social León XIII y la Facultad de Sociología, han logrado su undécima edición y ha contado con la presencia de 20 alumnos del Máster en Doctrina Social de la Iglesia y un número muy representativo de voluntariado de Manos Unidas, lo cual nos da pie para albergar positivas esperanzas de que la Doctrina Social de la Iglesia pueda ocupar un lugar irremplazable en la formación del laicado y, más en particular, en la formación de aquellos que gestionan y dirigen las ONGs de identidad católica.

Si atendemos al ámbito temático, aun cuando en estos últimos Cursos se ha dado una atención preferente a la cuestión social internacional, sin embargo ya parecía el momento oportuno de volver a enfrentarse a nuestros problemas y desafíos nacionales. Por ello, el tema de este año está dedicado al análisis de los retos y caminos de actuación ante la problemática social de la España actual, vistos desde la perspectiva de la doctrina social tanto pontificia como de nuestro Episcopado español.

Han sido tres los centros de interés y los problemas seleccionados por los organizadores para hacer una reflexión transversal desde la Doctrina Social: un primer campo de atención se centró en la relación de la Iglesia con la Comunidad Política, cuyo ponente fue Fernando Vidal. Un segundo ámbito fue el de la justicia, valorado por Mercedes Barbeito, de la ONG católica Manos Unidas. Por último, como tercera gran cuestión se incidió en el reto de la verdad en el contexto de la sociedad de la información. Fue su ponente el Presidente de la Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social, Mons. José Sánchez.

Para afrontar estas cuestiones, de gran importancia y actualidad, se aportaron tres ponencias de las consideradas doctrinales y de fundamentación ética y teológica: Pedro Jaramillo, con su reflexión «Un evangelio para el mundo»; Ángel Galindo aportó algunas claves teológicas y éticas desde «Novo Millennio Ineunte» y en la clausura del curso Adela Cortina expuso algunas reflexiones éticas de gran actualidad para una sociedad plural.

La reflexión más teórica fue contrastada con la participación de los participantes en dos seminarios : uno de ellos, dirigido por Rafael Serrano (Delegado de Apostolado Seglar de Madrid), estuvo dedicado a explicitar el «papel del laicado en la evangelización de lo social», y el otro, dirigido por Silverio Agea (Secretario General de Cáritas Española), trató de situar el protagonismo en las Asociaciones, instituciones y ONGs católicas como promotoras de un nuevo compromiso ético cristiano.

El Curso tuvo también una efemérides importante: la celebración del 50 aniversario del Instituto Social León XIII, cuya

inspiración básica, por parte de su fundador Ángel Herrera Oria, hoy día en proceso de canonización, ha sido provocar un cambio de la conciencia social de los españoles con el fin de que la sociedad sea más justa, más pacífica, más culta y más conforme a los planes de Dios.

Aun cuando el objetivo del Curso estuvo centrado en nuestros problemas domésticos, sin embargo fue palpable el clima de preocupación y solidaridad hacia las víctimas de los recientes acontecimientos terroristas en EE.UU. Al fin y al cabo los problemas domésticos no nos pueden aislar de la preocupación por la cuestión internacional.

Finalmente, es necesario dar constancia de que para el adecuado desarrollo y calidad del Curso de Formación se ha contado con la colaboración del catedrático de Doctrina Social Juan Manuel Díaz, coordinador de los Seminarios de trabajo. La gratitud se extiende asimismo a la Fundación Pablo VI, la cual ya tradicionalmente alienta y apoya con su infraestructura y medios económicos la existencia y realización de estos Cursos, y a los alumnos que han participado en este XI Curso de Doctrina Social.

FERNANDO FUENTES ALCÁNTARA
Director del Secretariado de la Comisión Episcopal
de Pastoral Social y Director del XI Curso de DSI

COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL
FUNDACIÓN PABLO VI
INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII
FACULTAD DE SOCIOLOGÍA LEÓN XIII
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA
DE SALAMANCA EN MADRID

**XI CURSO DE FORMACIÓN
DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

**«RETOS Y CAMINOS DE ACTUACIÓN
ANTE LA PROBLEMÁTICA SOCIAL
DE LA ESPAÑA ACTUAL»**

Madrid, 17-20 de septiembre de 2001

PROGRAMA

Lunes 17 de septiembre

17-18 horas: Recepción y entrega de materiales.

18,00 horas: Sesión de apertura y *Conferencia inaugural*.

«Evangelizar hoy.»

MONS. FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR.

Arzobispo de Pamplona y Obispo de Tudela.

19,15 horas: Presentación de los Seminarios.

Seminario 1

Papel del laicado en la evangelización de lo social.

Director: RAFAEL SERRANO.

Delegado de Apostolado Seglar de Madrid.

Seminario 2

Asociaciones, instituciones y ONGs católicas en la promoción de un nuevo compromiso ético cristiano.

Director: SILVERIO AGEA.

Secretario General de Cáritas Española.

20,00 horas: Eucaristía.

Martes 18 de septiembre

10,00 horas: **2.ª Conferencia**

«La Iglesia en su relación con la comunidad política.»

FERNANDO VIDAL.

Profesor de la Universidad Pontificia de Comillas.

12,00 horas: **3.^a Conferencia**

«*Novo Millenio Ineunte*: su aportación a la doctrina social de la Iglesia para un siglo nuevo.»

ÁNGEL GALINDO.

Decano de la Facultad de Teología. Universidad Pontificia de Salamanca.

16,30 horas: Seminarios.

19,00 horas: Mesa redonda:

«Retos a la Iglesia desde la sociedad civil.»

Intervienen:

JUSTINO SINOVA.

Periodista.

JUAN MARÍA LABOA.

Historiador de la Iglesia.

JUAN GONZÁLEZ ANLEO.

Sociólogo.

Miércoles 19 de septiembre

10,00 horas. **4.^a Conferencia**

«La Iglesia, promotora de la paz. Un reto moral y sus condiciones de realización.»

JOSEBA SEGURA.

Delegado Pastoral de Bilbao.

16,30 horas: Seminarios.

19,30 horas: **6.^a Conferencia**

«El reto de la verdad en la sociedad de la información.»

MONS. JOSÉ SÁNCHEZ.

Presidente de la Comisión Episcopal de MCS y Obispo de Sigüenza-Guadalajara.

Jueves 20 de septiembre

10,00 horas: Puesta en común de los Seminarios.

12,00 horas: Conferencia de clausura:

«Ética para una sociedad plural.»

ADELA CORTINA.

Catedrática de Ética en la Universidad Valenciana.

conferencias

UN «EVANGELIO PARA EL MUNDO»

Sobre las huellas del nuevo talante de *Gaudium et Spes*

PEDRO JARAMILLO RIVAS
Vicario General de Ciudad Real

INTRODUCCIÓN

Quienes estudian a fondo la Doctrina Social de la Iglesia, descubren en *Gaudium et Spes* el punto de partida de un talante nuevo en la enseñanza social de la Iglesia. Esta nueva orientación es fruto de una nueva comprensión eclesiológica: «creemos que el eje central de todo el Concilio lo constituye su eclesiología. Ella pone las bases para la nueva comprensión de la presencia de la Iglesia en la sociedad, que inspirará toda la Doctrina Social de la Iglesia» (I. CAMACHO: *Doctrina Social de la Iglesia*, pág. 286). En efecto, la preocupación pastoral de hacer de la Iglesia un acontecimiento salvífico para el mundo fue la que finalmente plasmó la idea de estructurar el tratamiento sobre la Iglesia de una manera bipartita: de la Iglesia «ad intra» y «ad extra», de su naturaleza/misión y de su relación con el mundo. Fue esta decisión la que dio origen a las dos constituciones sobre la Iglesia: la que mira más a ella misma (*Lumen Gentium*) y la que presenta la

relación de su misión con el mundo contemporáneo (*Gaudium et Spes*). No son dos tratados sobre la Iglesia, sino dos dimensiones de la única e indivisible Iglesia de Jesús, destinada a ser **sacramento de salvación** para todos los hombres.

Con razón puede decir hoy *Novo Millenio Ineunte* que «la vertiente ético-social se propone como una dimensión imprescindible del testimonio cristiano. Se debe rechazar la tentación de una espiritualidad intimista e individualista, que poco tiene que ver con las exigencias de la caridad ni con la lógica de la encarnación y, en definitiva, con la misma tensión escatológica del cristianismo. Si esta última nos hace conscientes del carácter relativo de la historia, no nos exime de ningún modo del deber de construirla. Es muy actual a este respecto la enseñanza del Concilio Vaticano II: «el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la tarea de la construcción del mundo, ni les impulsa a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo» (GS, 34) (n.º 52).

Y es que, en efecto, *Gaudium et Spes* no es un corolario pastoral de *Lumen Gentium*. El *ser para*, que define la naturaleza misma de la Iglesia, su dimensión encarnatoria y su fuerza soteriológica, pedía a los padres conciliares un esfuerzo para definir esa *alteridad eclesial* en un mundo sustancialmente cambiado respecto a tiempos anteriores. Si el *ser para* define la naturaleza misma de la misión, una vez presentado el *desde dónde*: «desde la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», era necesario presentar la naturaleza misma de esa alteridad y el término de su destino: el hombre contemporáneo, destinatario hoy de la misión evangelizadora de la Iglesia.

La contemporaneidad es esencialmente un término dinámico. Lo fue en el período conciliar respecto al tiempo pasa-

do, y lo es, hoy, respecto al período conciliar. Los temas que se van a tratar en estas Jornadas son una expresión de la novedad de los tiempos y de los problemas respecto al momento mismo de *Gaudium et Spes*. Pero es permanente el talante eclesial de tener los ojos y el corazón abiertos a los *signos de los tiempos*, tal como se contiene en la primera parte de la Constitución Conciliar. Esta actitud permanente hace de la misión de la Iglesia una realidad encarnada y significativa en cada uno de los momentos cambiantes de la historia del hombre. Sin esta atención vigilante bien pudiera ocurrir que la pastoral, que es la concreción en el aquí y el ahora de la alteridad eclesial, dé la impresión de estar gestionando dimensiones de la vida del hombre de escasa incidencia e importancia respecto a los que son sus verdaderos centros vitales de interés.

Es verdad que el anuncio del Evangelio comporta una ampliación y profundización de estos centros de interés y que la evangelización no se reduce a ser respuesta a las preguntas humanas. El Evangelio está llamado, en efecto, a introducir preguntas nuevas, que el hombre nunca se hubiera hecho sin su fuerza iluminadora, o las hubiera sólo presentado a tientas. Pero esta verdad no dispensa nunca de la tarea de un acompañamiento empático, de modo que, ampliada y renovada la pregunta, la respuesta proclamada caiga en la tierra buena que da el ciento por uno. El malestar evangelizador de estar dando respuestas a preguntas que nadie se hace es expresivo, a veces, de la situación de muchos evangelizadores, muy bien reflejada por el autor de un póster de los años 80, que a un aburrido y desganado mono le hacía decir: «Ahora que me sé la respuesta, se me olvidó la pregunta.»

Yo creo que el talante fundamental de *Gaudium et Spes* tiene que ver precisamente con el refrescamiento de la pre-

gunta, para que la evangelización no sea un diálogo de sordos. El carácter dialogal de la revelación y la fe, puesto de relieve por *Dei Verbum*, es el único camino para una evangelización del tipo entrevisto en *Evangelii Nuntiandi*; aquella que no se queda en un barniz superficial, sino que llega a afectar a los criterios de juicio y a los centros de interés; es decir, a aquel nivel en el que el hombre opta por su realización personal y social. El agravamiento de la sordera personal e institucional, puesto de manifiesto en el aumento de la indiferencia religiosa y la desafección eclesial de nuestros días, no puede conducirnos a una «evangelización de respuestas» que deje intocadas las preguntas. Es preciso una «evangelización de la pregunta», aunque la tarea se nos presente hoy con dificultades añadidas. De lo contrario, estaremos ante una «evangelización marginal», a pesar de que sociológicamente el número cuente a nuestro favor y el nuevo despertar religioso nos produzca un espejismo acrítico.

A mi modo de ver, la «preparatia evangélica» se juega hoy más que nunca, en el campo de la *antropología*. Por eso, es de palpitante actualidad la primera parte de *Gaudium et Spes*, y de extremada urgencia la recuperación, si es que lo hemos perdido, del talante que supone la mirada serena, amorosa, esperanzada y crítica al hombre de hoy como «posible oyente de la Palabra». Cuando se releen las crónicas y estudios del que fue llamado el *giro conciliar*, manifestado de manera privilegiada en *Gaudium et Spes*, no se encuentra mejor intérprete de aquel momento que el mismo Pablo VI. Al hilo de los discursos que jalonaron los principales momentos del Concilio, el Papa fue mostrando, motivando y estimulando la «pasión antropológica» que debía inspirar sus trabajos y fue dibujando la misión de una «Iglesia extrovertida», consciente de estar im-

plantada en la historia «por nosotros los hombres y por nuestra salvación», a imitación de la misión de su Maestro. Como preámbulo a los trabajos que van a seguir, concretados en la iluminación evangélica de problemas específicos, voy a recoger, en primer lugar, algunas de aquellas intuiciones y propuestas de talante, avanzadas por Pablo VI. En lo que tienen de actitud permanente, más allá de los cambios de situación cultural que se nos ayudará a comprender en los trabajos de estas Jornadas, son una inagotable fuente de inspiración y frescura para una pastoral al servicio de la salvación de los hombres.

I. UN ACTO SOLEMNE DE AMOR

Quería Pablo VI que el Concilio fuera recordado en la historia de la Iglesia como un *acto de amor*. «¿Qué cosa hacía en aquel momento la Iglesia católica?» —hace el Papa preguntarse a quienes ya vamos estando cronológicamente distantes del período conciliar—. «¡Amaba! —será la respuesta—. Amaba con corazón pastoral.» Un amor amplio y universal, no limitado a la familia de la fe: «El amor que anima nuestra comunión —añadía— no se aparta de los hombres, no nos hace exclusivistas ni egoístas... Nosotros nos sentimos responsables de toda la Humanidad». Percibía ese amor como una fuerza centrífuga, impulsora de la misión: «La Iglesia en este mundo no es un fin en sí misma; está al servicio de todos los hombres... ¿Dejaremos de advertir que este Concilio es revelador para la misma Iglesia de una más plena y profunda conciencia de las razones de su existencia, que son las misteriosas razones de Dios que amó al mundo (Jn 3,16), y de las razones de su misión, siempre rica en fermentos renovadores y vivificantes para la Humanidad?». La visión del mundo que estaba dibujando

do el Concilio no podía quedarse en simple análisis de hechos, reclamaba implicación interior: «El Concilio ofrece a la Iglesia la visión panorámica del mundo, ¿podrá la Iglesia, podremos nosotros, hacer otra cosa que mirarlo y amarlo? (cfr Mc 10, 21). Ahora y, sobre todo, amor; amor a los hombres de hoy como son y donde están, a todos... El Concilio es *un acto solemne de amor a la Humanidad*. Que Cristo nos asista para que así sea de verdad». Que no se trata de un amor ingenuo y simplista, aquel que ignora las dificultades y procede por puras corazonadas, lo recuerda Pablo VI, concluyendo estas reflexiones del discurso inaugural de la última sesión del Concilio, el 10 de septiembre de 1965: «el arte de amar se cambia con frecuencia en arte de sufrir. Así la Iglesia, ¿podrá desistir de su compromiso de amor por los riesgos y dificultades que se le opongan?» Resuenan en su pregunta aquellas otras del otro Pablo, el apóstol, testigo también de un amor evangelizador en medio de peligros y dificultades: *¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿Dificultades, angustias, persecuciones, hambre, desnudez, peligros, espada?... Todo esto lo superamos de sobra gracias al que nos amó* (Rm 8, 35).

En el memorable discurso de clausura, el 7 de diciembre de 1965, volvería Pablo VI a descifrar aún más esta relación amorosa del Concilio con el mundo y con la Humanidad. En esta nueva relación había descubierto el Papa la entraña misma de todos los trabajos conciliares. No sólo de *Gaudium et Spes*, sino del conjunto del Concilio. Y es que, como dirá después en *Evangelii Nuntiandi*, toda la vida íntima de la Iglesia no tiene otro sentido que hacerla más apta para su misión evangelizadora, que tiene en el mundo su natural destinatario. Pero es lógico que Pablo VI tuviera en su mente el giro que había supuesto *Gaudium et Spes* en la relación de la Iglesia con el

mundo y las implicaciones que este giro suponía para el conjunto de la pastoral de la Iglesia.

Es importante la intención explícita, varias veces repetida, de religar la preocupación por el mundo al «significado religioso del Concilio». Fruto de ese significado religioso fue el «vivo interés por el estudio del mundo moderno». «Tal vez —decía— nunca como en esta ocasión ha tenido la Iglesia necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea, y de seguirla; por decirlo así, de alcanzarla en su rápido y continuo cambio». Consciente de que sociedad e Iglesia habían avanzado a distinto ritmo, constataba Pablo VI las mutuas distancias y rupturas de los últimos siglos y, particularmente, del siglo pasado y del presente. Tan decidida fue la intención global del Concilio de acortar las distancias y de suturar las rupturas que «pudo sugerir a algunos —constataba el Papa— la sospecha de que un tolerante y excesivo relativismo al mundo exterior; a la historia que pasa, a la moda actual, a las necesidades contingentes, al pensamiento ajeno, haya estado dominando a personas y actos del sínodo ecuménico, a costa de la fidelidad debida a la tradición y con daño de la orientación religiosa del mismo Concilio».

Era la acusación de reduccionismo antropológico que antes, durante y después del Concilio se lanzaba desde los ambientes más conservadores, aquellos que intentaron, incluso, abortar la *Gaudium et Spes*, por considerar que no era propio de un Concilio tratar de cuestiones contingentes e históricas, más propias de la pastoral que del ejercicio supremo de la doctrina, propio de los trabajos conciliares. Pablo VI, consciente de esta acusación, alza su voz a favor del entronque religioso de esta preocupación conciliar; retomando el tema del

amor: «la religión de nuestro Concilio ha sido principalmente la de la caridad, y nadie podrá tacharlo de irreligiosidad o de infidelidad al Evangelio por esta principal orientación cuando recordamos que el mismo Cristo es quien nos enseña que el amor a los hermanos es el carácter distintivo de sus discípulos (cfr Jn 13, 35)». Además de esta referencia al mandamiento nuevo del IV Evangelio, recoge dos textos significativos de los escritos apostólicos: el de la carta de Santiago: *la religión pura y sin mancha a los ojos de Dios es ésta: visitar a los huérfanos y viudas en sus tribulaciones y precaverse de la corrupción del mundo* (1, 27), y el conocido texto de la primera carta de Juan: *el que no ama a su hermano a quien ve, ¿cómo podrá amar a Dios a quien no ve?* (4, 20).

II. EL HOMBRE TAL CUAL ES

No pensaba Pablo VI en un hombre ideal, no era su diálogo con el hombre metafísico, inexistente en la realidad de la historia, ni era su idea la de un hombre intocado por el pecado y disponible, sin más, para entablar el diálogo con Dios y para acoger a una Iglesia que intenta hacérselo próxima. Quienes piensan así, para escudarse tras la idealización y la falta de realismo del Papa, cambiarían de opinión al oírlo decir: «la Iglesia del Concilio se ha ocupado del hombre tal cual hoy se presenta: del hombre vivo, del hombre enteramente ocupado de sí, del hombre que no sólo se hace el centro de todo su interés, sino que se atreve a llamarse principio y razón de toda realidad. Todo el hombre fenoménico, es decir, cubierto con las vestiduras de sus innumerables apariencias, se ha levantado ante la asamblea de los padres conciliares, también ellos hombres, todos pastores y hermanos y, por tanto, aten-

tos y amorosos; se ha levantado el hombre trágico con sus propios dramas; el hombre superhombre de ayer y de hoy y, por eso mismo, frágil y falso, egoísta y feroz; el hombre descontento de sí, que ríe y que llora; el hombre versátil, siempre dispuesto a declamar cualquier papel, y el hombre rígido, que cultiva solamente la realidad científica; el hombre tal cual es, que piensa, que ama, que trabaja, que está siempre a la expectativa de algo, el *filius accrescens* (GN 49, 22); el hombre sagrado por la inocencia de su infancia, por el misterio de su pobreza, por la piedad de su dolor; el hombre individualista y el hombre social; el hombre “laudator temporis acti” y el hombre que sueña en el porvenir; el hombre pecador y el hombre santo». No estamos frente a una idealización; estamos frente a una descripción con ciertos tintes dramáticos. No se inventa Pablo VI un interlocutor para poder entablar con él el diálogo con expectativa de éxito. Lo describe tal cual es, porque es con ese hombre concreto con quien la Iglesia quiere establecer una relación nueva.

Tampoco se le ocultaba la cerrada dureza religiosa de un humanismo construido desde la conciencia de la necesaria negación de Dios como condición absoluta de posibilidad: «el humanismo laico y profano ha aparecido, finalmente, en toda su terrible estatura y, en cierto modo, ha desafiado al Concilio». Se trataba, en efecto, de un gran reto. En la asamblea conciliar había aparecido el «hombre endiosado» que no quería reconocer al «Dios humanado». En la historia de las «distancias y rupturas» se había dado, en efecto, mucha deshumanización en aras de los derechos de Dios sobre el hombre, y mucha ignorancia —pretendida o supuesta— de la dimensión humanizadora de la vivencia religiosa cristiana. Pablo VI lo percibía como la confrontación de dos cosmovisiones radical-

mente opuestas en la práctica: «la religión del Dios que se hace hombre se ha encontrado con la religión —porque tal es— del hombre que se ha hecho Dios». Un encuentro del que todo se podía esperar. La «horrible estatura» del humanismo ateo era impresionante. La expectativa de la agria confrontación entraba en la lógica de la distancia y la ruptura. Pero por parte de la Iglesia, «¿qué ha sucedido?, ¿un choque, una lucha, una condena?» —se pregunta Pablo VI—. «Podría haberse dado —se responde— pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo».

En aras de esa simpatía penetrante e inmensa, la actitud del Concilio respecto al mundo y el hombre —reconoce Pablo VI— fue pretendidamente optimista. A la luz de la fe, el hombre aparecía ante los padres conciliares en su entera doble fisonomía de miseria y de grandeza. «Pero es preciso reconocer —afirma— que este Concilio se ha detenido más en el aspecto dichoso del hombre que en el aspecto desdichado. Su postura ha sido muy a conciencia optimista. Una corriente de afecto y admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno... El Concilio ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza; sus valores no sólo han sido respetados, sino honrados; sostenidos sus inmensos esfuerzos; sus aspiraciones, purificadas y bendecidas.»

Recordando el estilo de la exposición conciliar, que tiene en *Gaudium et Spes* un exponente privilegiado, señala Pablo VI el pretendido no pronunciamiento con sentencias dogmáticas extraordinarias. El Papa era consciente de la enorme cantidad de enseñanza autorizada que el Concilio había prodigado

acerca de cuestiones actuales sobre la conciencia y la actividad del hombre. Pero era consciente también del estilo nuevo de la propuesta: el Concilio «ha bajado —por decirlo así— al diálogo con el hombre y, conservando siempre su autoridad y virtud propias, ha adoptado la voz sencilla y amiga de la caridad pastoral; ha deseado hacerse oír y comprender por todos; no se ha dirigido sólo a la inteligencia especulativa, sino que ha procurado expresarse también con el estilo de la conversación corriente de hoy, a la que el recurso a la experiencia vivida y el empleo del sentimiento cordial confieren una vivacidad más atrayente y una mayor fuerza persuasiva. Ha hablado al hombre de hoy tal cual es».

La nueva actitud de la Iglesia con relación al mundo tiene en la mente y en los labios de Pablo VI una adecuada expresión en la categoría bíblica del *servicio*, de la *diaconía*: «toda esta riqueza doctrinal se vuelca en una única dirección: servir al hombre. Al hombre en todas sus condiciones, en todas sus debilidades, en todas sus necesidades. La Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la Humanidad... La idea del servicio ha ocupado un puesto central».

III. UNA IGLESIA PARA LA HUMANIDAD

La idea de servicio en la relación Iglesia-mundo lleva a Pablo VI a subrayar con vigor su carácter diaconal. Superando definitivamente la categoría de poder, asume el servicio evangélico como mediación específica de su relación con el mundo. Es lo que él llama «el valor humano del Concilio». Y, recogiendo el desasosiego de muchos, se pregunta acerca de este valor humano: «¿ha desviado acaso la mente de la Iglesia en Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura mo-

derna?». La respuesta es tan matizada como clara: «Desviado, no; vuelto, sí». Quizá nadie haya expresado mejor el luego llamado «giro conciliar». Con sencillez, precisión y profundidad. En estos dos verbos se estaba dando razón de la nueva actitud de la Iglesia respecto al mundo y a la cultura contemporánea. Pero, ¿en virtud de qué daba el Concilio esta vuelta? Responde el Papa: «este prevalente interés del Concilio por los valores humanos y temporales... se debe al carácter pastoral que el Concilio mismo ha escogido como programa».

Llegado a esta conclusión, aflora de nuevo su preocupación por el entronque religioso de este prevalente interés conciliar. Parece como si le doliera en el alma la acusación de irreligiosidad que algunos habían lanzado contra los trabajos conciliares. Para refutarla, retoma de nuevo el tema de la caridad: «ese mismo interés no está jamás separado del interés religioso más auténtico, debido a la caridad, que es la única que lo inspira (y donde está la caridad allí está Dios)». En la caridad encontraba el punto de unión de los valores humanos y temporales con los espirituales, religiosos y eternos. «Desde esta unión, afirmada y promovida por el Concilio —sostiene—, éste se inclina sobre el hombre y sobre la tierra, pero se eleva al Reino de Dios.»

La apuesta humanizadora del Concilio había sido un hecho. El hombre moderno había entrado en la conciencia de los padres conciliares que, siguiendo la vocación del Maestro, se situaron ante él no como Iglesia-señora, sino como Iglesia-sierva. Un nuevo humanismo que pedía ser reconocido: «vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferirle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros —y más que nadie— somos promotores del hombre». Un nuevo

humanismo que, sacando su luz y su fuerza de la ciencia de Dios («para conocer al hombre, al verdadero hombre, al hombre integral, es necesario conocer a Dios»), pedía a la mentalidad moderna, impregnada por el sentido de lo útil, el reconocimiento de su valor y la realidad de su convergencia en la apuesta por el hombre: «la mentalidad moderna... deberá admitir que el valor del Concilio es grande, al menos por esto: que todo se ha dirigido a la utilidad humana; por tanto, que no se llame nunca inútil una religión como la católica... que se declara toda ella a favor y en servicio del hombre. La religión católica y la vida humana reafirman así su alianza, su convergencia en una sola y humana realidad: la religión católica es para la Humanidad; ella es la vida de la Humanidad».

La cuestión del antropocentrismo preocupaba a Pablo VI. El giro que suponía la insistente mirada amorosa al hombre inducía una nueva actitud pastoral en la Iglesia. Como a muchos les parecía una distorsión reductora, el Papa tiene mucho interés en dejar clara la progresión: humanismo, cristianismo, teocentrismo —hombre, Cristo, Dios—, pero con una fuerza singular, que hace del hombre elemento necesario para el mismo conocimiento de Dios: «nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico; tanto que podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre». Y no sólo el conocimiento, también el amor a Dios pasa por el hombre: «enseñar a amar al hombre para amar a Dios». De aquí «una potente y amistosa invitación a la Humanidad de hoy a encontrar de nuevo a Dios por la vía del amor fraterno». Late en esta apasionada invitación toda la vena bíblica que, arrancando de la tradición profética, culmina en la Gran Convergencia de Dios con el hombre y del hombre con Dios, en la encarnación del Verbo; y tiene en la reflexión apostólica

de la primera carta de Juan el exponente más cualificado de sus consecuencias prácticas para mantener unido lo que Dios nunca había separado: su propia causa y la causa del hombre.

IV. LA MEDIACIÓN DEL DIÁLOGO

El Concilio había seguido las profundas inspiraciones lanzadas por Pablo VI en su encíclica programática, *Ecclesiam suam*, para establecer el nuevo talante de los contactos que debe mantener la Iglesia con la Humanidad. Lo que pretendidamente eran indicaciones en la encíclica, se convierte en tomas de postura en el aula conciliar. Es indudable la influencia de la encíclica en las afirmaciones conciliares y en el nuevo talante inducido por el Concilio. Está siempre presente el binomio pesimismo/optimismo. Ambos son talentos de la aproximación a la realidad humana. Referidos a la sociedad misma, dan como consecuencia: «una Humanidad que se exalta con un ingenuo optimismo, creyendo que le bastan las propias fuerzas para lograr su expresión plena, estable, benéfica; o la de una Humanidad que se deprime en un crudo pesimismo, declarando fatales, incurables y, tal vez, incluso deseables, como manifestaciones de libertad y autenticidad, los vicios propios, las propias debilidades, las propias enfermedades morales» (54). Situado frente a estas dos actitudes opuestas, «El Evangelio no cede ni a la ilusión de la bondad natural del hombre..., ni a la desesperada resignación ante la corrupción incurable de la naturaleza humana. El Evangelio es luz, es novedad, es energía, es renacimiento, es salvación» (54).

Desde la condición de criatura nueva por su inserción sacramental en Cristo, el cristiano es puesto en una situación también nueva respecto al mundo: vive en el mundo, pero no es del

mundo (cfr Jn 17, 15-16). Una reductora interpretación de la oración sacerdotal de Jesús había llevado a muchos cristianos a desinteresarse del mundo (la súplica de Jesús había sido interpretada preferentemente como «fuga mundi»). Muchos cristianos se sentían separados del mundo por expresa voluntad de Cristo. «Pero la distinción —afirma Pablo VI— no es separación. Más aún, no es indiferencia, no es temor, no es desprecio. Cuando la Iglesia se distingue de la Humanidad, no se opone a ella, antes bien, se une a ella» (58). Radica precisamente aquí la necesidad de la misión y la urgencia de la evangelización, como expansión al mundo entero de la misericordia divina con la que ella ha sido agraciada. «No es suficiente una actitud de fiel conservación» —afirma el Papa— Presupuesta y celosamente guardada la fidelidad al don recibido, «ni la custodia, ni la defensa agotan el deber de la Iglesia... El deber congénito al patrimonio recibido de Cristo es la difusión, es la oferta, es el anuncio». A este impulso expansivo, misionero y evangelizador Pablo VI lo llama *diálogo*. «La Iglesia debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. La Iglesia se hace palabra. La Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio» (60). Así quería preparar el Papa los espíritus de todos, especialmente el de los padres conciliares, para que fueran ellos quienes con ese espíritu trataran las cuestiones concretas. Si se nos permite decirlo, les estaba indicando el talante. Evoca a Juan XXIII y el desarrollo mismo del Concilio, y se pregunta: «¿No se ha querido dar al mismo Concilio y con toda justicia, un fin pastoral, orientado totalmente a la inserción del mensaje cristiano en la corriente del pensamiento, de la palabra, de la cultura, de las costumbres, de la tendencia de la Humanidad tal como hoy vive y se mueve sobre toda la faz de la tierra?» Y saca una conclusión: «aún antes de convertirlo, más aún, para convertirlo, el mundo necesita que nos acerquemos a él y le hablemos» (61).

Impresiona el pasaje en el que Pablo VI, con humildad y temblor, pero con consciente tenacidad, aplica a su propia persona y a su ministerio apostólico la finalidad del envío del propio Jesús: *Dios no ha enviado a su Hijo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvado por medio de Él* (Jn 3, 17). De ahí su propósito de «acercarse al mundo... con toda reverencia, con toda solicitud, con todo amor; para comprenderlo, para ofrecerle los dones de la verdad y de la gracia... y para comunicarle la maravillosa herencia de redención y esperanza» (63).

A imitación del diálogo de Dios

De hecho, toda la historia de la salvación es la historia de un largo y variado diálogo, «que parte de Dios y entabla con el hombre una conversación múltiple y admirable» (64). Desde el fondo de ese diálogo, que se convierte en «normativo», se dibujan las características del diálogo actual de la Iglesia con la Humanidad:

- A la iniciativa divina corresponde «tomar la iniciativa... sin esperar a ser llamados» (66).
- A la caridad y bondad de Dios, «el amor fervoroso y desinteresado que debe mover nuestro diálogo» (67).
- A la gratuidad divina, que no repara en méritos y resultados, «nuestro diálogo sin límites y sin cálculos» (68).
- A la libertad de la respuesta a Dios, una misión eclesial que «no se presenta armada con la coacción exterior; sino solamente con las vías legítimas de la educación humana, de la persuasión interior; de la conversación común..., respetando siempre la libertad personal y civil» (69).

- A la universalidad de destinatarios de la revelación, nuestro eficaz ejercicio de la catolicidad (70).
- A la gradualidad de la comunicación divina, nuestra paciencia ante «la lentitud de la maduración psicológica e histórica y la espera de la hora en que Dios lo haga eficaz» . Pero sin la pereza de «no dejar para mañana lo que pueda hacerse hoy, teniendo el ansia de la hora oportuna y el sentido del valor del tiempo» (71).

Una Iglesia dialogal

El diálogo, adaptado a la índole del interlocutor, se propone como manera de relación de la Iglesia con la Humanidad. Se busca conscientemente esta mediación de presencia al contraluz de otras tres, entre las muchas que teóricamente pueden darse. La tres posibles presencias, que Pablo VI recuerda y de las que a conciencia se separa, las describe así:

- Una Iglesia que se propone «reducir al mínimo tales relaciones, procurando apartarse del trato con la sociedad moderna» (72).
- Una Iglesia que se propone «desarraigar los males que se encuentran en la sociedad anatematizándolos y promoviendo cruzadas contra ellos» (72).
- Una Iglesia «que se acerca a la sociedad profana para intentar obtener influjo preponderante o, incluso, ejercer en ella un dominio teocrático» (72).

La vía del diálogo por la que opta Pablo VI como estilo de

presencia y de relación con el mundo denota «un propósito de corrección, de estima, de simpatía, de bondad por parte del que la establece. Excluye la condena apriorística, la polémica ofensiva y habitual... Supone un estado de ánimo... El de quien siente dentro de sí el mandato apostólico, de quien advierte que no puede separar ya la propia salvación de la búsqueda de la salvación de los demás, de quien se afana continuamente por colocar el mensaje, del que es depositario, en la corriente del pensamiento humano» (74).

El arte del diálogo

Que estamos ante un talante, lo expresa Pablo VI al llamar al diálogo «un modo de ejercitar la misión» y «un arte de comunicación espiritual» (75). Un arte que tiene sus características:

- A la **claridad** corresponde la exigencia de «revisar todas las formas de nuestro lenguaje: si es comprensible, si es popular, si es escogido» (75).
- A la **mansedumbre**, «un diálogo que no es orgulloso, ni hiriente, ni ofensivo. Un diálogo cuya autoridad es intrínseca por la verdad que expone, por la caridad que difunde, por el ejemplo que da. No es orden. No es imposición. Es pacífico, evita los modos violentos; es paciente; es generoso» (75).
- A la **confianza**, la fe tanto «en el valor de la palabra propia cuanto en la actitud para aceptarla por parte del interlocutor, promoviendo así la confianza y la amistad» (75).
- A la **prudencia pedagógica**, el afán por «conocer la sen-

sibilidad del interlocutor y por modificar racionalmente a uno mismo y las formas de la propia presentación para no resultarle al interlocutor molesto o incomprensible» (75).

En el diálogo «se une la verdad con la caridad, la inteligencia con el amor» (76). Y, desde esa unión, entra en la dialéctica de la auténtica sabiduría, atenta a la complementariedad y dispuesta a «impulsar el propio pensamiento fuera de los senderos comunes (¿trillados?), obligándolo a profundizar en sus investigaciones, a renovar sus expresiones..., a descubrir elementos de verdad también en las opiniones ajenas, a expresar con gran lealtad la propia enseñanza» (77). Para ser realmente así, «el diálogo de la salvación obedece a exigencias experimentales, no se vincula a vanos apriorismos, no se aferra a expresiones inmóviles cuando éstas han perdido la virtud de hablar y de mover a los hombres» (79). En este contexto, plantea Pablo VI la que él llama **una gran cuestión**: «la de la adecuación de la misión de la Iglesia a la vida de los hombres de un tiempo dado, en un determinado lugar, en una cultura concreta, en una particular situación social» (79).

La cuestión es evidentemente grave y no exenta de peligros. Está en juego la fidelidad doctrinal y moral, que puede quedar comprometida por un falso relativismo. Pero, todavía antes de enumerar los peligros, y a ejemplo de Pablo, *hecho todo para todos para salvarlos a todos* (1 Cor 9, 22), vuelve Pablo VI a insistir en el talante: «no se salva el mundo desde fuera —afirma—. Es necesario, como el Verbo de Dios que se ha hecho hombre, hacerse una misma cosa, en cierta medida, con las formas de vida de aquellos a quienes se lleva el mensaje de Cristo. Es preciso compartir, sin establecer distancia de

privilegios o diafragma de lenguaje incomprensible, las costumbres comunes, con tal que sean humanas y honestas, sobre todo y especialmente las de los más pequeños, si queremos que se nos escuche y comprenda... Es necesario hablar; escuchar la voz, más aún, el corazón del hombre; comprenderlo en cuanto sea posible, respetarlo y, donde lo merezca, secundarlo. Es necesario hacerse hermanos de los hombres desde el momento mismo en que queremos ser sus pastores, padres y maestros. El clima del diálogo es la amistad. Más aún, el servicio» (80).

Las dificultades y peligros que encierra el talante propuesto hacen decir al Papa que «el arte del apostolado es arriesgado». Y hace referencia a la atenuación o merma de la verdad; la debilidad respecto a compromiso que tenemos con nuestra fe; la ambigüedad respecto a los principios de pensamiento y de acción que deben cualificar nuestra profesión cristiana; el irenismo y el sincretismo que son, en el fondo, formas de escepticismo respecto a la fuerza y el contenido de la Palabra de Dios que queremos predicar. Y termina: «sólo el que es permanentemente fiel a la doctrina de Cristo puede ser eficazmente apóstol. Y sólo el que vive en plenitud la vocación cristiana puede verse inmunizado de los errores con los que se pone en contacto» (81).

Un diálogo, ¿con quién?

«Con todos.» Así de sencillo y contundente. Porque «nadie es extraño al corazón de la Iglesia. Nadie es indiferente para su ministerio. Nadie le es enemigo, con tal de que él mismo no quiera serlo». El mismo Papa se adelanta a la posible acusación de ingenuo entusiasmo, como si «dejara de consi-

derar las posiciones concretas en que la Humanidad se halla respecto a la Iglesia» (90). Las conoce y las enumera, pero en cada uno de los círculos en los que encuadra a los destinatarios del diálogo, continúa tenazmente buscando el rayo de luz que pueda iluminar el trazo del camino que pueda recorrerse juntos:

- Constata la lejanía de gran parte de la Humanidad respecto a la Iglesia, pero la ve como lejanía, no como extrañeza: un mundo lejano, pero no extraño: «todo lo que es humano nos pertenece». «Dondequiera que el hombre busca comprenderse a sí mismo y al mundo, podemos nosotros unirnos a él.» «Si existe en el hombre un *alma naturalmente cristiana*, queremos honrarla con nuestra estima y con nuestro diálogo.»
- Es consciente de la dificultad —casi imposibilidad— del diálogo con el ateísmo científico y sistemático, «el fenómeno más grave de nuestro tiempo». Cuando es adoptado como ideología política y se da una oposición frontal con la Iglesia, reducida al silencio, «nuestro reproche es en realidad lamento de víctimas más que sentencia de jueces» (94).
- Pero, incluso en esa situación dramática, aflora la preocupación pastoral, intentando averiguar «el íntimo espíritu del ateo moderno, los motivos de su turbación y negación» (97). Partidario de una gran cautela en el juicio, para ganar eficacia en la refutación, Pablo VI inicia ya la autocrítica, que va a expresar después con tanta claridad el n.º 19 de *Gaudium et Spes*: las dificultades «nacidas, a veces, de la exigencia de una presentación del mundo divino más alta y más pura de la que tal vez ha

prevalcido en ciertas formas imperfectas del lenguaje y del culto; formas que deberíamos afanarnos por hacerlas todo lo más posible puras y transparentes, para mejor expresar la realidad sagrada» (97).

- El diálogo con los ateos es concebido como una oferta seria de trascendencia a las aspiraciones legítimas, pero frustradas, precisamente por su encurvamiento sobre sí mismas: «el sueño de justicia y de progreso»; «la racionalidad humana y su comprensión del universo», «la nobleza de sentimientos frente a la mediocridad y el egoísmo», expresada «con formas y lenguajes que proceden de nuestro Evangelio». Y termina preguntándose: «¿seremos capaces algún día de devolver a las fuentes, que son cristianas, tales expresiones de valores morales?» (97). La pregunta indica no sólo un deseo, se trata de un gran desafío.
- El siguiente círculo de destinatarios del diálogo, los fieles de las grandes religiones monoteístas (judíos y musulmanes) y de las religiones afroasiáticas. No se trata de promover la indiferencia ni de afirmar equivalencias: «por deber de lealtad debemos manifestar nuestra persuasión de que es única la religión verdadera, y que ésta es la cristiana, y alimentar la esperanza de que sea reconocida por todos los que buscan y adoran a Dios» (100). Pero esto no obsta al reconocimiento de sus valores y a la promoción conjunta de ideales comunes: libertad religiosa, fraternidad humana, sana cultura, beneficencia social, orden civil» (101).
- En el tercer círculo considera a los hermanos de las diferentes Iglesias cristianas. Aun partiendo del hecho de «no estar en nuestro poder transigir sobre la inte-

gridad de la fe y las exigencias de la caridad», el Papa gustosamente —dice— hace suyo el principio de «poner de relieve, sobre todo, aquello que nos es común, antes de subrayar aquello que nos divide». Desde este principio se abre al diálogo ecuménico que —reconoce— encuentra en su propio ministerio apostólico (el primado de honor y jurisdicción) el principal escollo. No pudiendo renunciar a la voluntad de Cristo, sí quiere, sin embargo, afirmar que «este gozne central de la Santa Iglesia no quiere constituir supremacía de espiritual orgullo y de humano dominio, sino primado de servicio, de ministerio, de amor» (103).

- Termina Pablo VI con una vibrante alusión al diálogo dentro de la Iglesia misma: «¡cómo quisiéramos gozar en plenitud de fe, de caridad, de obras, de este diálogo doméstico (intraeclesial)! ¡Cuán intenso y familiar lo deseamos! ¡Cuán sensible a todas las verdades, a todas las virtudes, a todas las realidades de nuestro patrimonio doctrinal y espiritual! ¡Cuán dispuesto a acoger las voces múltiples del mundo contemporáneo! ¡Cuán capaz de hacer de los católicos hombres verdaderamente buenos, hombres sabios, hombres libres, hombres serenos y fuertes!

Realizado con caridad y en obediencia filial, el diálogo en el interior de la Iglesia es motivo de alegría y gozo conforante. Es signo de su vitalidad. «¡La Iglesia está viva, hoy más que nunca! Pero, considerándolo bien, parece que todo está todavía por hacer; el trabajo comienza y hoy y nunca acaba... Es este el deber habitual de nuestro ministerio al que hoy todo estimula para hacerse nuevo, vigilante,

intenso.»

V. UN TEXTO CLAVE: EL CAPÍTULO IV DE GAUDIUM ET SPES

Un buen conocedor del Concilio, el P. Chenu, dice que el cap. IV es «la clave» para poder entender toda la *Gaudium et Spes*. De hecho, quienes impugnaron este capítulo era porque, en el fondo, no estaban de acuerdo con el conjunto de la Constitución. La supresión del cap. IV habría significado, en efecto, «hacer caducar todo el esquema XIII». Su impugnación significaba «ser refractarios a una concepción renacida y renovada de la Encarnación de Cristo en su dimensión total: recapitulación de la empresa humana y de la historia de la economía de la salvación» («Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo», en AA.VV., *La Iglesia en el Mundo de hoy*, Studium, págs. 381-382). Es significativo que este capítulo lleve el mismo título que el conjunto de la Constitución. Sólo se le añade la palabra «misión», sobreentendida en el título mismo de *Gaudium et Spes*. Estamos ante el que pudiéramos llamar «objeto formal» de la Constitución; un capítulo que «por encima de las razones de conveniencia u oportunidad, determina la razón profunda, consubstancial, de la relación del pueblo de Dios y del género humano» (*Ibidem*, pág. 379).

Nada de extraño, por tanto, que sea en el Capítulo IV donde el talante se hace doctrina. En él se sientan los fundamentos doctrinales de la nueva relación Iglesia-mundo, en estrecha relación con *Lumen Gentium*: en este capítulo, **presupuesto todo lo que ha dicho el Concilio sobre el misterio de la Iglesia, va a ser objeto de consideración esta misma Iglesia en cuanto existe en este mundo y vive y actúa juntamente con él** —*cum eo ipso vivit et agit*— (40). «Manifestación clara del nivel doctrinal donde se establece *Gaudium et*

Spes, que no es sólo una colección de aplicaciones pastorales de una Constitución previa, ni un resumen de “doctrina social”, sino verdaderamente una parte esencial de una identidad total única: la Iglesia es constitucionalmente, por naturaleza, como misterio continuado de la presencia de Cristo en la Historia. Así es como la Iglesia está en el mundo de hoy» (CHENU, o.c., pág. 381). quede dicho para quienes la denominación «pastoral» con que se califica la presente Constitución significaría una «rebaja» global del conjunto de *Gaudium et Spes*. Es verdad que las realidades temporales a las que se aplican los principios (sobre todo en la segunda parte) tienen aspectos cambiantes, pero es permanente la inserción de la Iglesia en la Historia, su necesaria implicación en la misma, y el modo de presencia, que tiene en la encarnación del Verbo su referencia fundamental e ineludible.

Una única historia (de salvación)

No hay superposición de planos ni superposición de historias. «No hay dos misterios separados y superpuestos: un misterio de la creación de un “orden temporal” y, luego, un misterio superpuesto de la redención en un orden sobrenatural. No hay, por una parte, mundo natural, y, por otra, Iglesia sobrenatural, como dos realidades competitivas... No hay, por una parte, construcción del mundo sin interés ni valor para el Reino, y, de otra, Reino de Dios sin interés ni utilidad en la construcción del mundo. No. Creación y Encarnación son comprendidas en una implicación recíproca. Porque la Encarnación redentora se realiza en esta total recapitulación de toda verdad, de todo bien, de todos los valores humanos, en el parto de la Creación —cfr Rm 8,18-21» (CHENU, o.c.,

pág. 383).

La Creación y la Historia reciben así un dinamismo de futuro de fuerte cuño cristológico: «El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la Historia y de la civilización, centro de la Humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones» (45). Abierta hacia el futuro, la historia no es repetición y retorno, es peregrinación y camino: «caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana» (45). El camino de la Humanidad tiene meta; el parto de la Creación tiene finalidad. Un «tirón escatológico» que entraña a la Iglesia en el corazón mismo de la historia humana, a sabiendas que «sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente la salvación» (40).

Pero conocer la meta no significa ignorar el camino, ni construir senderos al margen de los caminos de la historia de los hombres. No es sacándolo de la historia como la Iglesia pone al hombre en el camino hacia el fin, sino insertando en la historia misma una finalidad que, alcanzada, sobrepasa y sorprende a la misma historia. La salvación, esperada y gratuita, «no se opone al hecho de que la Iglesia avanza juntamente con toda la Humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios» (84).

Iglesia y mundo: ayuda mutua

En el camino se reconocen los caminantes. Se reconocen y se ayudan. El camino es siempre lugar privilegiado de en-

cuentro. Todo camino puede ser siempre experiencia de un Emaús renovado. Caminar juntos es condición para poder anunciar cumplimientos de metas juzgadas ilusas; caminar juntos es condición para poder tornar esperanzado el corazón encallecido por tanta frustración de vana espera. Sólo en el camino común hay reconocimiento, cuando se experimenta que es un mismo corazón el que se siente inflamado, porque Alguien explica el sentido de la historia, incluso cuando ésta aturde o desconcierta.

De su saberse en camino y peregrinación, deriva una doble conciencia para la Iglesia:

- La conciencia de «poder ofrecer una gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre y a su historia».
- La conciencia de que «el mundo puede ayudarle mucho y de múltiples maneras en la preparación del Evangelio» (40).

Los tres capítulos precedentes los había dedicado la Constitución al hombre y su dignidad de persona (cap. 1); a la sociedad como comunidad humana (cap. 2) y a la actividad humana en el mundo (cap. 3). El hombre en sí mismo y el hombre en relación: con los otros hombres y con la realidad creada. Siguiendo este mismo esquema, describe la ayuda que puede prestar la Iglesia a la Humanidad. No se inventa un hombre, una sociedad y un mundo, a su manera, para hacerlos después destinatarios de su mensaje. Sale al encuentro del hombre, de la sociedad y del mundo tal como existen en el camino, y con ellos entabla el diálogo. Pero más que «salir al encuentro», como si ella viniera de otro lugar, habría que decir que toma conciencia de ser caminante y se descubre rodeada de tantos y tantos que van avanzando por el mismo camino.

Y, en el camino común, recibe y anuncia que es Dios el que «sale al encuentro», clarificando la meta y dando al camino sentido. Cuando propone la respuesta de fe, para realizar el encuentro, está convencida de haber descubierto en la salida del hombre y del mundo al camino, el deseo manifiesto u oculto de llegar a algún sitio; la salida es ya añoranza de meta.

En este sentido se clarifica el concepto de *ayuda*. Es una ayuda al «trascendimiento», no desde la «imposición», sino desde la «insatisfacción», que dice relación a realidades consistentes, pero abiertas e incumplidas. Por eso, la dinámica de la exposición conciliar, en la que se describe la ayuda, se desarrolla entre el «reconocimiento» de las realidades humanas, la «purificación» de sus contradicciones y su «estimulación» hacia metas insospechadas. Una estimulación basada en la libertad, y, por eso, expuesta a no realizarse; lo mismo que el reconocimiento de las realidades humanas presentes no deja de advertir, con cierta severidad, las contradicciones. Son las constantes alusiones conciliares a la realidad del pecado, cargado también de un fuerte sentido antropológico y social y, desde ahí, de un sentido teológico.

En los creyentes, la Iglesia es ya un pedazo de humanidad transformada. Los creyentes no son hombres y mujeres venidos desde fuera o huidos desde dentro. No son ni «ad-ventistas» ni «fugitivos», son peregrinos. Pero no peregrinos solitarios. Con la vida y la palabra van haciendo el camino del encuentro, abriendo desde dentro y por contagio nuevas vidas ganadas para el Reino. Desde ahí la Iglesia se mira hacia dentro y se abre, en el Espíritu, a su cambio y conversión. Hace la propia crítica de sus pecados e infidelidades. Ellos hacen imposible su misión, no sólo porque disminuyan su entusiasmo o aminoren la cantidad de su anuncio, sino porque la «desnatu-

ralizan», privándola de su comunión redentora con la Humanidad a la que pertenece. Con el pecado y la infidelidad de sus hijos pierde ella su condición de signo. Y esa pérdida equivale a su mayor «desnaturalización».

Por eso comienza con la confesión de comunión solidaria con que se abre la Constitución: «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo, de los pobres y de cuantos sufren son también gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinación hacia el Reino del Padre, y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos; *por lo que se siente realmente («revera», en sentido fuerte) en íntima unión con el género humano y su historia* (n.º 1).

Sólo desde esta premisa va a anunciar a todos «cómo entiende su presencia y acción en el mundo actual» (2). Y, poniendo al hombre, al hombre integral, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, como eje central de su reflexión, se siente orientada hacia él en actitud de servicio: «No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Sólo desea una cosa: continuar, bajo la gracia del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la Verdad, para salvar y no para juzgar; para servir y no ser servido» (3). Un servicio que es mutuo y que versa, en los tres primeros capítulos, sobre interrogantes y actitudes que tienen que ver con el hombre, con la sociedad y con el sentido mismo de la actividad humana. En la respuesta a estas tres cuestiones fundamentales se verá con claridad que «el pueblo de Dios y la Humanidad de la que forma parte se prestan mutuo

servicio, puesto que la misión de la Iglesia, por ser religiosa, es profundamente humana» (11).

No pretendo desarrollar la aportación específica que hace la Iglesia a cada una de estas tres cuestiones fundamentales. No se me ha pedido para esta reflexión inicial una exposición doctrinal, sino la rememoración del talante. En este sentido quiero subrayar que el talante de servicio al hombre, que inspira toda la *Gaudium et Spes*, no es simple cuestión de método; ni mucho menos, de estrategia pastoral. Se trata, más bien, de una cuestión de fidelidad. Fiel a su ser dialogal, la Iglesia se sitúa en el corazón mismo de la humanidad para dar con amor y para recibir con sencillez. Es una condición del diálogo tal como lo había expuesto Pablo VI en *Ecclesiam suam*. Se puede discutir si la percepción de la humanidad y de su progreso positivo era excesivamente optimista en tiempos del Concilio. Se puede sospechar que se consideró más la sobreabundancia de la gracia que la abundancia del pecado, pero jamás se podrá decir que se trataba únicamente de una simple y retórica «*captatio benevolentiae*».

El Concilio fundamentó su actitud en la naturaleza misma de la Iglesia como «sacramento de salvación» y, desde ahí, la vio como «signo e instrumento de la comunión de todos los hombres con Dios y de todos los hombres entre sí». Ahí, en su propia naturaleza soteriológica, encontró la fuerza para «esperar contra toda esperanza». Miró al hombre de nuestro tiempo no para sorprenderlo con un «mensaje añadido», no para pasar tangencialmente sobre su situación histórica. Lo miró y lo amó. De su Maestro había aprendido la Iglesia el arte del encuentro esperanzado. ¿Por qué no esperar que se produjera en el mundo la misma sensación de los desilusiona-

dos discípulos de Emaús: «¿No ardía nuestro corazón cuando, por el camino, nos explicaba las Escrituras?». Porque la Iglesia explicó su mensaje; no se lo calló; no lo rebajó, no lo redujo, no lo mutiló. Su mensaje sobre el hombre y su dignidad de hijo de Dios, abierto a la trascendencia por naturaleza y regado con su cumplimiento, por gracia; sobre la sociedad y su vocación a ser fraternidad universal desde la filiación de todos los que, por vocación, somos hijos y hermanos; sobre la actividad humana, inigualable en su dignidad por ser participación en la obra creadora de Dios.

VI. UNA PALABRA SIN ADULACIÓN

La palabra de *Gaudium et Spes* al mundo no es adulatora. Al contrario, le pone el dedo en la llaga. Eso sí, con una enorme empatía y una clara voluntad de salvación. La Iglesia ni quiere engañar al mundo, ni quiere engañarse a sí misma imaginándose un mundo ingenuamente feliz e ingenuamente dispuesto a acoger el mensaje de salvación que le ofrece como remedio a sus males. Su confianza en el hombre no es ciega. El reconocimiento de sus avances no significa desconocimiento de sus errores ni ausencia de advertencia severa de sus desvíos. La actitud eclesial no es ni de adulación, ni de rechazo. Es una llamada al *discernimiento*: «es deber permanente de la Iglesia *escutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos* a la luz del Evangelio, de forma que pueda responder a los permanentes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura, y sobre la mutua relación de ambas, de manera acomodada a cada generación. Es necesario para ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y su frecuente índole

dramática» (4).

Situaciones nuevas, que van a ser objeto de exposición y de estudio en los trabajos que se realizarán estos días. Estas situaciones, como las que ya presentara *Gaudium et Spes*, exigen poner en juego no sólo la inteligencia, sino aquella *sabiduría* que es el suelo nutricio de la búsqueda y del amor a la verdad. Sólo esta sabiduría puede «humanizar todos los nuevos descubrimientos de la Humanidad... El futuro del mundo corre peligro si no se suscitan hombres expertos en esta sabiduría» (15).

Las antinomias

Y es que las antinomias son fuertes y dramáticas:

- Al poder humano extraordinariamente ampliado corresponde, a veces, la imposibilidad de someterlo al servicio del hombre.
- Al mayor y más creciente conocimiento de la intimidad personal, una inseguridad interior más profunda.
- Al descubrimiento de las leyes sociales, la más absoluta desorientación sobre su encauzamiento.
- Al aumento de la riqueza, la escandalosa extensión del hambre y la miseria.
- Al sentido de libertad, las nuevas formas de esclavitud social y psicológica.
- Al sentido de unidad e interdependencia, las agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales... y el permanente peligro de la guerra que amenaza con des-

truirlo todo.

- A la facilidad de comunicación de ideas, el despiste en la definición misma de los conceptos.
- A la búsqueda de un orden temporal más perfecto, la atrofia en la mejora de los espíritus.
- Al avance científico y técnico, la dificultad de su armonización con valores permanentes y la dureza interior para conocerlos y reconocerlos.
- Al aumento de la socialización, la dificultad de un adecuado proceso de maduración de la persona y de relaciones auténticamente interpersonales (cfr n.º 4).

En definitiva, «el mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la fraternidad o el odio» (9). Se trata de la plasmación social del «desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano... Como débil y pecador, con frecuencia hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo. Siente en sí mismo la división que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad» (10). «El hombre se encuentra dividido en sí mismo. Por lo que toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como dramática lucha entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas... El hombre se percibe incapaz de domeñar con eficacia, por sí solo, los ataques del mal, hasta el punto de sentirse encadenado» (13).

Una realidad dinámica y evolutiva

No hay, por tanto, adulación. Sí, una nueva lectura del origen de la situación: «la humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a otra *más dinámica y evolutiva*, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis» (5). Más importante que la enumeración de este conjunto de nuevos problemas es el reconocimiento del carácter dinámico y evolutivo de la realidad, frente a la consideración más estática y fixista a la que estábamos acostumbrados. Porque, es verdad, los problemas cambian, y hoy no tenemos quizá los mismos que en el período conciliar, o han adquirido una forma nueva. Pero el nuevo modo de mirar la realidad debe permanecer, así como la necesidad, imprescindible para la pastoral, de «nuevos análisis y nuevas síntesis». Hay en esta necesidad una herencia conciliar que no puede desaparecer con el cambio de los tiempos. Nuestro trabajo, en estas Jornadas, nos va a procurar un acercamiento a esta realidad dinámica y evolutiva. La rapidez de los cambios nos confronta, sin duda, a una situación histórica diferente de la del Concilio. Pero en nuestro corazón de creyentes debe permanecer viva la voluntad de «discernir en los acontecimientos, expectativas y anhelos, de los que (la Iglesia) participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia y de los designios de Dios» (11).

VII. LA SEGURIDAD DE LA RESPUESTA Y LA HUMILDAD DE LA PROPUESTA

Gaudium et Spes no puede ser acusada de ninguna debilidad dubitativa respecto a la respuesta que da a la situación del hombre y de la sociedad. La Iglesia que aparece en la Consti-

tución no es una Iglesia acomplejada o perpleja. Fundada en la revelación de Dios, de la que es portadora, aparece como una Iglesia segura y confiada de su respuesta. Por eso, es consciente de que «no puede dar prueba mayor de solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana, en la que está inserta, que la de dialogar con ella acerca de todos estos problemas, iluminándolos con la luz del Evangelio, y poner a disposición del género humano la fuerza salvadora... que ha recibido de su Fundador» (3).

En el contexto de esta conciencia hay que interpretar la confesión sin fisuras que hace el Concilio: «cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder a su máxima vocación; y que no ha sido dado bajo el cielo a los hombres otro nombre en el que el hombre pueda salvarse. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro. Afirma, además, la Iglesia que, bajo la superficie de lo cambiante, hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre. Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible y primogénito de toda la Creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestro tiempo» (10).

Dentro de este propósito hay que incluir la estructura pretendida de los tres primeros capítulos de *Gaudium et Spes*. Los tres terminan fijando la mirada en la entraña misma del mensaje cristiano, como luz que, acompañando el desarrollo de cada una de las cuestiones fundamentales, se proyecta de manera definitiva sobre cada una de ellas:

- La **dignidad de la persona humana** (cap.1) se aclara definitivamente con la mirada a «Cristo, el hombre nuevo», porque «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Cristo manifiesta plenamente el hombre al hombre y le descubre lo sublime de su vocación» (22).
- La **comunidad humana** (cap.2) mira «hacia el primogénito de entre muchos hermanos, quien constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna» (32), habiéndose hecho él mismo solidario de la vida social humana.
- La **actividad humana en el mundo** (cap.3) mira hacia la consumación de los cielos nuevos y la tierra nueva, «cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: “Reino de verdad y de vida; Reino de santidad y de gracia; Reino de justicia, de amor y de paz”» (39).

No es *Gaudium et Spes* un documento inseguro o ambiguo; ni su condición de Constitución «pastoral» disminuye su fuerza doctrinal. Hay que decir, con más precisión, que es un exponente privilegiado de la «pastoralidad» de la doctrina, cuando ésta no es considerada como un sistema cerrado y arcano, sino como «la verdad que Dios quiso revelarnos para nuestra salvación», según la feliz expresión de *Dei Verbum*. Digamos que en *Gaudium et Spes* se desarrolla fundamentalmente la dimensión soteriológica de la verdad cristiana, lo que constituye la tarea primordial de toda la acción pastoral. Mediante la acción pastoral no sólo se proclama, sino que se «realiza» la verdad revelada para nuestra salvación. Si la verdad cristiana no es tal hasta que no desarrolla su fuerza salva-

dora, realizando «in actu» lo que ya posee «in potentia», la relación con el mundo y con el hombre de cada generación y de cada momento histórico, no es consecuencia, sino parte integrante de la verdad misma. Se trata, por tanto, de una «veritas salutaris». Toda la revelación es «por nosotros los hombres y por nuestra salvación». Su fuerza de atracción consiste, pues, en su «virtualidad salvadora», y su acogida, supuesta la acción de la gracia, va pareja al grado de conciencia que el hombre tenga de las que el Concilio llama las «cuestiones fundamentales»: «¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte...? ¿Qué valor tienen las victorias logradas...? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué hay después de la vida temporal?» (10).

«Partir del hombre» no es actitud extraña a la tradición cristiana. El miedo al antropocentrismo es falta de fe en el acto creador de Dios y revela una inclinación a la superposición de la salvación sobre el plano de lo creado, que es considerado como realidad cerrada a su propia planificación. «Partir del hombre» no es una simple estrategia pastoral, es expresión de fidelidad al Dios que, en la Creación, inicia ya su designio de salvación.

Por eso, la propuesta de la fe entraña una oferta de reconocimiento: reconocer lo que el hombre es y acompañar con empatía lo que va llegando a ser. Y reconocimiento, no impuesto, sino suscitado, de su origen y de su meta como posibilidad amorosa de ser y de llegar constantemente a ser. La propuesta de la fe, entraña de la evangelización, se verá enturbada si no somos capaces de abrirle al hombre la puerta de su propio misterio.

Con humildad sincera, expresada en autocrítica, reconoce

Gaudium et Spes que, en las tres grandes cuestiones, objeto de su primera parte, el hombre, la sociedad y el trabajo humano, los mismos cristianos hemos cerrado, en ocasiones, la puerta del misterio, extrañando al hombre de sí mismo y de su historia, para hacerlo sujeto apto de acogida del misterio de Dios:

- Si la fe en Dios no es antagónica, sino posibilitadora del ser y del constante llegar a ser del hombre, reconoce que, entre las diferentes causas del humanismo ateo, «se debe contar también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente en algunas zonas del mundo, sobre todo, contra la religión cristiana. Por lo cual, en la génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la formación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, así como con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión» (19).
- «Defectos en la vida social» que hacen de la ética individualista el enemigo mayor de la construcción de la sociedad como fraternidad universal. Los cristianos no están ausentes entre «quienes profesan amplias y generosas opiniones, pero, en realidad, viven siempre como si nunca tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales» (30).
- Si «por la propia naturaleza de la Creación todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias»... «son de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los mismos cristianos» (36).

- Si es verdad que de nada le sirve al hombre ganar el mundo entero si se pierde a sí mismo, es también verdad que «la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación por perfeccionar esta tierra donde crece en cuerpo de la familia humana... Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos de la tierra y de nuestro esfuerzo..., volveremos a encontrarlos, limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados» (39).

VIII. A MODO DE CONCLUSIÓN

Termino ya. Como preámbulo a los trabajos que se van a realizar, he querido rememorar un talante. Y lo he querido hacer de manera «autorizada»: recurriendo al mismo texto conciliar y a quien llevó a término el acontecimiento que Juan XXIII un dudó en atribuir a inspiración divina: Pablo VI. *Gaudium et Spes* es, en efecto, expresión autorizada de un talante abierto, conscientemente abierto al mundo y al hombre, percibidos en su complejidad y ambivalencia, pero intensamente amados, no como extraños, sino como carne de la propia carne y hueso de los propios huesos. Nos llevó así el Concilio a situarnos, como Iglesia, en nuestro anclaje humano, histórico y mundano. También nosotros somos hombres, historia y mundo. No somos dioses; no somos ángeles; somos hombres en quienes Dios quiere llevar a término su propia obra, y no como privilegio, sino como misión.

La vocación del hombre a serlo desde la plenitud de Dios es universal; pertenece a la atracción de la criatura por su

Creador y a la inefable atracción del Creador por su criatura. El misterio de la salvación es manifestación de un Dios Creador que no se desentiende de lo creado. La atracción que la criatura ejerce en el corazón de su Creador lo convierte en el Dios Salvador; «cuyas delicias es estar con los hijos de los hombres», tanto como para hacerse «Dios con nosotros» y «Dios entre nosotros» en Cristo Jesús. Como espacio de la atracción amorosa que Dios siente por los hombres, la Iglesia no se encarna, más bien reconoce su carne, la carne del mundo al que pertenece y confiesa con fidelidad y anuncia con credibilidad que toda carne es carne de Dios, porque «el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, a todo hombre» (22); y «de una forma sólo por Dios conocida, ha asociado a todos al misterio pascual» (22), a la carne glorificada del Hijo, primicia de la glorificación de toda carne humana, como destino y como término.

Por eso, «la Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano, cuando reivindica la dignidad de la vocación del hombre, devolviendo la esperanza a quienes ya desesperan de un destino más alto. Su mensaje, lejos de empequeñecer al hombre, infunde luz, vida y libertad a su progreso. Fuera de él nada puede satisfacer el corazón humano: “Nos hiciste, Señor; para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”» (21). Sólo facilitando este diálogo, nuestra evangelización se hace acreedora de la carga antropológica que le es constitutiva.

EL SÍNDROME DE JERICÓ

Reflexión pastoral

sobre el compromiso político

partidario de los cristianos

FERNANDO VIDAL FERNÁNDEZ (1)

Universidad Pontificia de Comillas

1. «Cristianos Laicos, Iglesia en el Mundo» recoge y lanza el sino de nuestro tiempo de Iglesia en su relación con la comunidad política. Efectivamente, ser apóstoles de la Iglesia y ciudadanos de la comunidad política señala a una de las encrucijadas en las que podemos relatar detalladamente los entresijos del modo como los hombres vivimos la Misión de Cristo en la Historia. En dicha encrucijada se ponen en juego todos los papeles macrosociológicos (internacionales, económicos, políticos, culturales, etc.) de los que participamos y que desde la micropastoral no se contemplan

(1) Fernando VIDAL FERNÁNDEZ es profesor de Sociología de la Universidad Pontificia de Comillas. Investiga en cuestiones de exclusión y Tercer Sector. Es presidente de la Fundación Hogar del Empleado y miembro de Consejos de varias revistas. Eclesialmente, pertenece a la Comunidad de Vida Cristiana (CVX). Políticamente es promotor de la Plataforma Cristianos en el PSOE.

con tanta expresividad. Este escrito intenta conocer con realismo cómo vivimos esa relación y comprender las causas cotidianas, personales o grupales, que modulan la forma de estar de la Iglesia en la comunidad política.

2. Hace falta en primer lugar buscar un buen ángulo que nos permita ver lo más importante del fenómeno y quizá el punto desde el que podemos ver el fondo del papel de la Iglesia en la comunidad política es la militancia en los partidos políticos. Bien sabemos que es una actividad parcial, pero 1) es tal su proximidad a los centros de poder; 2) la tensión entre consigna y conciencia («responsabilidad y ética», en el esquema de Max WEBER); 3) la crucialidad y multiplicidad como línea de acción apostólica, y 4) su exposición a todas las virulencias a favor y contra el pluralismo... Es tal la centralidad del fenómeno que se convierte en una de las principales plazas para encontrarse con lo fundamental de la vivencia de lo político por los cristianos. La reflexión pastoral sobre el compromiso partidario de los cristianos, especialmente atendiendo a las tensiones que se plantean entre los jóvenes cristianos que se encuentran frente al principal mecanismo de las democracias, es el principal visor para conocer el fondo de la relación real Iglesia-comunidad política.
3. La pregunta que inmediatamente surgirá en muchos será: «¿partidarios de qué o de quién?» La reacción que me suscita me recuerda aquel célebre pasaje de la primera Alicia de Carroll cuando ésta interroga a su gato-guía al sentirse perdida: «¿Me podrías indi-

car, por favor, hacia dónde tengo que ir desde aquí?». La respuesta del gato es genial: «Eso depende de a dónde quieras llegar». Ojalá fuera ése el punto del proceso de compromiso político de los cristianos en España y tuviera su piedra de toque en el dilema de elegir qué institución, tradición o posición partidarias son la apuesta óptima posible. Sin embargo parece que la generación de cristianos que comienzan su vida pública no ha llegado a ese punto de maduración sino que ronda un bucle de compromisos que evita desembocar en la política partidaria.

4. Para buscar pruebas de esa percepción no hay más que atender a los estudios sociológicos. En general, los españoles tienen una tasa muy baja de afiliación a partidos políticos (3%), compromiso que en la actualidad es aún menor entre los jóvenes (0,8%) menores de treinta años. Del total de la población española en 1981 estaba afiliado el 3% a partidos políticos; en 1990, descendió al 1%; en 1994 ascendió al 2% y en 1996 era del 3% nuevamente. Es decir, en el tránsito de siglo, aproximadamente 75.000 jóvenes están afiliados a partidos políticos en nuestro país. La siguiente tabla ofrece la evolución de las tasas de afiliación política de los jóvenes españoles y nos muestra el descenso continuo de las mismas (2).

(2) La comparabilidad hay que ponderarla mucho a causa del uso de diferentes intervalos de edad al aplicar dichas tasas.

Afiliación juvenil a asociaciones políticas y partidos políticos

Fuente	Año	Cohortes	Tasa %	Número aproximado de jóvenes
IOP 1968	1968	21-23 años	8	
Dirección General de Juventud 1977	1977	15-20 años	8 (3)	250.000
CIS 1980	1980	18-34 años	9,4	700.000
CIS 1982	1982	19-20 años	5	
SM 1984	1984	21-24 años	2	
Zárraga 1988	1988	Jóvenes	1,9	180.000
SM 1989	1989	21-24 años	2	190.000
CIS 1989	1989	18-34 años	3,2	
CIS 1989	1989	25-34 años	4,4	
Ecoconsulting 1991	1991	15-29 años	2,2	210.000
INJUVE 1992	1992	15-29 años	2,0	200.000
INJUVE 1996	1995	15-29 años	1,3	130.000
		Mayores de		
CIS 1997	1997	18 años	3,2	250.000
SM 99	1999	15-25 años	0,8	55.000

IOP: Instituto de Opinión Pública; INJUVE: Instituto de Juventud;
 CIS: Centro de Investigaciones Sociológicas;
 SM: Fundación Santa María.

- Los jóvenes católicos practicantes (aproximadamente 1.800.000 en el año 2000) son los jóvenes más participativos y más sensibles a la política; muestran

(3) Además, los resultados de la investigación indican que les gustaría participar en un partido político al 26% de los encuestados y que han asistido a un mitin político el 49% de los jóvenes, datos que dan medida del salto de mentalidad y coyuntura. Santiago LORENTE, 1981: *La cultura política de la juventud*, Dirección General de Juventud, Madrid.

un comportamiento político específico. Son el sector más politizado, pero tiene una baja afiliación partidaria porque selecciona marcadamente los medios que elige para participar. Es el sector que más participa en algunas de las acciones colectivas convencionales (recogida de firmas, buscar influencias, pedir ayuda a asociaciones especializadas, recurrir a un abogado y acudir al defensor del pueblo) (4) y en las cohortes de 21 a 29 años también son los que más apoyan la manifestación. Son los jóvenes españoles que están más afiliados a asociaciones: el 44% de los católicos practicantes están afiliados a asociaciones; también lo están el 31% de los indiferentes y el 36% de los ateos (INJUVE, 1995: *La solidaridad de la juventud*, Injuve, Madrid, pág. 69). Son además los que más practican el multiasociacionismo: el 23% de los católicos practicantes pertenecen a tres o cuatro asociaciones; en la misma situación están el 11% de los agnósticos y el 20% de los ateos. Además, los católicos practicantes son los que más realizan tareas de voluntariado (Injuve, 1995). Los católicos practicantes son también *los jóvenes para los que la política es más importante* (5) dentro de la valoración general que hacen los jóvenes de la política como lo menos importante tras aspectos como (ordenados de más a

(4) A. DE MIGUEL: 2000: *Dos generaciones de jóvenes 1960-1998*, Injuve, Madrid: 419-420.

(5) Importancia que tiene la política (media de 1 a 4) según autoposicionamiento religioso: católicos practicantes, 2,92; católicos no muy practicantes, 2,29; católicos no practicantes, 1,85; indiferentes y agnósticos, 1,49; no creyentes y ateos, 1,29. J. ELZO et al., 1999: *Jóvenes españoles 99*. Fundación Santa María, Madrid, pág. 60.

menos valoración) la familia, los amigos, el trabajo, ganar dinero, el tiempo libre, una vida moral y digna, los estudios y profesionalidad, una vida sexual satisfactoria y la religión. La valoración de la importancia de la política es progresiva según la religiosidad, de modo que cuanto más se identifica un joven como católico, más importante es la política para él en su propia vida. Además, los jóvenes católicos son los que muestran una mayor confianza en los partidos políticos dentro de la desconfianza general que existe en Europa contra los partidos (6) y los jóvenes entre 21 y 29 años son los que más conversan sobre asuntos de política (7). Es decir, que la baja afiliación partidaria se relaciona más con sus tradiciones de participación que con una desconfianza o estigmatización de los partidos.

6. En cuanto al posicionamiento ideológico, el perfil ideológico del católico que practica poco o mucho se corresponde mayoritariamente al de una persona políticamente centrada inclinada a la izquierda. En la comunidad juvenil católica existen además colectivos de magnitudes similares (rondando el 15%) que se posicionan en el centroderecha, la derecha y la izquierda.

(6) J. ELZO et al., 1999: *Jóvenes españoles 99*. Fundación Santa María, Madrid, págs. 74-80.

(7) A. DE MIGUEL, 2000: *Dos generaciones de jóvenes 1960-1998*, Injuve, Madrid, pág. 400.

**Porcentaje de autopercepción izquierda (I)-
derecha (10) según religiosidad**

	1-2-3	4-5	6-7	8-9-10	No saben/No contestan
Muy buen católico + católico practicante	12	37	16	15	19
Católico no muy practicante	17	37	16	8	21
Católico no practicante	22	42	15	4	17
Indiferente + agnóstico	30	41	7	4	18
No creyente + ateo	43	28	8	3	18
TOTAL de jóvenes	24	38	13	6	19

J. ELZO et al., 1999: *Jóvenes españoles 99*. Fundación Santa María, Madrid, págs. 74-80.

7. Los datos disponibles sobre afiliación de los católicos jóvenes a partidos políticos son, lamentablemente, escasos porque no es una cuestión relevante para los propios encuestados a juicio de informes como el prestigioso estudio cíclico de la Fundación Santa María. Javier ELZO comentó en la presentación del último *Informe Jóvenes Españoles 99* que la cuestión política tenía tan poca representatividad que era desproporcionado dedicarle una sección que tradicionalmente había tenido presencia en esta serie de investigaciones. Ni los informes de INJUVE ni los de la Fundación Santa María nos ofrecen ese cruce entre tipo de asociación y religiosidad, así que no tenemos más remedio que remitirnos a una lejana encuesta de 1989 realizada por el Centro de Investigaciones Sociológicas entre jóvenes españoles (8).

(8) *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 52, octubre-diciembre 1990, pág. 264.

El católico practicante (al igual que los creyentes en otras confesiones) está afiliado a los partidos políticos en mucha menor medida que los no creyentes (un 80% menos) y menos que los indiferentes (dos tercios menos) y que los católicos no practicantes (un 50% menos). Esa diferencia negativa, a la luz del mismo estudio, no está tan polarizada en la afiliación sindical, se convierte en positiva en asociaciones juveniles y es aproximadamente igual cuando hablamos de asociaciones culturales.

Porcentaje de afiliación juvenil a partidos políticos según religiosidad en 1989

<i>Filiación religiosa</i>	<i>Sí afiliado</i>	<i>No afiliado</i>	<i>No sabe o no contesta</i>
Católico practicante	1	97	2
Católico no practicante	2	97	1
Otras religiones	1	94	5
No creyente	5	93	2
Indiferente	3	95	2
No contesta	2	94	4

REIS, n.º 52, 1990.

8. En síntesis, la generación joven católica practicante está altamente politizada y participa con mayor intensidad que sus coetáneos en las entidades solidarias y juveniles de la sociedad civil, excepto en los partidos políticos, donde la afiliación es menor. Incluso en asociaciones muy cualificadas para la militancia partidaria como la HOAC las cifras reflejan (son datos referidos a 1990) una menor dedicación a la militancia en partidos: un 20% en sindicatos, un 10% en asociacionismo vecinal y el 5% en partidos políti-

- cos (9). En una investigación interna realizada en 1995 en una asociación media de Iglesia, ligada a una importante congregación religiosa y con un perfil de gente entre 30 y 45 años, universitarios y de clases acomodadas, de 1200 personas encuestadas sólo cinco estaban afiliadas a un partido político (0,4%).
9. Para saltar de la descripción más numérica a la vivencia cualitativa, el enfoque más adecuado es el de los retos que plantean a la Iglesia los destinatarios de nuestra acción partidaria. Demasiadas veces se mira la cuestión desde la salvaguarda de las identidades exclusivas; desde claves de dialéctica estamental; desde las complicidades prefijadas a derecha o izquierda; desde los autoajustes con un pasado que nos persigue. La superación de esa mirada internista es la principal medida de higiene apostólica; tenemos que mirarnos juntos afuera para que se desanuden las incertidumbres, las resistencias y los enconos.

I. CORTACIRCUITOS A LA MILITANCIA POLÍTICA

10. Partimos de una necesidad y una motivación central. La compasión que sentimos por la situación de división que vive la Humanidad por la exclusión, por el sinsentido y por la destrucción del medio ambiente. Hay un dolor planetario del hombre que vive dividi-

(9) C. GARCÍA DE ANDOIN, 1994: *La pretensión pública de la fe. HOAC y Comunione e Liberazione: dos estrategias laicales*, Desclée de Brouwer e Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao, Bilbao.

do consigo mismo, con sus hermanos y con la Naturaleza. No por sabidos los datos es menos necesario nombrarlos como punto de partida: 1.300 millones de personas carecen de agua potable. El gasto en educación en todo el mundo es 130 veces menor que el gasto militar. Las tres personas más ricas del mundo poseen más que la suma del Producto Interior Bruto de los 48 países más empobrecidos. Los gastos básicos en salud y nutrición en el mundo pobre son 13.000 millones de dólares mientras Europa y EEUU gastan 17.000 en comida para perros. Son datos conocidos por todos y procedentes del Informe Mundial de Desarrollo Humano de 1998 realizado por la ONU. Los diagnósticos sobre la situación internacional del desarrollo y la pobreza coinciden: en las dos últimas décadas se ha construido una arquitectura económica en la que las desigualdades se han intensificado más como un mecanismo de dominio y enriquecimiento. Hay posibilidades de generar más riqueza, pero está diseñado de tal forma que los beneficiarios serán cada vez menos. La nueva geometría del orden mundial ha producido «una liberación formidable de las fuerzas productivas de la revolución informacional y, al mismo tiempo, la consolidación y profundización de los agujeros negros de la miseria.» (10) Un solo dato, fatal y movilizador; supone todo un reactivo para nuestra vida: un millón y medio de niños mueren anualmente de diarrea.

(10) M. CASTELLS, 1999: *La Era de la Información*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

11. Además, vivimos en un mundo culturalmente revolucionado no en el sentido de la alteración de las estructuras de poder sino, como titula Anthony GIDDENS en uno de sus últimos libros, desbocado porque nuestra sociedad avanza hacia un futuro de progresivas y agónicas bifurcaciones. Los dilemas son cada vez más cruciales: más multiplicadores o más divisores porque en el sistema social dominante, la elevación de los niveles de supervivencia requieren mayores niveles de complejidad que sólo se consiguen si dicho sistema depende de menos factores (11). En el proceso de constitución de dicho modelo de cambio social las instituciones tradicionales dependientes de la sociedad civil se han visto profundamente afectadas por una crisis (partidos, sindicatos, iglesias, familias, etc.) que favorece la estabilidad macrosocial del poder financiero, pero que empuja al sujeto individual y colectivo a un marco blando donde construir su identidad. Hay una transición de las identidades de inserción a las identidades de elección. En las primeras la identidad era una consecuencia de la adhesión insertiva en una institución o comunidad cultural: era un subproducto de la inserción. Actualmente, la identidad personal, pero también la identidad o cultura corporativa, es el resultado provisional y crítico de una cadena de elecciones que constituyen al individuo como proyecto, como sujeto expresado en la acción. También es signo del regreso del sujeto a la

(11) Esto lo hemos expuesto con mayor amplitud en F. VIDAL, 2001: *El hombre que ríe: anunciar a corriente y contracorriente*, Desclée de Bouver e Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao.

escena pública, de la presencia de la diversidad como nota constitutiva de nuestro tiempo. La aceleración de la construcción europea,. Un continente al que todos hemos inmigrado en la prehistoria desde África, se puede ver como símbolo de esto: Europa es la Unión más diversa; el país más diverso del mundo. La multiplicación de las diversidades (familiares, étnicas, subculturales, etc.) requiere otra arquitectura comunitaria y política. No se trata de cuotas, participación o tolerancia sino de deliberar conviviendo desde plenos reconocimiento e incorporación. La reflexividad, que abre oportunidades al prevalecer la elección y la constructividad de los sujetos, puede también llevar a la anomía y la desestructuración de las personalidades, así como a la indiferencia ante lo comunitario. El sinsentido, estructural o electivamente, afecta cada vez a más trayectorias vitales o comunitarias que se convierten en «actores sin proyecto» (12).

12. Como los apóstoles de Jesús, vemos a los miles de personas (de millones de personas) sin bienestar ni sentido y cuando el Señor nos dice «dadles de comer», le preguntamos: ¿Qué podemos hacer? A pesar de las múltiples líneas de acción con las que contamos, hay una cierta insatisfacción por hallar aquella que incida eficazmente en los problemas, lo que produce una cierta angustia soterrada en alguna gente. Algunos consideran siempre insuficiente su actividad cívica o eclesial; otros yacen en sus reuniones semanales esperando el proyecto históri-

(12) Z. LAIDI, 1994: *Un mundo sin sentido*, FCE, México, 1997, pág. 154.

co en el que van a dar el do de pecho y cambiar el mundo. En muchos sitios a los que vamos nos topamos con gente que hace la misma pregunta casi en busca de una respuesta mágica: ¿Qué podemos hacer? (13).

13. Sin duda la respuesta al qué podemos hacer es la de Jesús: la propia vida. Su propia vida es respuesta al hambre de la gente de su tiempo. La propia vida implicada al servicio de la plena dignidad. Esa implicación va más allá de hacer cosas o participar en cosas. Hay un ejemplo que aclara meridianamente la diferencia entre participación e implicación: en un plato de huevos con chorizo, la gallina participa pero el cerdo se implicó. La implicación integral de nuestra vida al servicio de la construcción del Reino de Dios suscita una revolución personal y microsociedad de la vida cotidiana que será el único cimiento firme de cualquier militancia o proyecto institucional. Desde ahí el dolor de los más pobres organiza emocionalmente nuestro sentido de la realidad desde cuyo tuétano nos guía el Espíritu Santo empujándonos a una respuesta que debe ser discernida en comunidad para no sólo ser buena sino justa.

(13) Así titula *Cristianisme i Justícia* uno de los cuadernos que publicó en 1996, *¿No hay nada que hacer?*, con la siguiente presentación: «A menudo después de nuestros cursos y debates se nos pregunta: ¿Qué hay que hacer?» Posiblemente sea una pregunta a la que hay que volver desde la búsqueda de los signos del Espíritu, por muy certera que sea la respuesta, pero también es signo de desconcierto o esconde una indecisión o decepción como la del joven rico cuando se acerca con la misma pregunta a Jesús.

II. UNA RESPUESTA VARIADA PERO INCOMPLETA: EL SINDROME DE JERICÓ

14. Ese qué podemos hacer ante el dolor de la gente es el que motiva las múltiples iniciativas que surgen de las comunidades cristianas. Son múltiples las direcciones en que trabajan las comunidades cristianas y toda la ramificación civil de asociaciones, voluntariados y cooperativas que se genera desde ellas. La dirección histórica de respuestas es doble: proyectos de solidaridad y proyectos de sentido que buscan dar una única respuesta evangélica a los muchos problemas y posibilidades que se abren ante la Humanidad. En la sociedad civil española se reconoce la intensa actividad de la Iglesia en la cuestión de la exclusión. La trama institucional del Tercer Sector tiene en gran parte inspiración cristiana y vínculos eclesiales. Por ejemplo, la mayoría de las Organizaciones No Gubernamentales para el desarrollo (ONGD) que fundaron la Coordinadora de las mismas (CONGD) eran de raíz eclesial; las que tienen mayor implantación y proyección social e internacional son las de inspiración cristiana. Hay multitud de pequeñas, medianas y grandes asociaciones, cooperativas y voluntariados de solidaridad internacional promovidas desde comunidades cristianas. Las comunidades cristianas son la infraestructura civil de las mayores formaciones cívicas de solidaridad internacional y de muchas otras piezas del sistema cívico: asociaciones de ayuda urgente, organizaciones de promoción del desarrollo humano auto-sostenido, redes de comercio justo, centros sanitarios, campañas públicas a favor del Sur, institutos

de investigación y transmisión cultural sobre codesarrollo, revistas, editoriales, Universidades, voluntarios internacionales, centros de acogida y defensa de derechos, observadores de paz, etc. Es una imagen rápida que permite intuir la variedad, cantidad y permanencia del germen cristiano en el tejido solidario de nuestro país. Las comunidades cristianas no tienen ni pretenden el monopolio del tejido civil de solidaridad internacional; por contra, la mayoría de iniciativas de raíz cristiana no son confesionales con el fin de intensificar la colaboración con todas las personas de buena voluntad; no obstante, no se puede dejar de tener en cuenta la masa crítica que supone lo cristiano en ese mundo internacionalista.

15. A la hora de responder, los cristianos radicales, aquellos que actúan vocacionalmente en comunidad eclesial desde una relación personal y viva con Dios, han puesto en marcha muchas diferentes iniciativas allí donde era más urgente y donde nadie estaba. No se trata de hacer un panegírico de las virtudes de los cristianos. Pero es cierto que en nuestra generación, la de la gente nacida en los años 60 y 70, se ha recogido el encargo del Concilio Vaticano II y hemos sabido aprender crítica y lejanamente del trabajo eficaz y silenciado de la generación anterior (14). Hacemos muchas cosas con y para las personas excluidas,

(14) Al respecto es muy aconsejable leer el libro de Rafael DÍAZ-SALAZAR (2001) *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, publicado por HOAC en Madrid. En él hace memoria de iniciativas, procedimientos y contenidos de los compromisos políticos de los cristianos especialmente en la segunda mitad del siglo XX en España.

pero ¿hemos hecho todo lo que había que hacer? ¿Estamos haciendo todo lo que podemos y debemos hacer? Nuestra impresión es que no. No porque tengamos que estar en todos los sitios sino porque no hemos dado respuesta allí donde teníamos que estar también. Nuestros proyectos apostólicos generalmente están decididos con ciertos sesgos que desfavorecen a las misiones más desangeladas. Una comunidad o una persona (ojalá una diócesis) decide aceptar la invitación del Señor a participar en el plan de Salvación y pone su propia vida en manos del Espíritu para que él nos envíe allí donde somos más necesarios. La persona o comunidad se pone a la escucha del Espíritu para buscar a dónde le envía el Espíritu. Primero ve contemplativa (es decir, compasivamente) la realidad, los pueblos y personas, reconoce a los destinatarios y escucha sus necesidades, se indigna por el sufrimiento y se pregunta qué puede hacer. Busca las respuestas, las líneas de acción, los proyectos concretos y, rompiendo las leyes de la probabilidad, suelen ser los mismos proyectos que habría escogido al principio de todo el proceso sin haber escuchado mucho al Espíritu: *so capa de bien, traemos a Dios a lo nuestro* (15).

16. En esos proyectos, cuando se hacen con libertad, tienen que surgir todas las soluciones a los problemas de la exclusión, incluida la militancia partidaria. El problema de la pastoral partidaria tiene su raíz en la

(15) Ignacio de LOYOLA identificó hace cinco siglos este cortacircuito a la voluntad de Dios en sus famosos binarios de los Ejercicios Espirituales.

vida apostólica y el discernimiento personal. Una persona acompañada por la Iglesia (a través de su acompañante o la comunidad local) y que se abra con libertad a lo que el Espíritu le pide, halla soluciones a sus preguntas. Y las soluciones son, desde luego, de unir la propia historia a la de los excluidos; son acciones de proximidad, servicios de emergencia y rehabilitadores; son labores de reivindicación y denuncia. La opción por los pobres, entendida como proximidad, rehabilitación, denuncia... recibe plausibilidad y adhesiones vitales en la comunidad cristiana. Pero la opción por los pobres como promoción de la justicia, como solución a las estructuras que causan los problemas, encuentra muchos impedimentos para ser una vía transitable. Como recuerda José María MARDONES que dijo RAGAZ, «Los cristianos somos buenas enfermeras pero malos médicos». Parecemos exiliados de la política bajo el *síndrome de Jericó*: parece como si sólo contempláramos la posibilidad de evangelizar la política desde abajo y fuera de la misma dando vueltas con nuestras trompetas comunitarias alrededor de sus altas murallas. Estoy convencido de que los partidos sólo cambiarán retados desde fuera de sí mismos, pero también tengo la seguridad de que actualmente quien abra las puertas a ese cambio tendrá que estar dentro de la ciudad (aunque sea acusado por puritanos de «prostituta», igual que la compasiva Rajab que acogió a los espías que envió Josué).

17. Ese síndrome de Jericó se complica por una extendida polémica entre la inserción institucional o la in-

serción marginal. La presencia pública en un caso se considera que es virtuosa, o más virtuosa, cuando se realiza al margen de las instituciones sociales y, especialmente, en territorios o redes excluidas o alternativas. La participación en los centros de decisión se descalifica con como hipocresía, mediocridad o infortunio de tener que estar en esas posiciones. De esta forma, existe una cultura corporativa católica que estigmatiza la presencia pública en instituciones y en ciertos sectores prohibidos por su potencial corruptor para el individuo y el sistema. Los cristianos no están visiblemente presentes en los centros de decisión y, por tanto, en el gobierno de la vida pública. Muchos grupos cristianos han vuelto a los claustros monacales actualizados en un circuito cerrado de voluntariados y espacios protegidos de la repugnancia de la contradicción, el conflicto social, la pluralidad y, desgraciadamente, la relevancia. Esto se produce desde una perspectiva que identifica la opción por los pobres con un campo de misión y no como un criterio para toda misión. Algunas asociaciones generan una presencia pública, desde la perspectiva de la Justicia, buscando solucionar sus causas a la vez que se relacionan con aquellas personas y colectivos más vulnerables. Estas asociaciones tratan de aplicar ese principio de relevancia, por lo que buscan incidir en los centros de decisión o generar otras agencias que intervengan en la esfera pública con poder de decisión. Operan una presencia pública cristiana en los márgenes del centro sin necesidad de habitar el centro del margen.

18. Es común observar que en algunas asociaciones católicas existe sumo interés por incidir con la acción en una mejora sustancial de los hechos públicos y en otras asociaciones no existe un discernimiento de las prioridades o, incluso, no hay la más mínima atención al campo de lo público. Es la «pasión apostólica» la que conduce a intentar realizar la acción más transformadora y relevante posible en atención a criterios de urgencia, universalidad, crucialidad, etc. Un modo de presencia, dentro de lo apostólico sería el de aquellas asociaciones con voluntad de relevancia y aquellas que establecen una práctica de presencia dependiendo no de una búsqueda del bien mayor sino en función de los propios gustos, facilidades, costumbres, etc.. o sencillamente buscan campos en los que solucionar simbólicamente la exigencia de la presencia pública. Estas simulaciones de presencia pública que resuelve de forma fetichista la responsabilidad misionera son moneda corriente en muchas prácticas asociativas.

III. RAZONES PARA UN EXILIO

19. El exilio de la política es explicable por varias razones. Algunas comunes a la sociedad en general, otras aplicables a la mentalidad de los cristianos de nuestro tiempo. Es una razón común al retrainamiento juvenil ante la política, la comprobación visible y cotidiana de que el régimen democrático es anchamente compatible con la exclusión de la mayoría de la Humanidad, con la pobreza de un quinto de nuestros con-

ciudadanos nacionales y con el vigente poder casi absoluto de los grandes financieros. El dominio neoliberal, prácticamente incontestado y sin alternativas en el imaginario público, y la complicidad de los partidos políticos mayoritarios ha hecho emerger una crisis de legitimidad de las democracias en los años 90. Hemos asistido al colapso final del soviétismo que pone fin al ciclo leninista de parte de la izquierda y el fin del ciclo ideológico socialdemócrata que frente al problema obrero había desarrollado el Estado de Bienestar y políticas de nacionalismo frío (más letal de el tórrido nacionalismo independentista) que excluía a los países empobrecidos. La caída del imaginario político tradicional ha sumido en la incertidumbre a una generación que ha encontrado en la solidaridad internacional y las causas de los movimientos sociales su principal orientación hacia lo político.

20. Otra razón está relacionada con el imaginario del cambio social y político. La gente se ha instalado en la imposibilidad del cambio, en el pesimismo de que todo cambio acaba fracasando o generando nuevos males, en la sospecha contra la solidaridad (es inútil, es contraproducente, es insuficiente), la deslegitimación de la política (es incorregiblemente corrupta, burocráticamente ineficaz, inevitablemente manipulada por los poderosos, etc.). Hay una serie de retóricas vigentes que anulan o deslegitiman cualquier intento de soñar o practicar soluciones estructurales que vayan más allá de lo micro y lo normal. Por el contrario, se acomodan en la indiferencia como falsa solución a la decepción y al conflicto; una indiferencia

que, aunque saludada con salvas por algunos cuando es indiferencia religiosa, es idóneo caldo de cultivo para el autoritarismo (16).

21. Algunas causas del desafecto por la política se dirigen a la misma percepción pública de los partidos. La crisis de los partidos políticos en los años 90, presente en Reino Unido, Italia, Francia, Estados Unidos, Alemania, Portugal o España, materializada en el desvelamiento público de casos de corrupción, financiación irregular y despotismo dentro de las instituciones, ha modelado la visión que de los partidos tiene la generación de cristianos. Además, la modernización que los partidos han iniciado en la segunda mitad de los años 90 refuerzan todavía más esa visión del electorado de aquéllos como empresas consultoras moldeadas a los intereses anónimos del gran capital que las financia. A ello colabora una serie de reformas que sobre todo son entendidas como márketing y el encallamiento de asuntos como la corrupción soterrada, la vulnerabilidad a los *lobbys*, la relación clientelar con la sociedad civil y los estilos extremada-

(16) Luis GÓMEZ LLORENTE, en un texto publicado en la *web* de Cristianos en el PSOE, escribe: «Detecto la indiferencia actual de muchos españoles jóvenes ante la religión, ante los fenómenos religiosos, como una señal más de pérdida de identidad colectiva. No comparto la idea de quienes ven en ello un "progreso". La indiferencia inconsciente, fruto del desconocimiento, nada tiene que ver con la tolerancia, fruto precisamente de la reflexión sobre las creencias. La tolerancia viene como regreso del fanatismo, como voluntad de ir hacia una convivencia pacífica entre las creencias y entre la creencia y la increencia. La indiferencia aparenta estar de vuelta de todo sin haber ido a ninguna parte. No es una nueva forma de pensar sino de no pensar.» <http://www.psoe.es/Nuevas-Politicas-NuevosTiempos/Cristianos/PRINCIPAL.htm>.

mente partidistas (17). La gente cree que los partidos están cambiando de un modelo más similar a un movimiento social a otro más parecido a una consultoría en la que se comunica y se opera en el Estado con un personal reducido. Un partido quedaría reducido a cien personas, mil funcionarios y un solo medio de comunicación, aunque luego esté medio millón de afiliados que hacen el papel de hinchada del equipo de fútbol.

22. La sospecha sobre los partidos y sus militantes está extendida: el militante ha pasado de ser un héroe cívico a un sectario sospechoso. Como hacia el dinero, una mayoría siente repugnancia ante la política: se evita tocarla aunque toque. Puestos en la piel de la persona que, no perteneciendo a ambientes donde tradicionalmente existe afiliación política, se afilia a un partido político, ésta siente una fuerte impresión al comunicarlo y algunos ámbitos familiares o amigales lo vivencian como un trauma, una especie de debilidad ajena a que tienen que resignarse. Por supuesto, en el mundo profesional o incluso en el eclesial es más duro todavía porque esas personas son exageradamente señaladas y despiertan muchas suspicacias.
23. La decepción del régimen político, la incertidumbre ideológica, el imaginario contra el cambio y la desconfianza de los partidos ha llevado al pragmatismo

(17) Sobre esto he escrito un diagnóstico en el número 1.036 de *Sal Terrae* (julio-agosto 2000) con el título *La reforma informacional de los partidos políticos*.

solidario (18): implicarse en campañas de organizaciones muy expresivas con efectos muy visibles. Además, posiblemente no estemos ante un problema pasajero donde los partidos se han tecnificado y es posible hacerlos más semejantes a movimientos sociales; no, hay una dimensión de los partidos que nos lleva a reconocerlos como instituciones complejas con una actividad muy técnica. Aunque puedan desarrollar modos de participación y actividades, difícilmente van a poder competir con la atracción que ejercen las asociaciones y movimientos hacia el sector juvenil. Más bien, la participación en el Tercer Sector debería ser la vía normal a llegar a descubrir paulatinamente la importancia del trabajo partidario para solucionar radicalmente algunos de los principales sueños por los que está trabajando en la comunidad. Lúcidamente, Ramón Jáuregui hace un llamamiento hacia su partido que se dirige exactamente a ese sentir interno de la gente y sus grupos: *«Necesitamos llegar a un mundo socialista que no está en nuestra casa y que sin embargo es más socialista que nosotros y lo vemos todos los días en cantidad de organizaciones que hacen socialismo día a día, socialismo de verdad, socialismo de compromiso, socialismo auténtico sin carnet. Y si queremos acercarnos a la gente que es socialista y queremos renovar generacionalmente el partido y abrirlo a los núcleos sanos de nuestra sociedad, tenemos que llegar a las comunidades, (...) debe-*

(18) Viendo esta realidad, la teoría neopragmatista de Richard RORTY (1998): *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona) es ante todo un efecto coyuntural, no tanto una tesis esencial sobre la cultura política.

*mos lograr puentes y puertas abiertas porque **tenemos mucho que ofrecer a muchos que día a día realizan una pequeña tarea transformadora con su acto solidario** en la lucha por la solidaridad Norte-Sur, en su lucha por el pacifismo, en la lucha contra la exclusión en el barrio, en la inserción social de tanta familia desconectada, en la educación de adultos y en tantas y tantas tareas que están protagonizadas por organizaciones de matriz cristiana...; tenemos que persuadirles de que su instrumento práctico, de que el complemento necesario a esa acción es un partido político. Tenemos que **ofrecerles la credibilidad de que el Partido Socialista es el partido que complementa su compromiso desde la concepción de un partido de la izquierda transformadora que utiliza el BOE (Boletín Oficial del Estado) para hacer justicia. Yo creo que ésta es una idea capital para que nuestros mundos converjan**» (19).*

24. Existen también impedimentos que son peculiares del imaginario que viven los cristianos de nuestro tiempo. Quizá lo que opera más es que a veces se busca el compromiso bello en vez del compromiso eficaz: en ocasiones se piensa más estéticamente en «cómo nos sienta nuestra acción» que éticamente en cómo influye en la erradicación real de la exclusión. A veces nos preocupa más parecer solidarios que hacer solidaridad. En la experiencia en pastoral se detecta esto agudamente: a la gente le gusta comprometerse en aquellos sitios donde va a recibir apoyo y simpatía so-

(19) Texto que forma parte de un documento publicado por Ramón JÁUREGUI en la web de Cristianos en el PSOE: <http://www.psoe.es/Nuevas-Politicas-NuevosTiempos/Cristianos/PRINCIPAL.htm>

cial y comunitaria. No importa irse a la conchinchina o a la tarea más tediosa siempre que vaya acompañada de reconocimiento. Más aún, no pocas veces existen recelos en las comunidades por parte de los que están trabajando con personas excluidas directamente, hacia aquellos que están en sectores más estructurales aplicando aquel esquema bipolar de proletarios y burgueses. Parece que los primeros respondieran a los pobres y los segundos desviarán sus compromisos al servicio de no se sabe qué oscuros móviles. Trabajar en las estructuras no es una labor a que la comunidad envíe ni acompañe con gusto a nadie.

25. El debate parece estar en torno a cuál es la cuestión especialmente «nuestra», qué es lo nuestro. Es general la repugnancia que campa en las asociaciones cristianas, especialmente en las pequeño-burguesas, por la política y el mercado, de modo que se incita a sus afiliados a participar en muchos campos cívicos (inserción en ambientes excluidos, lucha contra la pobreza, educación y sanidad, especialmente, de los que se dice que «son más humanos» y «más cristianos») olvidando o rechazando los que tienen que ver con el poder y el dinero. Los miembros de los grupos que toman parte en uno de los «campos limpios» son señalados como ejemplares y aquéllos que tienen una posición en los tabúes apostólicos son vistos como desafortunados o mediocres. El infortunio es legitimado bajo el dicho que se formula «de algo hay que vivir» y es redimido con una insatisfacción crítica con el trabajo y el vuelco pasional de la persona a tareas limpias en su «tiempo libre». Se escinde así el sujeto en una parte

de «tiempo esclavo» en el trabajo y otra parte de «tiempo libre» en ONG, voluntariados de todo tipo o labores intraeclesiales. Los que eligen voluntariamente asumir posiciones de responsabilidad en el mercado son tachados de pactistas con las estructuras de pecado, hipócritas que llevan doble vida (afirman la justicia y apoyan las instituciones) o simplemente burócratas sin el necesario deseo de transformación o evangelización del mundo. Como mucho existe una conmisericordia con el otro y la firme convicción de que ha optado por la legitimación del sistema y que no va a poder cambiar nada importante. Todos estos son juicios que personalmente he presenciado en diversos ámbitos de seglares asociados. Está vigente. Existe en muchos grupos, diría que la mayoría al evaluar las 70 asociaciones que he tratado, una mitificación colectiva de los trabajos y dedicaciones que tratan directamente con sujetos desfavorecidos o que son, titularmente, católicas o solidaristas (colegios, ONG, agencias de trabajo social) formulando un ideal laboral y ciudadano enfocado exclusivamente en una parte, relevante y necesitada, de la sociedad civil y haciendo olvido de aquellos centros en los que se formulan las decisiones que regulan el sistema total. Esta presencia pública enclaustrada en una serie de circuitos cristianamente bienpensantes es un impedimento para una encarnación plena y, en muchos casos, para una presencia apostó-

(20) Hay una cultura corporativa todavía más extrema que considera que la vida pública sólo es objeto de mejora en aspectos religiosos y culturales, o al menos considera que esa es la prioridad apostólica de todo cristiano: el anuncio evangélico y la purificación de la cultura, olvidando o minus-

- lica relevante (20).
26. A la vez, tampoco tiene poca influencia el mismo modelo de comunidad cristiana que opera en la práctica cotidiana de nuestras parroquias, colegios, movimientos y otros centros de referencia: comunidades que ponen más el peso en lo grupal e identitario que en lo vocacional y apostólico.
27. La militancia partidaria se retarda también por dificultades provocadas por el corte generacional de los setenta que lleva a que no existan apenas referencias adultas de compromiso cristiano visible en política: no hay modelos orientativos, las comunidades no tienen las disposiciones ni los instrumentos prácticos para acompañar y tender puentes para dicho compromiso. Es necesario reconstruir los puentes apostólicos y estratégicos a la política. Las instituciones tienen una dinámica que no siempre se rige por la proximidad humana sino por estrategias a largo plazo. La escala de las instituciones políticas es bastante alta, mucho menos sensible que aquellas que están más a pie de obra. Esto exige apuestas confiadas, esperanzadas y pacientes, una mirada larga que sea capaz de trabajar a largo plazo y de forma intergeneracional y estómago para convertir en posibilidades a las aspiraciones amenazadas por la fuerte marejada de las contradicciones. Cuanto más cerca está una organización del poder real, más se acentúan las con-

valorando la importancia de lo económico o lo político. Estos culturalismos o religiosismos son sesgos muy acentuados y tradicionalmente criticados que todavía están en vigor. Es otra versión del enclaustramiento desde claves más anacrónicas pero, en ocasiones, sorprendentemente pujantes.

tradiciones, condición que es muy intensa en los partidos. Nuestro umbral de soporte de contradicciones es muy bajo: los cristianos enseguida nos echamos al monte en busca de aire puro. La tensión entre idealismo y posibilismo es muy intensa y los cristianos tenemos una tendencia excesiva al purismo y a una profecía mal entendida (no la del lector de la acción del Verbo sino la del fiscal que llega del desierto al palacio a denunciar y dictar sentencia) donde lo principal es salvar la propia conciencia muchas veces sin salvar las propias responsabilidades.

28. El eje que más profundamente creemos que discrimina las distintas formas de estar en lo político es la eclesialización del sujeto que activa esa presencia. Una posición apostólica está constituida por una participación en la Misión de Cristo a través de la comunión eclesial. Hay presencias en lo público protagonizadas por asociaciones que carecen de esa dimensión de participación misionera y de la dimensión eclesial. Suelen ser asociaciones que entienden que desarrollan sus «propias misiones» de modo «independiente». Con relación a las «propias misiones» que esa asociación delibera, hemos de decir que, a menos que se discierna en el seno de la Iglesia y, siendo acompañada la asociación por la Iglesia, en la que recibe la buena noticia de Jesucristo, no es Misión sino, llamémosle, Actividad. Por un ansia de emancipación de la Iglesia entendida como mera organización (motivada probablemente por autoritarismos eclesiásticos) se ha perdido en no pocas ocasiones la actitud de ser parte del Cuerpo y Pueblo de

Dios e ir escindidamente por libre. Este déficit apostólico no permite profundizar lo católico, que es sustancialmente universal, abierto a la participación del Pueblo en cada asociación y de dicha asociación en todo el Cuerpo (especialmente en aquellas partes más heridas y olvidadas). Es cierto que esa participación del Cuerpo en cada vida individual, familiar o asociativa se ha reducido normalmente a la magisterial, marginando otras jerarquías horizontales como es el discernimiento en las comunidades. Pero también hemos de dar cuenta de numerosas asociaciones que viven escindidas del resto de la Iglesia o solamente aceptan el acompañamiento de cierto sector de «su iglesia» «nacional», «de clase», ideológicamente afín o niega la autoridad eclesial.

29. La presencia apostólica está caracterizada por no creer que esa presencia es absolutamente propia sino que es la forma como personas y grupos participan en la Misión de Cristo; y por participar dentro de la Iglesia, «siendo con los demás», lo que se traducirá en diversos hábitos de acompañamiento y discernimiento eclesial, inmerso en un intenso sentido de Pueblo de Dios. La que hemos denominado, por el contrario, «presencia estética», consiste en que se ignora o rechaza el acompañamiento del Pueblo de Dios (totalmente o reduciéndolo a una parte afín) y se «apropia» de la Misión, dejándola en mera actividad cívica despojada de sentido eclesial misionero y hasta de sentido místico. El sentido místico de la presencia pública es, por tanto, crucial para que ésta pueda asumirse como cristiana. Pero esa ausencia de

lo místico en la acción pública es una realidad tan patente en algunas asociaciones religiosas que distinguen dos formas divergentes de presencia civil. Este modo deseclesializado y desmistificado en asociaciones reconocidas como religiosas católicas, lo hemos denominado estético por cuanto existe una identificación desde la afinidad con lo cristiano aún con la carencia de elementos constituyentes de dicha condición. La Iglesia es reducida a una ONG de lo social o a ONG de lo religioso.

30. Un matiz a introducir dentro de esta encardinación apostólica es la existencia dentro de la asociación de procesos de iniciación y acompañamiento de la presencia pública o la ausencia de los mismos. En el primer caso hablaremos de presencia acompañada y en el segundo de presencia política francotiradora. Lo más frecuente es la ausencia de procesos explícitos de iniciación a la militancia cívica aunque es frecuente que esté filtrado en una formación general del carácter del individuo y los grupos. Abunda mucho la irreflexión e ignorancia del tema (presencia ciega) y la presencia individualista sin socialización de la misma (en los entornos de la militancia cristiana se suele denominar «síndrome del francotirador»).
31. Finalmente, las culturas corporativas de los partidos europeos y de las comunidades ideológicas que los soportan han creado algunas condiciones que constituyen impedimentos: un anticlericalismo subyacente de la izquierda francoespañola falazmente justificado por un supuesto pluralismo liberal, y la secularización mercantilista de la derecha europea que dilapida los

fundamentos originales de la democracia cristiana. La comunidad cristiana se encuentra muy incómoda en ambas situaciones. Mientras la primera tiene visos de ir disolviéndose; la segunda es un fenómeno emergente y creciente.

V. LA PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA VIDA POLÍTICA

El compromiso partidario de los cristianos necesita también de ciertas condiciones de presencia de la Iglesia en la vida pública. Vamos a ordenarlas en once notas:

32. Hay que poseer pacíficamente un modo de anuncio explícito de Jesucristo, Carlos GARCÍA DE ANDOIN lo analiza sistemáticamente en su libro publicado en Ediciones HOAC. Cree que «el desafío es doble. Liberar al anuncio explícito de nuestros complejos y mediocridad cristiana. Y liberarle de la manipulación religiosa a que nuevamente es sometido por los que afirman la necesidad de hablar de Dios olvidando de modo sospechoso que los excluidos y las víctimas hablan del mismísimo Cristo crucificado». En efecto, la estéril tensión entre presencialismo y mediacionismo ha polarizado la misión apostólica llevándola a un callejón sin salida. Hemos sufrido los efectos de aquellos que entendían que anunciar a Jesucristo era pronunciar su nombre lo más posible; era advertir que los actos buenos que hacían eran patrocinados por Dios (Dios no necesita ser espónsor de nadie); era hablar y hablar olvidando la genuina expresividad del lenguaje de hechos por el que generalmente habla el

Espíritu; era identificar al cristiano que anuncia con los repartidores de estampas del santo patrón. Pero también hemos sufrido los efectos de la pastoral el silencio: la de aquellos que se negaban a que se les identificara como cristianos por sus propias palabras sino que esperaban que se reconociera lo cristiano a través de sus obras. La generación de cristianos de los ochenta hemos heredado esa pastoral del silencio de la anterior generación como una nota progresista. El sujeto se convierte en un referente moral al que se le supone una motivación religiosa. Extremadamente economicista, ese paradigma apostólico ha hecho olvido de la importancia de lo cultural y de la capacidad productiva de los imaginarios. Ha interiorizado tanto un laicismo que impuso el silencio para evitar el conflicto que es incapaz de reconocerse a sí mismo libremente. El sentimiento de culpa (por los pecados de la Iglesia), de inferioridad (por la crítica positivista a la religión dada su supuesta irracionalidad y acientificidad) o de vergüenza ha generado retraimiento, ocultación y temor. Y esa intolerancia con uno mismo ha provocado una intensa intolerancia con quien sí comunicaba su vida libre y públicamente.

33. Lo expresivo no debe ser sólo un asunto de consumo interno sino que también es un producto cultural (una narración de creencias, valores y sentimientos) susceptible de ser públicamente visible y accesible. Habría que cuidar mucho más la mediación cultural de las acciones y las identidades para que pudiera darse más y gratis lo que nos ha sido dado gratuitamente. Nunca se hace solidaridad pura ni culto puro

sino que siempre estás fabricando representaciones y siempre estás implicando solidaridades. Dichas representaciones con frecuencia son procesadas para que sean socialmente aceptables y dicha preparación suele restar las singularidades religiosas de forma que sea homologable e inmediatamente compatible con el discurso público vigente. De esa forma, la originalidad fundacional de las acciones no emergen a la plaza pública y se confía el anuncio evangélico a la expresividad de unos hechos que han sido constitucionalmente alterados. Hay que abandonar el falso debate entre cristianos de mediación y cristianos de presencia para instalarnos con libertad en el paradigma apostólico de la visibilidad que permita la comunicabilidad bajo el signo de la gratuidad: «dad gratis lo que os ha sido dado gratis».

34. Una segunda nota viene dada por el necesario paso de un paradigma asentista de la pluralidad a un paradigma convivencial. La hegemonía, con malestar, de un liberalismo que prima la discontinuidad de la razón pública lleva a la expulsión de la arena pública de las comunidades culturales productoras de sentidos. Es la castración de lo que hay de original y auténtico para constituir un teórico escenario neutral donde se discuta con mínimos sin raíz. Si pretendemos una democracia culturalmente sostenible, la escenografía de razones estandarizadas para ser homologables con las producidas en el resto de la sociedad no debe significar, la expulsión de los humus donde se producen. No es sostenible una democracia donde no se pueden comunicar públicamente los valores, creen-

cias, sentimientos y representaciones (imaginario) que generan razones públicas. El profesor de teología moral en la Universidad Pontificia Comillas, Julio MARTÍNEZ, jesuita, reflexiona contra la falacia de la neutralidad liberal y lo que considera que es un trato injusto hacia las convicciones religiosas en el foro público. Para él, «so capa de bien —el consenso sobre una concepción de justicia política que dé estabilidad a una sociedad bien ordenada—, se cuele la injusticia de postergar muchas razones que están llamadas a enriquecer razonablemente (es verdad que, en ocasiones, desde el disenso y el conflicto) la vida pública de una sociedad pluralista. (...) Si a las personas no se les permite expresar y defender sus creencias y convicciones morales, filosóficas o religiosas, en los foros donde se realizan los debates públicos, es decir, si a esas convicciones se les priva de la dimensión socio-política, el autorrespeto (bien tan importante para los liberales) va a resultar perjudicado, y, con él, la identidad misma de la persona. Desde la tradición del bien común, llegamos a la conclusión de que poner entre paréntesis las convicciones religiosas no es el mejor ni más inteligente modo de favorecer la convivencia social y de trabajar eficazmente por la justicia.» (*Revista Estudios Eclesiásticos*, n.º 288, enero-marzo 1999: 35-72). Para que la comunidad católica participe partidariamente en política es necesario superar una laicidad que no suponga represión a favor de una laicidad inclusiva de convivencia. Hay que pasar de lo aconfesional a lo pluriconfesional.

35. Además, debemos superar el sentimiento de comu-

nidad perdida. Alejados ya de una indeseable situación en la que la Iglesia se identificaba con la comunidad política a través de la confesionalidad del Estado, estamos en otro estatus que no se acaba de asumir. La progresiva secularización durante los años 70 y 80 ha dejado la sensación de «ir a menos», de peligrar el estatus de mayoría hegemónica que convertía al catolicismo en la cultura natural de nuestro país. Cuanto antes asumamos la condición de minoría mayoritaria de nuestro país, antes estaremos preparados para la Misión que nos desafía en nuestro tiempo. La Iglesia española necesita conciencia de minoría para purificar sus modos de comunicarse con la sociedad y afrontar otra eclesiología.

36. La quinta nota apunta al necesario pluralismo interno en la comunidad eclesial. Se requiere un gobierno moderado de la paulina diversidad de dones, carismas, ideologías, etc. La mala digestión del 68 ha acentuado el neoinstitucionalismo que prioriza la unidad y el reconocimiento de la institución eclesial. Un movimiento pendular posiblemente necesario pero que debe ser limado en sus defectos. Se ha dicho que esa pastoral neoinstitucional favorece el integrismo laical y desincentiva el necesario paso a los laicos vocacionales. Al espantar el pluralismo moderado también estimula la emergencia de extremismos antieclesiásticos y basistas generalmente identificados con la izquierda; no apacienta los corderos sino acrecienta los enconos (cabritillos). La trampa del extremismo antieclesiástico, resorte oculto del neoinstitucionalismo, impide un reconocimiento realista y pací-

fico del natural diverso del pueblo de Dios. En la vida de la Iglesia parece a muchos que faltan referencias de la real diversidad. Se opina que más vale una moderada pluralidad que una excesiva tensión que dispare una percepción cismática de la Iglesia. Sólo en una Iglesia que sepa gestionar su pluralismo interno será posible una convivencia fructífera de cristianos partidarios de distintas ideologías.

37. Finalmente, es necesario alentar la constitución de laicos vocacionados que sean públicamente visibles. El imaginario sobre lo cristiano en nuestro país no incluye la figura del laico vocacional y eclesialmente activo, por lo que públicamente se carece de modelos de referencia institucionalizados que ayuden a la gente en la constitución de su identidad. Habría que poner en circulación otra imagen del «laico comprometido» al menos igual de difundida que se encuentra la del «cristiano voluntario» si se quiere asistir a la gente en medio de un mundo en el cual hemos pasado de «identidad de inserción» a «identidades de elección». El problema de fondo en el compromiso político de la Iglesia es un problema de sujeto.
38. Urgentemente se requiere un plan pastoral para el compromiso partidario de los cristianos. Los pasos dados en este sentido en los últimos años no son alentadores. Habría que introducir ponderadamente las dedicaciones sociopolíticas entre las posibilidades que las personas y comunidades deliberen en sus procesos de búsqueda del proyecto apostólico. Algunos ejemplos de líneas de acción pueden ayudar a

perfilar en qué consiste ese plan pastoral. Serían necesarios símbolos de la Iglesia española que expresen la importancia dada a esta cuestión. Sería necesario naturalizar las dedicaciones sociopolíticas con una mayor difusión de las experiencias que ya se están realizando. Habría que constituir «puentes apostólicos» que faciliten la incorporación a dedicaciones sociopolíticas a las personas que deseen iniciarse. Podría ayudar la realización de planes de proyección e influencia sociopolítica por parte de las organizaciones solidarias (ONGD, voluntariados, etc.) de la Iglesia, etc.

VI. LOS FRUTOS DE LA INSERCIÓN

39. El compromiso en política enriquece la vida de las comunidades cristianas al abrirlas a lo fronterizo (así como antes los misioneros tenían que hacerse mapas de fronteras ignotas, ahora hay que hacerse mapas de las subculturas fronterizas); al confrontarlas de forma realista a lo que existe y es posible, al retar su capacidad de discernimiento, su fortaleza de fe en la adversidad y las habilidades de colaboración; al hacer entrar en crisis el pandillismo y la endogamia por la necesidad de generar comunidades en diáspora que acompañen a sus enviados *extramuros*; al tener que hacerse teológica y eclesialmente más complejos para navegar en aguas ecuménicas. En síntesis, que las comunidades incluyan el compromiso partidario entre sus misiones explícitas, abre procesos de innovación que provocan una autenticación de la mística

y una revisión de la rectitud del proyecto apostólico de cada cual. Carlos BEORLEGUI (21), profesor de la Universidad de Deusto, indica algunas de las aportaciones de lo político a los cristianos: una visión estructural y más concreta del ámbito de la realidad social; un mayor sentido y exigencia de eficacia; un buen foro para adquirir valores como la valentía a la hora de manifestarse, la honradez, la constancia, la necesidad de actualización y formación y el endurecimiento para el debate, y la fe se va haciendo menos individualista y etérea.

40. A la vez, el cristianismo aporta un don de misericordia y esperanza histórica que necesita urgentemente nuestra cultura para poder responder a los retos de nuestro tiempo. El cristianismo aporta la compasión solidaria hacia el excluido, el reconocimiento humano del rostro del otro, el sentido de universalidad, la fraternidad radical que pone la solidaridad por encima de cualquiera otra consideración, la convivencia con los excluidos haciendo propios sus problemas, la primacía de la dignidad, la vinculación entre solidaridad y justicia, la conexión causal entre liberación personal y social, la revisión del estilo de vida y las motivaciones, el sentido histórico y de solidaridad entre generaciones, la esperanza radical por encima de sistemas y poderes, la abnegación a favor del otro, el significado profundo de comunidad, la posibilidad de procesos de reconciliación, la apertura a la novedad

(21) Carlos BEORLEGUI: *Aportaciones de los cristianos a la política y de la política a los cristianos*, en «Carlos García de Andoin», 1997: *Cristianos en el socialismo vasco*, Partido Socialista de Euskadi, Bilbao, págs. 73-82.

humana y a la apelación de lo sagrado para la vida humana, sentido de fracaso, capacidad de pertenencia y lealtad, apuestas vitalicias de larga cabalgada, etc. Todos éstos son hábitos, virtudes y creencias precisos para formar la ética solidaria que necesita la cultura política de los ciudadanos, las instituciones y la clase política.

41. Creemos que la comunidad católica española se encuentra frente aun tiempo en el cual su eclesialidad apostólica necesita de procesos en torno a tres grandes conceptos: vocación, incorporación y Misión. El compromiso partidario de los cristianos tiene que constituir otro paradigma pastoral que asuma radicalmente ese triduo: un compromiso vocacionalmente discernido, públicamente eclesializado y existencialmente apostólico. Tanto cuanto los laicos busquen y hallen su vocación, se incorporen a comunidades apostólicas intensas y vivan para la Misión de Cristo, la Iglesia habrá configurado templos propios del siglo XXI y tendrá las disposiciones para impulsar el compromiso partidario de los cristianos.

NOVO MILLENNIO INEUNTE, SU APORTACIÓN A LA DSI PARA UN NUEVO SIGLO

ÁNGEL GALINDO GARCÍA

Decano de la Facultad de Teología
de la Universidad Pontificia de Salamanca

Comienzo esta aportación con el único texto de la encíclica *Novo Millennio Ineunte* que se relaciona directamente con nuestro tema en referencia explícita a la Doctrina Social de la Iglesia (1):

«Obviamente todo esto tiene que realizarse con un estilo específicamente cristiano; deben ser sobre todo los laicos, en virtud de su propia vocación, quienes se hagan presentes en estas tareas, sin ceder nunca a la tentación de reducir las comunidades cristianas a agencias sociales. En particular, la relación con la sociedad civil tendrá que configurarse de tal modo que respete la autonomía y las competencias de esta última, según las enseñanzas propuestas por la Doctrina Social de la Iglesia» (*NMI*, 52).

Es este un párrafo denso y evocador. En él aparecen cuestiones tratadas frecuentemente por la Doctrina Social de la Iglesia, como las siguientes: lo específico del compromiso cristiano; la tarea genuina de los laicos conforme a su propia vo-

(1) Los números de la Carta Apostólica que se refieren explícitamente a nuestro tema son 50-52.

cación; la identidad de las comunidades cristianas no reductibles a meras Organizaciones No Gubernamentales o agencias social, y específicamente la relación Iglesia y sociedad. Todo esto va a ir configurando nuestra aportación.

Teniendo en cuenta el contenido de esta carta, dividiré mi ponencia en tres partes: desde la Encarnación y la llamada a la santidad, algunas claves para apostar por la caridad como transformación de la realidad, y retos actuales a la DSI desde el ámbito de la evangelización. Es decir, desde la Encarnación es preciso evangelizar con la caridad.

I. DESDE LA ENCARNACIÓN Y LA LLAMADA A LA SANTIDAD

Si la *TMA* ha supuesto una mirada al pasado para renovar el presente, la *NMI* es un proyecto desde el presente mirando al futuro. Toda la encíclica está llena de este espíritu: «remar mar adentro», miremos al futuro con esperanza, echemos las redes. En este sentido este documento es «profecía y futuro».

Por esta razón, existe una primera aportación de la *NMI* a la DSI: la realidad y la Encarnación como punto de partida y seguimiento que justifica la existencia de la DSI. La realidad y la gracia recibidas son las constataciones de donde debe partir aquel que se comprometa con la vida social. El cristianismo es una apuesta por la realidad siguiendo a su fundador; que se encarnó asumiendo la realidad de todos y de cada hombre. Por otra parte, la realidad y la Encarnación son las claves definitorias de la Doctrina Social de la Iglesia expresada en las propuestas de los grandes mensajes del magisterio desde la encíclica *Rerum Novarum* hasta la *Centessimus Annus*.

El movimiento mismo de la Encarnación aparece en los textos siguientes de la *NMI*: «Es preciso ahora aprovechar el tesoro de la gracia recibida, traduciéndola en fervientes propósitos y en línea de acción concretas»... «Es precisamente en la realidad concreta de cada Iglesia donde el misterio del único Pueblo de Dios asume aquella especial configuración que lo hace adecuado a todos los contextos y culturas» (2).

El último capítulo de la *NMI*, «Testimonios de amor», trata el tema sobre la programación de la comunión, de la caridad y el testimonio en el mundo. Aquí, después de subrayar la importancia de la comunión para la vida comunitaria y el diálogo ecuménico insiste en la caridad renovada, fruto de la memoria del año jubilar. De aquí nace el compromiso para el testimonio en todos los sectores de la vida social y cultural: en cuestiones referidas a la familia, a la salvaguarda de la vida, al debate ecológico y a la experimentación científica sin criterios éticos. Esta será una referencia práctica de la DSI.

Con esta perspectiva tendremos en cuenta en esta primera parte cuatro referencias fundamentales para la Doctrina Social de la Iglesia: el trasfondo cristológico, la inserción en la historia, la perfección del hombre como origen de la esperanza y la acción desde la realidad concreta de cada iglesia local.

I.1. Trásfondo cristológico de la DSI y de la *NMI*

El capítulo III (n.^{os} 29 ss.) de la encíclica comienza con este espíritu cristológico: «Caminar desde Cristo». Juan Pablo II, refiriéndose a la *NMI* 12, dice en la Homilía de clausura de la Se-

(2) *NMI*, 3.

mana de Oración por la unidad de los cristianos: «No nos es dado saberlo, pero nos anima la esperanza de estar guiados por la presencia del Resucitado y por la fuerza inagotables de su espíritu, capaz de sorpresas siempre nuevas» (3). Además, somos conscientes de que «Contemplado en su misterio divino y humano, Cristo es el fundamento y el centro de la historia, de la cual es el sentido y la meta última... Su encarnación, culminada en el misterio pascual y en el don del Espíritu, es el eje del tiempo, la hora misteriosa en la cual el Reino de Dios se ha hecho cercano» (NMI, 5).

Se nos ha dado la posibilidad de saber, con la esperanza guiada por el Resucitado y por la fuerza del Espíritu que es capaz de hacer todas las cosas nuevas (4). Tanto en la NMI como en la DSI existe una referencia cristológica continua. Se manifiesta de forma especial al tratar de la naturaleza de la DSI, de las razones de la intervención de la Iglesia en cuestiones sociales y en sus fundamentos teológicos al afirmar que la Doctrina Social no es una sociología sino una parte de la teología moral (SRS). Por ello contemplaremos la relación Cristo y DSI desde las siguientes perspectivas:

a) Perspectivas de acercamiento social a Cristo

Las siguientes perspectivas aparecen de forma intensa en los números 21 y 22 de la NMI. De ahí, observamos que la evocación de Jesús y de su enseñanza ha sido continua a la

(3) JUAN PABLO II: *Homilía en la clausura de la Semana de Oración por la Unidad de los cristianos*, 25,1,01. Cf. NMI, 12.

(4) JUAN PABLO II: «Homilía en la conclusión de la oración por la unidad de los cristianos», en *Documentation Catholique*, 2.242, 11-153.

hora de resolver múltiples problemas éticos de índole social a lo largo de los siglos. Esto se ha hecho de formas muy diversas y a veces contrarias. Se han marcado dos extremos: el integrista trascendente y el «progresista». No es difícil caer en un extremo o en otro debido a la perspectiva afectiva de todo problema social (5).

1.^a *Perspectiva integrista*. Se define como la referencia a Jesús de Nazaret de tal manera que solamente se valora o ilumina el eje relacional de los hombres con la trascendencia, despreciando la relación con las cosas y con los demás y el valor de la historia y, por tanto, de la encarnación y de la realidad (6).

2.^a *Perspectiva «progresista»*. En este caso, es el eje de las cosas el que queda iluminado desde Jesús de Nazaret. Se prescinde de la novedad que Jesús trae en relación con la trascendencia y con el misterio. En ese nivel, Jesús se convierte en un líder político de uno u otro signo preocupado únicamente del mundo de las realidades terrenas. Cada grupo acude a la trascendencia para justificar o legitimar el mundo de las cosas sacando lo divino del lugar que le corresponde. Es el caso de aquellos que toman la Doctrina Social de la Iglesia como ideología y como tercera vía para solucionar todos los problemas sociales.

3.^a La concepción y el camino ideal de la Doctrina Social de la Iglesia no cree en la existencia de una continuidad automática entre el plano de las cosas y el de Dios. Existe una re-

(5) Cf. TRILLING, W.: *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona, 1970), 31-49.

(6) La Constitución GS supera este planteamiento abogando por la inserción en el mundo y en la historia. Cf. RAMOS GUERREIRA, J. A.: *Teología Pastoral* (Madrid, 1995), 55-79, 189-208.

lación entre ambos que pasa a través de una experiencia original con poder para establecer esa continuidad: es, como aparece en *NMI*, 5, *el Misterio Pascual y el don del Espíritu*. Esta supera tanto el integristismo como el progresismo ingenuo. Jesús se inserta en su entorno social, acepta el cuadro estructurante-organizativo de la vida social. Él se hizo hombre en todo excepto en el pecado, pero recibió carne de pecado en el sentido profundo de la solidaridad humana.

Por tanto, teniendo en cuenta estas tres perspectivas, afirmamos que el tipo de inserción del cristiano en la sociedad que la carta apostólica está pidiendo no consiste en un tipo diferenciado de actuación «técnica» o «política» (7) o de agencia social (*NMI*). Por ello, como veremos más adelante, la Doctrina Social de la Iglesia no es tercera vía en confrontación al Estado y a la sociedad sino en diálogo autónomo con los mismos.

b) Perspectivas ofertadas por Cristo

1.^a *Perspectiva mesiánica*. Cristo se encarna anodadándose en la pobreza absoluta. El sentido de la pobreza cambia dentro de la experiencia del Reino: de ser un escándalo para el creyente pasa a ser considerado como un lugar privilegiado de la manifestación de la Sabiduría de Dios. Dios está a favor de los pobres porque la pobreza no es una realidad neutra sino una injusticia que grita a Dios con el fin de ser cancelada (8). Esta perspectiva nos ayuda a entender el porqué la

(7) SCHNACKENBURG, R.: *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid, 1965), 90-118.

(8) Cfr. PISLEY, J.; BOFF, L.: *Opción por los pobres* (Madrid, 1986), 62-68.

NMI da importancia a la inserción del cristiano en las cuestiones y en los retos de la sociedad actual.

2.^a *Dimensión escatológica del Reino de Dios.* Es la «tensión escatológica del cristianismo» (NMI, 52). Anunciado e inaugurado en la persona de Cristo, el Reino de Dios será realizado plenamente sólo en un futuro absolutamente último. Las maravillas de este mundo por venir es objeto de una conquista activa (esperanza cristiana) que se hace empeño moral por la realización del Reino. Pero sólo en Cristo se pueden conseguir la justicia y la fraternidad que constituyen la materia del Reino de Dios. Esta perspectiva o mirada al futuro es hilo conductor en la NMI. «La narración de los Evangelios coincide además en mostrar la creciente tensión que hay entre Jesús y los grupos dominantes de la sociedad religiosa de su tiempo hasta la crisis final» en el Gólgota (NMI, 1).

La esperanza de este futuro producen en el cristiano un cierto sentido de provisionalidad y de extrañeza respecto a los bienes y a las riquezas de este mundo. Ésta significa y lleva consigo una cierta relativización de las riquezas y del peso de las preocupaciones económicas en la vida del creyente (9). La excesiva preocupación de los bienes económicos no es sólo causa de desinterés por los bienes del Reino sino también una forma de idolatría incompatible con la adoración del verdadero Dios.

Con esta entrega total, el hombre es llamado a la autorrealización mediante el sacrificio del tener en favor del ser. La po-

(9) Es interesante el trabajo de FEUILLET, A.: «La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare, antithèse de la parabole de l'intendant astucieux», en *NRT*, 2 (1979), 212-223. Asimismo, SABOURIN, L.: *Il vangelo di Luca* (Roma, 1989).

breza es una estrategia, es un modo de ser ante Dios, es el modo de ser de la fe totalmente disponible. Pero también la pobreza es un modo de ser ante los hombres, haciéndose todo en todos, tomando sobre sí el sufrimiento de los más pobres y poniendo a su disposición los propios bienes. No se trata tanto de ir a los pobres como de hacerse pobre.

1.2. Inserción en la historia y Encarnación

La *NMI* aporta a la *DSI* la dimensión de encarnación en el tiempo y en el espacio sin la cual la enseñanza social carecería de sentido. Lo hace de la siguiente manera: «Este encarnarse de la Iglesia en el tiempo y en el espacio refleja, en definitiva, el movimiento mismo de la Encarnación. Es, pues, el momento de que cada Iglesia... analice su fervor y recupere un nuevo impulso para su compromiso espiritual y pastoral» (*NMI*, 3).

Es, pues, *la realidad el horizonte encarnatorio y renovador de la Doctrina Social de la Iglesia*. El tema de lo «nuevo» y de la renovación con frecuencia se hace coincidir en la historia con los grandes cambios políticos y culturales como el que se está dando al comienzo del nuevo milenio. Lo nuevo en cuanto término que hace referencia a lo viejo y al pasado como recuerda la *NMI* aparece especialmente como una categoría situada en el tiempo, tanto en su concepción lineal como en su intensidad.

Pero lo nuevo aparece también en referencia a una historia e historias vividas como transformación de lo vivido o como ruptura con lo vivido en el pasado, del que a veces hay que pedir perdón. En este caso, toda experiencia debe estar encuadrada necesariamente de un modo más o menos explícito en un determinado sistema de pensamiento comportamental que

condiciona bien la modalidad del poder y del saber hacer bien la valoración final (10). En el origen de la opción por el futuro que llega y de este impulso para un compromiso espiritual y pastoral aparece un presupuesto común a la concepción de lo nuevo como transformación o como ruptura: la capacidad ilimitada del hombre de organizar los propios proyectos históricos en función de una finalidad siempre nueva con fuerzas siempre inéditas en contacto con la realidad.

La cerrazón como tal es contraria al diálogo con la realidad, con el ser real y con el futuro. De la mano de la encíclica optamos por la elaboración de compromiso con el futuro remando mar adentro con un punto de referencia fundamental a una filosofía seria y cercana a la realidad social. El hombre como ser real, escribe X. ZUBIRI, se vuelve hacia la realidad no sólo intencionadamente sino físicamente: él es «proyecto hacia». Nuestro proyecto de futuro cognoscitivo tiene la función de actualizar en el sujeto la realidad (inteligencia sentiente), de formalizar las relaciones entre las cosas actualizadas (inteligencia logos) y de contraponer la marcha hacia el fundamento que se encuentra en la realidad misma (11).

Es necesario, por tanto, que como aparece en la *NMI* en la consideración de la DSI nos centremos en la conexión con la realidad. Al acercarnos desde la *NMI* a X. ZUBIRI encontraremos en él el mérito de haber puesto de relieve el carácter de realidad de la persona y, por tanto, su apertura esencial a lo nuevo que acompaña a la realidad como substrato que funda las realidades sociales: «La persona se va haciendo en diversas formas y figuras de la realidad. En cada una de las ac-

(10) LEVINAS, E.: *Le ancien et la nouveau* (París, 1982), 25.

(11) Cf. ZUBIRI, X.; LAÍN ENTRALGO, P., y ORTEGA Y GASSET, J.

ciones del hombre viene configurada una forma de realidad. Realizarse es adoptar una figura de realidad» (12).

La marcha hacia la realidad, tensión del desarrollo de la DSI, es para el hombre camino hacia su fundamento y, en definitiva, hacia Dios Trascendente en la realidad. Aceptar, por tanto, que Dios viene en forma siempre nueva en la historia es garantía de que Dios se encuentra en la praxis y a través de la praxis histórica. En la DSI, una actitud de este tipo comporta apertura sincera a la alteridad y a la historicidad. El hombre se siente esencialmente proyectado hacia transformaciones siempre nuevas y al mismo tiempo protagonista de una historia que en parte es obra suya y en parte lo trasciende. Se trata de una historia que el hombre debe asumir simultáneamente como memoria y como utopía (13).

c) Progreso y perfección del hombre, origen de la esperanza (14)

En el ámbito del progreso, la NMI lanza un grito de ayuda, como lo ha hecho tantas veces en la DSI, a la situación de po-

(12) ZUBIRI, X.: «El problema dialogal del hombre», en VARGAS-MACHUCA, A.: *Teología y mundo contemporáneo, homenaje a K. RAHNER en su 70 cumpleaños* (Madrid, 1975). Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.: *Meditación teológica desde España* (Salamanca, 1970).

(13) METZ, J. B.: *Breve apología del narrare*, en Conc. 9 (1973). ELLACURÍA, I.: «La superación del reduccionismo idealista de Zubiri», en AA. VV., *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas* (Barcelona, 1989).

(14) CASTILLEJO, M.: *El desarrollo de los pueblos*, en CUADRÓN, A. A.: *Manual de Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid, 1993), 635-662. GALINDO, A.: *Dimensión moral del desarrollo*, en CORINTIOS XIII (1988), 69-97. GARCÍA GRIMALDOS, M.: «El verdadero progreso humano», en *La Ciudad de Dios*, 207 (1994), 157-191.

breza y falta de solidaridad ante los muchos problemas por los que aún pasa la Humanidad: «Son muchas en nuestro tiempo las necesidades que interpelan la sensibilidad cristiana. Nuestro mundo empieza el nuevo milenio cargado de las contradicciones de un crecimiento económico, cultural, tecnológico, que ofrece a pocos afortunados grandes posibilidades, dejando no sólo a millones de personas al margen del progreso, sino a vivir en condiciones de vida muy por debajo del mínimo requerido por la dignidad humana» (NMI, 50). Estas palabras son profecía de futuro.

Desde la necesidad de «pensar en el futuro que nos espera» (NMI, 3), deberíamos reflexionar sobre el tipo de progreso que la DSI ha presentado con frecuencia. Recogemos algunas referencias que nos acerquen a la aportación que la NMI puede realizar en este aspecto. Conviene que nos situemos en una concepción humanista del desarrollo en el ámbito del progreso integral y la búsqueda de perfección del hombre. Esta concepción se encuentra en las aportaciones de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* y en la Encíclica *Populorum progressio* (GS, 64; PP, 20): «La finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales espirituales y religiosas; de todo hombre, decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente» (GS, 64).

Posteriormente, la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* insiste con el mismo interés en un momento histórico de crisis radical y universal cuando el hombre vive la tensión entre el deseo de cultivar un desarrollo humano pleno y la realidad de unas estructuras de pecado destructoras de este deseo.

«Es, pues, 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 e impiden su realización plena. Igualmente, cuando se disponga de recursos científicos y técnicos, que mediante las necesarias y concretas decisiones políticas deben contribuir a encaminar finalmente los pueblos hacia un verdadero desarrollo, la superación de los obstáculos mayores sólo se obtendrá gracias a decisiones esencialmente morales, las cuales, para los creyentes y especialmente los cristianos, se inspirarán en los principios de la fe, con la ayuda de la gracia divina» (15).

Constatamos tres características del desarrollo auténtico en el que coinciden tanto la *NMI* como la *DSI* especialmente de la de Juan Pablo II, de manera que nadie pueda estar al margen del progreso.

c.1. El desarrollo como lugar teológico. Tres aspectos teológicos fundamentales, presentes en la *NMI*, sirven de base para hacer una lectura de la cuestión del desarrollo: la Encarnación, el Misterio de la Pasión-Muerte y la Resurrección. Con la Encarnación, las propuestas morales de perfección y progreso están enraizadas en el mundo y en la realidad. Con la Pasión-Muerte, el *corpus* moral cristiano señala los elementos alienantes e inhumanos de este mundo y sus restos principales. Y con la Resurrección, la ética cristiana se define en favor de la construcción de un mundo nuevo desde la solidaridad.

(15) JUAN PABLO II: *SRS*, 35. Las fuentes de este texto son numerosas: *PP*, 44 veces; *GS*, 20; *RN*, 2; *QA*, 1; *MM*, 3; *OA*, 6; *LE*, 3; *RH*, 2.

c.2. Desarrollo y progreso. Para llegar a descubrir la dimensión antropológica que aparece bajo el auténtico desarrollo conviene ir desarticulando todo tipo de falso desarrollo que aparece bajo los conceptos del «desarrollismo» cultural, del falso progreso y de las contradicciones estructurales del mundo de hoy, sin olvidar la cuestión antropológica que subyace detrás de todo proyecto de desarrollo y perfección del hombre (16).

c.3. Hacia un auténtico desarrollo: hacia la perfección y la santidad. Situados en esta sociedad con las consecuencias que va teniendo un falso desarrollo y en él ámbito de las democracias elitistas modernas, conviene describir las características fundamentales del auténtico desarrollo. Éstas, como veremos, son principalmente antropológicas. Desde la conciencia de que Cristo está con nosotros (NMI, 29), el cristiano dará testimonio como respuesta a la llamada a la santidad (NMI, 30).

1.º *La preocupación por el propio destino.* La evolución de la vida pública no debe estar sólo en manos del Estado ni al servicio del mismo, sino al servicio del hombre (17). Este derecho a construir el propio destino ha de ser pleno, es decir, ha de extenderse a lo económico y social, al mundo cultural y espiritual, aunque el camino de este desarrollo auténtico sea largo y complejo, dada la intrínseca fragilidad del hombre y la situación precaria originada por el carácter mutable de la vida humana (Cf. SRS, 38).

(16) Cf. GALINDO, A.: *Moral Socioeconómica* (Madrid, 1996). Id. *Dimensión moral del desarrollo*, en CORINTIOS XIII (1988), 69-97.

(17) MARITAIN, J.: *El hombre y el Estado* (Madrid, 1983).

2.º *Sumisión del tener al ser.* También NMI vuelve, como se ha hecho en varias encíclicas sociales, a colocar el ser en el fundamento y razón de ser del tener. El nuestro es un tiempo de continuo movimiento, que a menudo desemboca en el activismo, con el riesgo fácil del «hacer por hacer». Tenemos que resistir a esta tentación, buscando «ser» antes que «hacer» (NMI, 15).

Desde esta sumisión del tener al ser, con una visión teológica del compromiso humano en pro del desarrollo, no desde el materialismo, podemos soñar con un «progreso indefinido» (SRS, 31) en el que el hombre se encuentre como partícipe de la gloria divina en Jesucristo resucitado. En este caso, al progreso lo llamamos desarrollo y tiene como nombre «desarrollo humano».

3.º *Desarrollo y unidad humana.* El verdadero desarrollo ha de responder a la unidad de los tres niveles ya enunciados anteriormente: el económico, el político y el de los valores. Asimismo, el desarrollo verdadero se mide por el parámetro interior. Aunque los bienes materiales son necesarios, sin embargo ellos mismos han de estar en situación de ser respuesta a la vocación del hombre en Cristo. El desarrollo pone como centro al hombre, imagen de Dios, por ello el desarrollo no está tanto en el uso indiscriminado de los bienes cuanto «en la subordinación de la posesión, uso y dominio de los bienes a esa vocación humana» (SRS, 29).

Por todo esto se puede afirmar que el auténtico desarrollo ha de ser integral, plasmado en el respeto y promoción de los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, el que tiene en cuenta las exigencias morales, culturales y espirituales.

I.4. LA REALIDAD CONCRETA DE CADA IGLESIA LOCAL

La *NMI* nos dice con claridad que «es especialmente en la realidad concreta de cada iglesia donde el misterio del único Pueblo de Dios asume aquella especial configuración que lo hace adecuado a todos los contextos y culturas» (*NMI*, 3).

JUAN PABLO II lo aplica posteriormente a la realidad pastoral: «He subrayado la exigencia de poner en adecuado relieve los rasgos programáticos concretos de la acción evangelizadora de la Iglesia en los albores de un nuevo milenio. Se trata de enfocar adecuadamente los objetivos misionales prioritarios y los medios de trabajo más pertinentes y buscar los medios necesarios. Hay que emplearse en una adecuada formación y valoración de todos los agentes pastorales, pues amplio y complejo es el campo de acción apostólica que ante nosotros se extiende» (18).

Es cada Iglesia local la que ha de actuar, según la nueva encíclica del futuro. Así aparecía también en la DSI de la Iglesia. La *NMI* viene a reforzar este convencimiento de la DSI que desde el concepto de la Universalidad de la cuestión social aterriza continuamente en la invitación al compromiso local cuando Juan Pablo II con frecuencia nos invita a ver que es en cada rostro humano concreto en donde se vislumbra el problema radical. Recordamos, por ello, esta doble dimensión de la preocupación social que nace de la mirada al futuro que nos propone la *NMI*.

1.º *Universalidad de la acción social de la Iglesia* (19). Es preciso ahora darse cuenta del ámbito universal de la acción

(18) JUAN PABLO II: Discurso en la Apertura del Consistorio extraordinario, 21-5-01.

(19) GALINDO, A.: «Universalidad de la cuestión social», en *Ovetense* (1992).

social de la Iglesia especialmente desde su dimensión local como se señala en la encíclica. Sus límites se extienden tanto en el nivel geográfico, hoy planetario, como a las dimensiones de cada vida humana. La encíclica *NMI* es consciente de que los problemas, que en un comienzo afectaron a todos los países del área europea, hoy se extienden no sólo a todos los países de la tierra sino que además inciden en todas las esferas de la vida humana convirtiéndose en un fenómeno total: economía, política, relaciones Norte-Sur, mundo familiar, etc.

Por esta razón, la Doctrina Social de la Iglesia se interesa por todos los datos que afectan a la integridad del hombre y a la problemática social. Será en la encíclica *Populorum Progressio* donde se afirme de forma genuina y primera esta dimensión universal, aunque tenga sus raíces en la *Mater et Magistra* (157) y sea recogida en la Constitución *Gaudium et Spes* (63). En los momentos actuales la universalidad es geográfica y antropológica. Es todo el hombre y son todos los hombres los implicados en la acción social de la Iglesia del siglo XXI (20).

2.º *Localización de las cuestiones universales.* Pero la *NMI* dice que es «en las Iglesias locales donde se pueden establecer aquellas indicaciones programáticas concretas —objetivos y métodos de trabajo, de formación y de valorización de los agentes y la búsqueda de los medios necesarios— que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos en la sociedad y en la cultura» (*NMI*, 29).

(20) Cfr. Las encíclicas *Sollicitudo Rei Socialis* y *Centesimus Annus*, nos hablan de Cuarto Mundo y de las bolsas de pobreza como situaciones planetarias de extrema pobreza y marginalidad por la que pasan muchos hombres en el momento actual.

La dimensión universal tiene su localización en la acción de cada Iglesia local. Por eso, la reflexión que haremos en este apartado no se limita a los comportamientos individuales sino que se hará bajo la constatación del creciente abismo existente entre las sociedades opulentas y las sociedades necesitadas. Es la constatación de la distribución desigual de los bienes que provoca o suscita en cada Iglesia local una invitación a la responsabilidad y una toma de conciencia responsable ante este problema (21). En el presente la cuestión social se ha universalizado sin perder su localización.

Estamos pues en una aldea global (Cf. RM, 37). Pero ésta tiene localizados sus problemas. Ahora bien, la localización de estos problemas no existe sin la interrelación de los mismos, de tal manera que al hablar de la universalización de la acción social de la Iglesia estamos viendo el carácter local de los mismos y su dimensión universal.

2. CLAVES PARA APOSTAR POR LA CARIDAD COMO TRANSFORMACIÓN DE LA REALIDAD

Como aparece en la NMI ha llegado la hora de una nueva imaginación de la caridad que se desarrolla no sólo de ser pródigos con eficacia sino con la capacidad de ser soli-

(21) VELARDE FUENTES, J.: «Entre el subdesarrollo y el progreso. Diagnóstico socioeconómico de la situación actual», en GALINDO, A.: *Pobreza y Solidaridad. Desafíos éticos al progreso* (Salamanca, 1989), 21-43. El autor, desde la perspectiva de la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, se acerca a analizar las diferencias absurdas entre países ricos y países pobres y las posibles soluciones que nacen de la racionalidad económica.

dario con los que sufren (NMI, 50) (22), y «si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse: los pobres» (NMI, 49).

Y, recordando la NMI, JUAN PABLO II dice en Santa Sabina el día 28 de febrero pasado: «La experiencia de la misericordia de Dios, por otra parte, no puede dejar de suscitar el compromiso de la caridad, impulsando a las comunidades cristianas a apostar por la caridad. En la escuela de Cristo, la caridad comprende mejor la exigente opción preferencial por los pobres, viviendo la cual se testimonia el estilo del amor de Dios, su providencia y su misericordia» (23). Por tanto, «Se trata de continuar una tradición de caridad que ya ha tenido muchísimas manifestaciones en los dos milenios pasados, pero que hoy quizá requiere mayor creatividad» (NMI, 50).

Esta dimensión de la caridad como base para penetrar en la realidad es tratada en la NMI desde los conceptos activos de la santidad (núms. 30-31), la oración (núms. 32-34), la eucaristía dominical (núms. 35-36), el sacramento de la reconciliación (núm. 37), la primacía de la gracia (núm. 38) y la Escucha de la Palabra (núm. 39). Por ello, propondrá que frente a las contradicciones del crecimiento, de la perfección y del progreso es preciso una nueva imaginación de la caridad (NMI, 50).

Los números 49-50 presentan una doctrina que apuesta por la caridad desde la constatación de la pobreza real con una

(22) JUAN PABLO II: *Servir a los pobres, servir a Cristo*, Mensaje al presidente de la Sociedad de San Vicente de Paúl, 14-2-01.

(23) JUAN PABLO II: *Homilía en la estación cuaresmal en la Basílica de Santa Sabina del Aventino*, 28-2-01. Cf. NMI, 4.

dimensión cristológica como preludeo a los retos actuales de los que hablará en el número siguiente: «Esta página, dice refiriéndose a Mt. 25, no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo (49)... el cristiano que se asoma a este panorama, debe aprender a hacer su acto de fe en Cristo, interpretando el llamamiento que él dirige desde este mundo de la pobreza» (núm. 50).

Cuatro son los aspectos más importantes de hacer real este proyecto de caridad: desde la búsqueda de lo específico de la acción de la Iglesia, se trata de ver la relación entre la Iglesia y la sociedad, para llegar al compromiso de los cristianos en la vida pública de la mano de la enseñanza y de la acción del magisterio.

2.1. La búsqueda de lo específico de la acción cristiana

Las Iglesias locales ya han empezado a mostrar desde la realidad las enseñanzas de JUAN PABLO II en la *NMI*. Ahí tienen sentido las palabras del Cardenal de Madrid, Antonio María ROUCO VARELA:

«Para responder a todos los retos planteados y bogar en alta mar de nuestro mundo, será necesario reafirmar teórica y prácticamente la identidad de la Iglesia y de su misión, viviendo misioneramente en la sociedad española de nuestros días,

(24) A. M.^a ROUCO VARELA: *Discurso en la apertura de la LXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal española*, 23-4- 01.

JUAN PABLO II: 1981, *Laborem Exercens*; 1987, *Sollicitudo Rei Socialis*, y 1991, *Centesimus Annus*.

cercanos a nuestro pueblo y verdaderamente solidarios con él... Expresión de nuestra preocupación por aportar la luz del Evangelio a los problemas más agudos de nuestra sociedad es, en particular, este documento» (24).

Según esto, *un reto clave* va a ser la especificidad de la vida cristiana o «la identidad de la Iglesia y su misión» manifestado en la búsqueda de lo específico en todos los campos de la acción cristiana: ético, el compromiso, la teología, la Iglesia y la misma doctrina social de la Iglesia. Por ello, los principios y las actitudes estarán enmarcadas dentro de esta búsqueda de identidad:

Identidad ética. A partir de PABLO VI nace una explosión de problemas con sus propias tensiones en todo el ámbito de la vida del hombre. ¿Cuál es la esencia de los cristianos ante la inserción en el mundo? ¿Cuál es la conciencia de su propia identidad? ¿Cuál es lo propio que el cristianismo ha de aportar a la existencia humana? ¿Existe una propuesta ética cristiana distinta de la que surge desde lo estrictamente humano?

El Papa JUAN PABLO II en su encíclica *Redemptor hominis*, ante la cercanía del año 2000, presenta a Cristo como el Misterio de la Redención e intenta buscar la misión de la Iglesia para este mundo y para el hombre concreto. Quizá para él la originalidad hay que buscarla en el Misterio de Cristo desde la realidad de los contenidos vividos desde una comunidad creativa y comunitaria. «Nuestro testimonio sería además enormemente deficiente si nosotros no fuésemos los primeros contempladores de su rostro» (NMI, I 6).

De esta manera en la ética cristiana quedan comprometidos los dogmas fundamentales y las prácticas más elementales de la vida de la Iglesia. Según JUAN PABLO II cada cristiano, para la transformación social, debe partir de la situación concreta

en la que está, expresado en la *NMI* a través de la acción de cada Iglesia local... Debe surgir un estilo nuevo y distinto al de la teología occidental.

Así nace también la cuestión clave actual que responde a la pregunta por la naturaleza e identidad de la Doctrina Social de la Iglesia. Ésta, como conciencia crítica y estilo moral para el mundo, no es una tercera vía. Es la conciencia del hombre frente al imperialismo, frente al falso desarrollo y frente a las estructuras de pecado. Tampoco es un manual de moral sino un estilo ético que nace del Magisterio.

2.2. Relación Iglesia, sociedad y Estado

La relación con el mundo es la de diálogo, como la Constitución *Gaudium et Spes* lo ha puesto de manifiesto. Pero el diálogo no ha de suponer ni por parte del cristiano ni por el de la sociedad indiferencia religiosa (*NMI*, n.º 56) ni puede suponer contraconfesionalidad por parte del Estado, quien tiene la obligación de potenciar todo lo que beneficia al Bien Común, «no debemos temer que pueda constituir una ofensa a la identidad del otro lo que, en cambio, es anuncio gozoso de un don para todos y que se propone a todos con el mayor respeto a la libertad de cada uno».

Desde esta perspectiva analizamos tres aspectos de la relación Iglesia y Sociedad: como punto de partida, la relación con la autonomía de las realidades terrenas, asimismo la fundamentación axiológica y, en tercer lugar, la búsqueda del lugar del cristiano en una sociedad democrática.

1) Punto de partida *Sentido de la autonomía de las realidades terrenas*. Dios creó las realidades terrenas y vio que

eran buenas. Éstas son sagradas sin necesidad de que Dios baje continuamente al terreno de las causas segundas. La gracia no anula la naturaleza (25).

Una de las plataformas para esta relación es la democracia. Ésta, según JUAN PABLO II, es un ordenamiento, un instrumento y no un fin. Su carácter moral no es automático sino que depende de su conformidad con la ley moral, es decir, depende de las normas de la moralidad. De todos modos el Papa, recordando el magisterio, considera como signos de los tiempos a la democracia. Pero el valor de la democracia está supeditado a valores que encarna y promueve: fundamentales e imprescindibles como la dignidad de cada persona humana, el respeto a los derechos inviolables e inalienables y considerar el bien común como criterio regulador de la vida pública.

2) Fundamentación axiológica. Estos valores están asentados no en la opinión de la mayoría sino en el reconocimiento de una ley moral objetiva. De manera que una democracia sustentada en la duda de estos principios puede hacer tambalear esta democracia. Sin una base moral objetiva es ilusoria una paz estable y democrática.

Por ello, para establecer el futuro de la democracia es urgente descubrir de nuevo la existencia de valores humanos y esenciales que deriva de la verdad misma del ser humano. Y estos valores nunca los puede crear individuo ni Estado alguno —ni crear, ni modificar o destruir— sino que los deben reconocer, respetar y promover. La democracia tiene una relación directa con la paz y con la libertad.

(25) TOMÁS DE AQUINO, STh I, q. 8 ad 2 et q. 2, 2, ad 1.

3) De cara a considerar cómo, según la NMI, ha de ser el compromiso del cristiano en la vida pública, es importante recordar que el cristiano es un ciudadano en la democracia. La Iglesia y los cristianos no están asentados en el vacío (26). Se encuentran dentro de formas políticas concretas con una historia de lucha y de esfuerzo cristiano por establecer las libertades en el mundo. Por ello, en este apartado nos proponemos situar el marco democrático desde donde los cristianos han de ejercer su responsabilidad social y el compromiso político (27).

La democracia es el régimen de armonía social donde las personas y los grupos realizan tareas distintas pero todas con un orden articulado. Pero esta armonía no es algo dado o establecido. Exige, entre otras cosas, un esfuerzo constante con instituciones adecuadas y un ambiente donde se ejerzan los hábitos democráticos. Las leyes y la Constitución ocupan un lugar importante en la configuración del orden democrático, pero no son suficientes y no lo son todo. Y por último, se exige una educación política y una conciencia democrática.

2.3. Cristianos en la vida pública

El compromiso del cristiano en la vida pública expresa la fuerza de la caridad evangélica recibida por los mismos desde el bautismo. Por ello, la misma encíclica, en su afán de dar res-

(26) R. COSTE, o. c., 370.

(27) E. MOUNIER: *Obras Completas* (Madrid), 708: «El cristiano es plenamente hombre entre los hombres y no hace trampas con las exigencias de la tierra. Pero, al mismo tiempo y con la misma fuerza, se consolida en la tradición y en la vida de la Iglesia para no ser en adelante mitad cristiano y mitad hombre.»

puesta a los retos actuales (n.º 51), insiste en esta dimensión amorosa para el futuro de la civilización: «Para la eficacia del testimonio cristiano, especialmente en estos campos delicados y controvertidos, es importante hacer un gran esfuerzo para explicar adecuadamente los motivos de las posiciones de la Iglesia, subrayando sobre todo que no se trata de imponer a los no creyentes una perspectiva de fe, sino de interpretar y defender los valores radicados en la naturaleza misma del ser humano. La caridad se convertirá entonces necesariamente en servicio a la cultura, a la política, a la economía, a la familia, para que en todas partes se respeten los principios fundamentales. de los que depende el destino del ser humano y el futuro de la civilización».

Ante la consideración de que es necesario aspirar a un ideal democrático para enriquecer tanto la realidad social como la eclesial, se impone analizar, por una parte, los valores que el cristiano puede aportar en la participación ciudadana y, por otra, ver la aportación concreta.

a) Valores cristianos para la participación social. Los cristianos han insistido en la transformación moral de los individuos como condición para el cambio y la transformación social (28). Para ello, es insuficiente el cambio de las estructuras con el objeto de crear un nuevo modelo de sociedad. Es preciso cambiar los corazones (29) o a las personas. Desde aquí descubrimos varios valores cristianos que pueden y deben aportar:

(28) Cf. J. R. FLECHA: «Pautas éticas para un mundo nuevo», en AA. VV., *Para ser libres nos libertó Cristo* (Valencia, 1990), 87-116. J. MARITAIN: *El hombre y el Estado*, Ed. Encuentro (Madrid, 1983,) 190.

(29) J. LOIS: *Identidad cristiana y compromiso sociopolítico*, HOAC (Madrid, 1989), 85.

1.º La memoria: En la preparación al nuevo milenio ha estado presente esta categoría. El cristiano siempre mantendrá viva la memoria del pasado, recogiendo la fuerza de quienes le han precedido y descubriendo el sentido de su obrar actual a pesar del peligro de que le consideren «conservador». El progreso de las libertades está en peligro si se pierde o se selecciona y secciona la memoria histórica. La pérdida y el olvido de las opresiones y holocaustos pueden impedir el avance de la democracia. Por esto, es tan importante la «purificación de la memoria» (NMI, 6).

2.º El sentido de la vida (30): Aunque se haya perdido el camino siempre se puede reencontrar el sentido de la marcha. El cristiano es aquel que mira a la cara del pasado porque es capaz de cambio y de conversión. La democracia se debilita cuando domina culturalmente el pragmatismo. Sin un cambio de mentalidad y de sentido todo se paraliza.

3.º Valoración del sujeto humano: La DSI, primero, y el humanismo moderno, después, han ayudado al cristiano a redescubrir el valor absoluto y la dignidad suprema de la persona humana. La revelación de Jesús impone una fe en el sujeto humano y en el hombre concreto. Sujeto humano es todo hombre y todo el hombre: la dignidad de los hijos de Dios le viene al hombre no sólo por el bautismo sino por su concreta realidad de sujeto humano capaz de pensamiento y de libertad. Hoy asistimos a un debilitamiento del hombre como sujeto ya que es considerado más como objeto y dato que fin en sí mismo. No todos los hombres cuentan lo mismo para esta sociedad.

(30) A. GALINDO GARCÍA: *La Iglesia, una comunidad que mira al futuro con esperanza*, o. c., 120 s. J. DE LA TORRE, *Cristianos en la sociedad política*, Ed. Narcea (Madrid, 1982), 225.

4.º La resistencia ética: Lo que destruye la convivencia y la sociedad democrática no es el autoritarismo o la dictadura sino la capacidad que los individuos tienen de acomodarse pasivamente a la autoridad impuesta. Sin embargo, «cuando tiene uno como autoridad última a Dios relativiza totalmente la autoridad humana» (31). La verdadera participación exige el fundamento sólido de una ética personal suficientemente difundida.

5.º Utopía: No puede haber futuro ni se puede «remar adentro» sin utopía. Sin utopía no hay crítica válida ni progreso social. La utopía no es lo imposible sino lo posible no realizable aún (32). El cristianismo funciona dentro de una sociedad como una gran utopía del sentido de la historia.

b) La aportación de los cristianos a la sociedad actual. En primer lugar, se puede afirmar que la participación social es un estilo de vida, de manera que no existe democracia ni comunidad sin participación (33). Por otra parte, la Iglesia no está llamada a patrocinar organizaciones confesionales o agencias sociales que impliquen una elección partidista, pero puede proporcionar y difundir en la sociedad civil unas verdades y valores que contribuyan a la consolidación y crecimiento de la conciencia moral y del establecimiento de las libertades (34). Por ello, puede proclamar: la igualdad esencial de todos los seres humanos, la inadmisibi-

(31) STAMLEY MILGRAM: *Obediencia a la autoridad*, DDB (1980).

(32) X. ZUBIRI: *Naturaleza, historia y Dios* (Madrid, 1978).

(33) A. GALINDO GARCÍA: *La Iglesia*, o. c., 120. J. GARCÍA ROCA: *Solidaridad y voluntariado*, Ed. Sal Terrae (Santander, 1994). J. M. MARDONES, o. c., 157-180.

(34) H. KUNG: *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad (Madrid, 1977), 758.

lidad de las discriminaciones y la existencia de unos derechos fundamentales.

c) El estilo de presencia cristiana. La presencia del cristiano en la vida pública tiene un talante y un estilo. La señal de la Cruz identifica al cristiano en todo su quehacer. Por ello, será el encuentro con Cristo, la racionalidad y la caridad política los pilares fundamentales de este estilo.

1.º Hacer posible el encuentro con Jesucristo. Es este uno de los objetivos que los obispos marcan en el documento «La Verdad os hará libres». Se trata de vivir con gozo la capacidad renovadora y liberadora del Evangelio. Son numerosas las ocasiones en las que los obispos invitan a los cristianos a intervenir en la vida pública en los últimos documentos. En ellos podemos encontrar las siguientes sugerencias presentes a la vez en la NMI:

— Toda la Iglesia está llamada a contribuir al perfeccionamiento del orden social y al compromiso en favor de la justicia (CVP, 95; AA, 57). Pero son los seglares quienes además de participar en las actividades internas de la comunidad eclesial (CVP, 107; AA, 10) están llamados como Iglesia y como ciudadanos a construir la sociedad con otros sin renunciar a su identidad (CVP, 137; GS, 42-43).

— En este sentido, la Iglesia es consciente de que la aspiración cristiana de la actividad política es peculiar (CVP, 168; GS, 75-76), siendo conscientes de la necesidad de mantener los vínculos de comunión eclesial dentro de la legítima pluralidad de opciones temporales compatibles con la doctrina católica (CVP, 180; GS, 75). Y así, la Iglesia sólo en casos extremos puede señalar a través de su autoridad a los cristianos determinados comportamientos sociales o políticos (CVP, 76; GS, 43).

El seglar sabe que Cristo es la clave y el centro y fin de la creación y de la historia donde él está implicado con su tarea social y política (CVP, 44; GS, 10 y 45). El señorío de Cristo no es subordinación del mundo a la Iglesia y, además, se realiza bajo el signo de la Cruz (CVP, 49; AA, 7). Por ello, la vivificación y la iluminación de las realidades temporales desde Cristo ha de estar presente en la intención de los seglares católicos (CVP, 50; LG, 36).

2.º Racionalidad como estilo de presencia. «Convertidos a Jesucristo y fieles a su Evangelio, los cristianos debemos hacer presente en nuestras vidas, proclamar con palabras y defender con decisión el valor absoluto de la persona humana, sin el que no cabe una sociedad éticamente configurada» (VhL, 52). El estilo de presencia del cristiano está asentado en unas razones teológicas y en otras antropológicas:

3.º La caridad política (35). Hay un tema de interés que llama la atención en la reflexión de los obispos españoles en CVP: se trata de la reflexión acerca de la «caridad política» (CVP, 60-63). No estamos propiamente ante la caridad social, término frecuente en la Doctrina Social de la Iglesia. El término «política» tiene aquí un sentido amplio, definido como compromiso operante, como generosidad, interés personal, dignidad y nobleza en el compromiso. Encontramos en la caridad política las siguientes características:

En primer lugar, la caridad tiene un sentido pleno si, naciendo del ámbito teologal que le es propio, se encarna en las vir-

(35) A. GALINDO: *Moral Socioeconómica*, Ed. BAC (Madrid, 1996), 184-185. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, o. c., 216-218.

tudes cristianas, es decir, en el dinamismo entero de la vida cristiana (CVP, 60). El amor de Dios al prójimo, al hombre, es el amor entre Dios y los hombres. Jesús viene a servir como Dios y como hombre el drama del diálogo entre Dios y los hombres.

En segundo lugar, es preciso situar bien la caridad en relación con las virtudes cristianas, especialmente respecto a la justicia, superando las dicotomías tradicionales entre ambas. No se trata de suplir la eficiencia de la justicia.

2.4. La acción del Magisterio y el significado actual de la Doctrina Social de la Iglesia

«Es notorio el esfuerzo que el Magisterio eclesial ha realizado, sobre todo en el siglo XX, para interpretar la realidad social a la luz del Evangelio y ofrecer de modo cada vez más puntual y orgánico su propia contribución a la solución de la cuestión social, que ha llegado a ser ya una cuestión planetaria» (NMI, n.º 52).

Son varias las novedades que la Doctrina Social de la Iglesia presenta en la actualidad. Éstas tienen su raíz original en las aportaciones magisteriales posteriores a Juan XXIII y se centran en un nuevo estilo moral, la presentación de unos valores como el diálogo y la solidaridad y la conciencia de los propios límites dentro de la acción propia del Magisterio. Este esfuerzo del Magisterio se manifiesta en las siguientes características:

1.º *Una filosofía moral activa o una parte de la moral.* Juan Pablo II, al afirmar que la DSI no es tercera vía o alternativa al liberalismo ni al socialismo ha cerrado un debate abierto hace

años (36) por un grupo de autores católicos de economía social y sociología que pretendían crear con la Doctrina Social de la Iglesia una sistemática en función de una filosofía social precisa capaz de ofrecer a la acción y compromiso social de los católicos un proyecto coherente y original de sociedad.

La Doctrina Social de la Iglesia, sin embargo, asume el carácter de exhortación moral de cara al compromiso social de los cristianos y hombres de buena voluntad en concreto, invitando a la conversión personal.

2.º *Propuestas de solidaridad.* En los últimos documentos, el magisterio social de la Iglesia ha ido enriqueciéndose con imágenes diversas de la realidad social. La identidad nueva más característica está íntimamente unida con la nueva imagen de la Iglesia que ha aparecido en el Concilio Vaticano II. La Iglesia ahora se mueve con una gran conciencia de solidaridad con el mundo: no se siente extraña al mundo, más bien desde la valoración de la historia se siente inserta en el mundo. No juzga al mundo con complejo de superioridad sino que participa de sus esperanzas y deseos. Camina con el mundo y comparte el drama de la Humanidad entera, deseando ayudarla en la realización de sus mejores aspiraciones (37).

3.º *Actitud de diálogo* (38). La actitud de la Iglesia, como marcó el Concilio, es la del diálogo con el mundo. Se pone al servicio de los hombres con el deseo de servir. Su actitud es,

(36) Cf. la reflexión de una generación de estudiosos católicos como ANTOINE, DE SCHEPPERS, VERMEERSCH, NELL BREUNING.

(37) Cf. GATTI, G.: *Morale sociale e della vita fisica* (Turín, 1992), 36.

(38) Cf. *NMI*, 55: presenta el diálogo ecuménico y con el mundo; y *NMI* 56, donde reflexiona sobre el diálogo con las filosofías, con las culturas y con las religiones.

por tanto, no sólo la del que enseña sino también la del que humildemente aprende, por ello se prepara para «escuchar atentamente, oír e interpretar los diversos modos de hablar de nuestro tiempo» con el deseo de dialogar inspirándose en el amor a la verdad (39).

4.º *Conciencia de los propios límites.* Una de las características de la DSI, de la TMA y NMI es el reconocimiento de sus propios límites y pecados. La *Mater et Magistra* reconocía la imposibilidad de precisar de una vez para siempre «en lo concreto las estructuras de un sistema económico más idóneo para el respeto de la dignidad del hombre y más idóneo para desarrollar el sentido de la responsabilidad» (MM, 90). El problema de la justicia social nunca admite una solución definitiva (PT, 53). Por esa razón la Iglesia se pone en guardia contra toda absolutización ideológica y afirma una neta distinción entre fe e ideología política.

El presupuesto de esta delimitación de los propios límites es una mayor conciencia de la autonomía de las realidades terrenas, atribuido por el Concilio Vaticano II a la propia consistencia axiológica y a las leyes metodológicas propias. Consecuencia de esta autonomía es un legítimo pluralismo de elecciones políticas y sociales dentro de un ámbito de unidad.

Otra consecuencia es la mayor responsabilidad de los laicos no reducibles a ejecutores materiales del dato magisterial sino asociados o individualmente según la propia competencia, con la comunidad local de la que forman parte. Este nuevo modelo de enseñanza de la Iglesia comenzó a tomar cuerpo con JUAN XXIII con referencias y aplicaciones particulares en toda la en-

(39) Cf. GALINDO, A.: *La naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia*, o. c., 84-85.

señanza de PABLO VI. Tampoco las encíclicas de JUAN PABLO II se han alejado de esta enseñanza, como se ve en la *NMI*.

5.º *Un campo de acción del Magisterio*. Si la Doctrina Social de la Iglesia tiene sus límites también tiene unas tareas concretas. Intenta ofrecer su apoyo para que los hombres tomen en su mano su propio destino, mediante un acompañamiento en esta búsqueda en vista a las transformaciones sociales necesarias. Se puede decir que la tarea es triple: es una denuncia crítica, un estímulo y un anuncio del Evangelio. Hoy sobresale por las siguientes características: evangélica, profética, crítica, dialogal y pluralista.

3. DSI Y LA EVANGELIZACIÓN. RETOS ACTUALES

JUAN PABLO II, en la homilía de clausura de la Puerta Santa (solemnidad de Epifanía, dice: «En función de este compromiso que nos espera, firmaré dentro de poco la Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, en la cual propongo algunas líneas de reflexión que pueden ayudar a toda la comunidad cristiana a reemprender el camino con renovado impulso tras compromiso jubilar. Ciertamente no se trata de organizar otras iniciativas de grandes proporciones a corto plazo. Volvemos a las tareas ordinarias, pero esto no significa en modo alguno un descanso. Es necesario sacar de la experiencia jubilar las enseñanzas útiles para dar al nuevo compromiso una inspiración y una orientación eficaz» (40).

(40) JUAN PABLO II: «El gran jubileo, imagen elocuente del camino hacia Cristo, Homilía en la clausura de la Puerta Santa al término del Gran Jubileo del año 2000, en la solemnidad de Epifanía, 6-1-01, en *Ecclesia*, núm. 3.030, 32.

Escojo del soneto de J. L. ORTEGA publicado en la revista *Ecclesia* en aquel apartado que se refiere a la Iglesia samaritana como búsqueda de la orientación eficaz que JUAN PABLO II propone. «Ahora, de cara al nuevo milenio, tendría que acentuar su samaritanismo hasta convertirlo en su función primordial. Una Iglesia servicial, “rica en misericordia”, decantada a favor de los pobres, de los marginados, de los preteridos, de los débiles. Una Iglesia acercada a los dolores, a las carencias, a las injusticias, sería una Iglesia muy parecida a Jesús de Nazaret, el gran samaritano de la Humanidad» (41).

El objetivo es el anuncio de la Palabra como Iglesia samaritana. «Por eso tenemos que actuar de tal manera que los pobres, en cada comunidad cristiana, se sientan como en su casa ¿No sería este estilo la más grande y eficaz presentación de la buena nueva del Reino? Sin esta forma de evangelización, llevada a cabo mediante la caridad y el testimonio de la pobreza cristiana, el anuncio del Evangelio, aun siendo la primera caridad, corre el riesgo de ser incomprendido o de ahogarse en el mar de palabras al que la actual sociedad de la comunicación nos somete cada día. La caridad de las obras corrobora la caridad de las palabras» (NMI, 50).

Muchas son las urgencias ante las cuales el espíritu cristiano no puede permanecer insensible (n.º 51). La DSI siempre fue una respuesta a la cuestión social de cada tiempo. La enseñanza episcopal se ha convertido en palabra hablada y practicada a los problemas sociales durante los últimos cien años. Por ello, es preciso mirar al futuro con eficacia y esperanza (NMI, 3). Presentamos esta mirada teleológica desde los retos

(41) Joaquín Luis ORTEGA: «Soneto», en *Ecclesia*, núm. 3.033 (2001) 6-8.

que la misma *NMI* nos señala a partir del número 51: «¿Cómo es posible, en nuestro tiempo, que haya todavía quien se muere de hambre, quien está condenado al analfabetismo, quien carece de la asistencia médica, quien no tiene techo para cobijarse?» (*NMI*, 50).

3.1. El desequilibrio ecológico

«¿Podemos quedar al margen ante las perspectivas de un desequilibrio ecológico, que hace inhabitables y enemigas del hombre vastas áreas del planeta?» (*NMI*, n.º 51).

Son frecuentes las alusiones éticas en la ecología existentes en la DSI. Por ello, con las ofertas y modelos éticos y los principios señalados ante la nueva situación que plantea la ecología con la base en una cosmología y psicología necesarias para abarcar la ecología en su dimensión cósmica y humana, han de establecerse unos caminos de futuro que sean asequibles al hombre actual y preparen la acción del futuro. Remando hacia el futuro con esperanza proponemos desde la DSI los retos ecológicos siguientes:

1.º *«No se justificarán ni la desesperación, ni el pesimismo, ni la pasividad»* (*SRS*, 47).

2.º *«Vamos en el mismo barco»* y *«Sólo tenemos una tierra»*.

3.º *Convicción de la limitación de los recursos naturales, algunos no renovables* (*SRS*, 34).

4.º *Controlemos el «Homo economicus» o el control del consumo.*

5.º *«El tener al servicio del ser.»*

6.º *«Antropos» en diálogo con «oikos».*

La cuestión ecológica es reflejo de la crisis moral de la sociedad a la vez que ha provocado una crisis sociológica. Los caminos de solución han de prevenir de «una sociedad viable» (42) construida, como hemos visto antes, por criterios de una solidaridad que atienda a los habitantes del presente y a las generaciones futuras. Esta solidaridad ha de estar cargada de un contenido de fraternidad propio de la dimensión ética del hombre «que controle las posibilidades científicas, guiando su empleo en favor de toda la especie humana y moralizando las fuerzas políticas y económicas» (43).

Este camino ético ha de renovar las conciencias hacia una auténtica conversión ecológica donde por una parte Dios, el hombre y la Naturaleza aparezcan en comunicación y el hombre se lance al compromiso y a la acción. De tal manera que si no se llega a la reconciliación, entre hombres y Naturaleza y a la vez la reconciliación entre los hombres, todos perecerán o se llegará pronto a la «muerte ecológica universal».

3.2. Problemas de la paz

¿Podemos quedar al margen ante los problemas de la paz, amenazada a menudo con la pesadilla de guerras catastróficas? (NMI, n.º 51).

Ante la amenaza de las armas termonucleares podemos recordar la pregunta de la Oficina de Prensa del Concilio dirigida por el Cardenal Alfrink (25-10-1965): ¿Es todavía

(42) BIRCH, Ch.: *Creation*, o. c., 83.

(43) RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *Crisis y apología de la fe*, o. c., 246.

hoy valedera, como lo fue en el pasado, la teoría de la guerra justa?

También en 1954, Pío XII había planteado esta misma cuestión (44). Asimismo, en 1944 había condenado en principio «la teoría de la guerra en general» y sobre todo la guerra de agresión augurando una evolución radical en la solución de los conflictos: «Nadie podría saludar con mayor gozo esta evolución que quien desde hace largo tiempo ha defendido el principio de que la teoría de la guerra, como medio apto para resolver los conflictos internacionales, está ya sobrepasada... Pero precisamente por esta inversión ha aparecido cada vez más evidente la inmoralidad de la llamada guerra de agresión» (45).

Tenemos que subrayar la claridad y la decisión de JUAN XXIII en la encíclica *Pacem in Terris*, de 1963. En ella el Papa recoge las palabras de Pío XII: «Nada se pierde con la paz; todo puede perderse con la guerra» (46). En el mismo documento (n. 127) subraya el absurdo que supone, en una época como la nuestra, que se jacta de haber llegado a poseer la energía atómica, sostener que la guerra sigue siendo un medio apto para resarcir el derecho violado.

En la enseñanza de Juan Pablo II, la paz es el don de Dios más necesario en nuestro mundo actual y la tarea más urgente de todas las personas. La paz debe ser un signo distintivo de la redención y de la fidelidad a la alianza en medio de la lu-

(44) Pío XII: *Discurso a la VIII Asamblea de la Asociación Médica Mundial*, 30-9-1954; AAS, 46 (1954), 587. *Discurso al XVI Congreso Internacional de Medicina Militar*, 19-10-1953, AAS, 45 (1953), 744-754.

(45) Pío XII: *Radiomensaje de Navidad de 1944*: AAS, 37 (1945), 10.

(46) JUAN XXIII: *Pacem in Terris*, 116.

cha y de los conflictos del hombre y de este mundo. La paz es el amor traducido a términos globales y sociales, un conjunto o resumen de muchas virtudes y su transmutación global a nivel de perplejidad (47). La paz es un concepto clave en la religión de Israel: paz, *Sahlon*, que fluye hacia la salvación. Este don de Dios pronto se convierte en promesa de Salvación.

Juan Pablo II ha seguido la iniciativa de Pablo VI de felicitar a la Humanidad con su mensaje de paz todos los primeros de cada año (48). El título de este documento, «La paz nace de un corazón nuevo», lleva consigo una orientación nueva al concepto y forma de entender el mundo de la paz. La paz tiene un lugar de procedencia, es una situación dinámica, no estática. No nace *en sino de*. El origen es un corazón nuevo. No puede haber paz, por tanto, si no hay conversión del corazón, es decir, del hombre entero. Hay, pues, una referencia explícita al espíritu de la Sagrada Escritura (JEREMÍAS): «Os daré un corazón nuevo.»

3.3. El vilipendio de los Derechos humanos

¿Podemos quedar al margen frente al vilipendio de los derechos humanos fundamentales de tantas personas, especial-

(47) J. MACQUEURRIE: *The concep of Peace*, N. Y. 1973, I. Cfr. una de las obras más estrictas sobre este tema: J. JOBLIN: *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder*, Ed. Herder (Barcelona, 1990).

(48) JUAN PABLO II: «La paz nace de un corazón nuevo», *Mensaje en el Día de la Jornada de Paz*, enero de 1984. Escogemos este mensaje como orientador de la enseñanza de Juan Pablo II, aunque es verdad que otros posteriores nos acercan a temas específicos como la no-violencia, la xenofobia.

mente de los niños? (n.º 51). Recogemos las perspectivas e intuiciones de la NMI desde donde denuncia la violación de los Derechos Humanos con la aportación de *Evangelium Vitae*.

1.º *Derechos del hombre* (EV. 18, 71). En primer lugar, en cuanto a los derechos del hombre, la *Evangelium Vitae* nos ayuda a decir que la cultura contra la vida que está apareciendo se ha de juzgar no sólo desde el punto de vista subjetivo, sino también en el plano cultural, social y político, de manera que es inquietante la tendencia actual «a interpretar estos delitos contra la vida como legítimas expresiones de la libertad individual, que deben reconocerse y ser protegidas como verdaderos y propios derechos».

Por ello se exige un cambio ya que después de descubrir la idea de los derechos humanos, como derechos inherentes a la persona humana y anteriores a todo tipo de Constitución, está incurriendo en sorprendente contradicción: «justo en una época en la que se proclaman solemnemente los derechos inviolables de la persona y se afirma públicamente el valor de la vida, el derecho mismo a la vida queda prácticamente negado y conculcado, en particular en los momentos más emblemáticos de la existencia, como son el nacimiento y la muerte».

2.º En segundo lugar, es importante la relación del Estado con los Derechos Humanos (EV, 19, 20, 68 ss.). También, de la mano de la *Evangelium Vitae*, se puede decir que se ha ido creando una mentalidad que deforma el concepto de subjetividad entendiendo que está en total dependencia de los demás. En este caso, el Estado de derecho es entendido como una comunidad en la que a las razones de la fuerza sustituye la fuerza de la razón.

3.4. El respeto a la vida de cada ser humano y las nuevas potencialidades de la ciencia

«Se debe prestar especial atención a algunos aspectos de la radicalidad evangélica que a menudo son menos comprendidos, hasta el punto de hacer impopular la intervención de la Iglesia, pero que no pueden por ello desaparecer de la agenda eclesial de la caridad. Me refiero al deber de comprometerse en la defensa del respeto a la vida de cada ser humano desde la concepción hasta su ocaso natural» (*NMI*, n.º 51).

«Del mismo modo, el servicio al hombre nos obliga a proclamar, oportuna e inoportunamente, que cuantos se valen de las nuevas potencialidades de la ciencia, especialmente en el terreno de las biotecnologías nunca han de ignorar las exigencias fundamentales de la ética, apelando tal vez a una discutible solidaridad que acaba por discriminar entre vida y vida, con el desprecio de la dignidad propia de cada ser humano» (*NMI*, n.º 51).

Estas consideraciones de la *NMI* nos impulsan a considerar algunos aspectos sociales que se convierten en retos para el nuevo milenio. La Iglesia debe seguir hablando con su DSI de que el hombre está por encima de la ciencia y que ésta y la técnica está al servicio del hombre. Hoy se ha de incorporar a la reflexión de la DSI todo aquello que tiene relación con la bioeconomía y con las posibilidades de la ciencia en el ámbito social.

3.5. La deuda internacional

«El Jubileo ha sido también —y no podía ser de otro modo— un gran acontecimiento de caridad. Desde los años

preparatorios, hice una llamada a una mayor y más comprometida atención a los problemas de la pobreza que aún afligen al mundo. Un significado particular ha tenido, a este respecto, el problema de la deuda internacional de los países pobres... Más problemática ha resultado, sin embargo, la cuestión de la deuda multilateral, contraída por países pobres con los organismos financieros internacionales» (n.º 14). Este mismo tema será objeto de estudio en el próximo Sínodo de obispos. El Papa señala la gran solidaridad manifestada en los muchos encuentros que ha ido teniendo con los diversos grupos sociales y eclesiales: trabajadores, familias, juventud, etc. (*NMI*, 10 ss.).

Este reto de la deuda internacional ha estado presente en la mente, en los escritos y en la acción de Juan Pablo II desde la década de los años ochenta. La cuestión de fondo planteada en el documento de Justicia y Paz de 1986 (49), además de proponer algunos caminos para salir de la deuda (crear solidaridades nuevas, aceptar la corresponsabilidad, establecer relaciones de confianza, saber aportar esfuerzos y sacrificios, suscitar la participación de todos, articular unas medidas de urgencia), es la siguiente: ¿un país endeudado debe pagar su deuda exterior? A esta pregunta el Papa Juan Pablo II, los Obispos iberoamericanos, varias Conferencias Episcopales, diversas reuniones del Grupo de los 7 (G-7: Berlín, Lyon, Colonia, etc.), el FMI y otras instituciones han intentado dar respuestas en varias ocasiones (50).

(49) COMISIÓN PONTIFICIA JUSTICIA Y PAZ: «Al servicio de la comunidad humana. Una consideración ética de la deuda internacional», en *Ecclesia*, 2.305 (7-2-1987), 184-194.

(50) Cf. EPISCOPADO FRANCÉS: «Les évolutions de la dette internationale. Approches éthiques pour une solution», en *Boletín del Secretariado de la Conferencia de Obispos de Francia*, nn. 7-8, 1997, 5.

Esto me impulsa a interrogarme sobre la libertad de los pobres para contratar y a pensar que la tarea moral ha de ser la de formular normas para hacer avanzar hacia un orden internacional e interdependiente junto a las tres clases de actores que, según el mismo documento de los obispos americanos (n. 255), dominan la situación: los países de preponderante influencia, las instituciones multilaterales y las empresas transnacionales.

Nos animan a todo esto las mismas palabras de Juan Pablo II en la carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente*: «los cristianos deberán hacerse voz de todos los pobres del mundo, proponiendo el jubileo con un tiempo oportuno para pensar, entre otras cosas, en una notable reducción, si no en una total condonación, de la deuda internacional, que grava sobre el destino de muchas naciones»; y las del CELAM IV (1992): «el problema de la deuda externa no es sólo económico, sino humano, porque causa un empobrecimiento siempre mayor y retarda el desarrollo de los más pobres» (51).

En el ámbito de *Tertio Millennio Adveniente* (TMA, 2) se plantea la dimensión práctica del jubileo con el deseo de proteger a los débiles restableciendo la igualdad entre todos los hombres. El año jubilar está destinado a restablecer la justicia social y hacer que cada persona sea capaz de asumir su propio papel con la dignidad que le corresponde. Es esta una realización concreta a pesar de que algunos partidos políticos de inspiración cristiana hayan manifestado que la cuestión de

(51) Las siguientes conclusiones están tomadas de D. MARTÍN, Secretario del Consejo Pontificio Justicia y Paz, *Perspectiva moral de la resolución de la deuda internacional de los países pobres*, en CONFER, Servicio de prensa (julio-septiembre 1999), 9-13.

la remisión de la deuda externa en el año 2000 ha sido rechazada por considerarla no realista, incluso dañina y contraproducente.

Una nueva enseñanza ética y jurídica ante la devastadora pobreza. «Sobre la base de la normativa jurídica, contenida en los preceptos jubilares, se diseña poco a poco una cierta doctrina social. Esta doctrina indica el camino que se debe seguir para alcanzar nuestro horizonte, que es el de restituir la igualdad a todos los hijos de la tierra y restablecer relaciones de armonía y equidad en las relaciones humanas.»

LA IGLESIA, PROMOTORA DE LA FRATERNIDAD Y LA SOLIDARIDAD EN UNA SOCIEDAD DESIGUAL

MERCEDES BARBEITO DÍEZ

Responsable del Área de Educación
para el Desarrollo en Manos Unidas

INTRODUCCIÓN

Creo que para todos los que hemos crecido y moldeado nuestra manera de vivir y de entender la vida en torno a modelos de familia y de comunidad cristiana, resulta obvio el papel de la Iglesia como creadora de fraternidad. La Iglesia es, por naturaleza, la gran fraternidad de aquellos que nos hemos incorporado a la asamblea de los bautizados, pero la Iglesia es también toda la Humanidad que, aun sin saberlo, está formada por todos los hijos de Dios.

Nosotros creemos que, desde el principio de la Creación, el ser humano lleva impreso en su corazón un mandato de fraternidad: creced y multiplicaos, haced hermanos y sabed que soy vuestro creador y señor. Pero también desde el principio sabemos las consecuencias de la antifraternidad. La historia de Caín y Abel introducirá el germen, la semilla de la iniquidad, que lleva a la muerte del otro.

Dios quiso restaurar la fraternidad entre todos sus hijos errantes en aquella noche oscura del «ojo por ojo y diente por diente», y nos envió a su Hijo para hacerlo. Jesús nació y vivió como uno de nosotros, a excepción de que «pasó haciendo el bien» y murió como un desgraciado entre los hombres. Jesús hubo de pasar por el aniquilamiento de sí mismo, por la renuncia, enseñándonos que hay un tipo de personas que, vaciándose de sí mismos, consiguen congregar a su alrededor muchos iguales y son capaces de crear fraternidad. Llegada la hora nos dejó el ejemplo y la tarea y ahora nos toca a nosotros continuarla.

Queridos amigos, no creo que después de esta breve introducción esperéis de mi exposición una lección teórico-dogmática sobre la Iglesia como sacramento de la fraternidad universal de los hijos de Dios. Creo que este nivel de la reflexión está suficientemente asimilado. He preferido bajar al ámbito más práctico, a la aplicación de esta reflexión, he optado por bajar a la tierra, la tierra de los hombres y mujeres, de los niños, de los jóvenes y ancianos, para buscar las parábolas y los signos de la fraternidad que anhelamos, y que están presentes en más sitios de los que imaginamos.

La sociedad de la información en la que vivimos, con sus riesgos y ventajas, nos deja un mensaje claro, nos está enseñando que lo que se entiende, sirve. También nosotros podemos aplicarnos ese dicho: sólo serviremos para crear fraternidad si los demás entienden nuestros signos de fraternidad. Por eso buscaremos en la historia, en nuestra historia, esta auténtica «agenda de Dios» en la que va escribiendo los designios de felicidad para todos, algunos gestos y acciones que son parábolas de la fraternidad que está aconteciendo y que va a llenar el porvenir.

Voy a desarrollar mi conferencia en dos partes: una primera, en la que haré una pequeña reflexión sobre el compromiso de la Iglesia como acción continua de fraternidad, y una segunda, en la que trataré los desafíos y apuestas que creo que tiene la Iglesia para crear fraternidad en el inicio del nuevo milenio.

Sí quiero advertiros de antemano que a lo largo de mi exposición me va a resultar muy difícil abstraerme de mi dedicación diaria como voluntaria en Manos Unidas. Espero que lo comprendáis, porque todos estamos mediatizados por nuestra propia historia y, a la postre, creo que hay cosas que se explican mejor cuando las vivimos.

I PARTE. **LA IGLESIA COMO «ACCIÓN CONTINUA» DE LA FRATERNIDAD**

Situación del mundo

En primer lugar quisiera daros algunos datos, no muchos, entresacados de informes de diferentes organismos oficiales, que se refieren a derechos humanos fundamentales:

2.800 millones de personas viven con menos de dos dólares al día.

2.400 millones de personas no tienen acceso a servicios básicos de sanidad.

968 millones de personas no tienen acceso a agua potable.

854 millones de adultos son analfabetos de los cuales 543 millones son mujeres.

163 millones de niños menores de 5 años sufren desnutrición.

34 millones de personas viven con la infección del SIDA.

11 millones de niños mueren cada año por enfermedades curables.

Como podéis ver, estos datos no nos hablan de un mundo fraterno, sino de una realidad bien distinta de injusticia y des-

igualdad, un mundo «donde, en lugar de la interdependencia y la solidaridad, dominan diferentes formas de imperialismo, un mundo sometido a estructuras de pecado» (SRS, 36), como describe Juan Pablo II en la *Sollicitudo Rei Socialis*. Nuestro mundo es un mundo de desigualdades, donde los ricos son cada vez más ricos y los pobres, cada vez más pobres. Así, sabemos que nunca la humanidad tuvo tantos medios a su alcance, y sin embargo, nunca hubo tantos seres humanos privados de Humanidad. Estamos hablando de pobres y empobrecidos, de excluidos y sobrantes en este sistema de egoísmo global, del cual somos parte los del mundo rico, y constatamos una grave crisis estructural de la solidaridad.

Compromiso de la Iglesia

Por eso hoy, igual que lo hizo en los años sesenta, en plena euforia desarrollista, la Iglesia de la *Gaudium et Spes* debe abrirse al mundo para hablar, no contra el hombre contemporáneo, sino con el hombre contemporáneo. Un hombre que nos encontramos enredado en la globalización, atropellado en sus formas de vida y tradiciones y empujado por la ambición de lucro, el consumismo y la dominación. La Iglesia debe hablar con él de su ansia profunda de realización personal, familiar, social, económica, política y cultural. No debemos olvidar que la Iglesia postconciliar es, como dice la *Populorum Progressio*, la Iglesia de la promoción y desarrollo integral del hombre, de la liberación integral y la opción preferencial por los pobres, como se recoge en las Conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo, de la lucha por la justicia y la paz (*Evangelii Nuntiandi*), en definitiva, la Iglesia de la solidaridad y la justicia

para todos, sobre todo para los pobres del Sur, como dice Juan Pablo II en la *Sollicitudo Rei Socialis*.

La Iglesia del nuevo milenio es la Iglesia de siempre, la Iglesia llena de «indignación evangélica», como dice Pedro Casaldáliga, y de entrañas de misericordia y compasión. Es la Iglesia que apuesta definitivamente por caminar con el hombre, porque, como dice la *Centesimus Annus*, «el hombre es el camino de la Iglesia... cada hombre». La Iglesia debe y quiere contar con él en consonancia con la diversidad de situaciones que vive hoy: desarrollo, promoción de la justicia y la paz, solidaridad, diálogo, comunión entre las Iglesias, es decir, con la pluralidad que converge en la preocupación por el hombre. Es bueno recordar, como lo hizo Juan Pablo II en Puebla, que «la Iglesia no necesita recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre: en el centro del mensaje del cual es depositaria y pregonera ella encuentra inspiración para actuar a favor de la fraternidad, de la justicia, de la paz, contra todas las dominaciones, violencias, atentados a la libertad religiosa, agresiones contra el hombre y cuanto atenta a la vida» (*Puebla, Discurso inaugural*). Juan Pablo II, en el Mensaje para el día Mundial de la Paz, nos pide: «Sed artífices de una nueva humanidad, donde hermanos y hermanas, todos miembros de la misma familia, puedan finalmente vivir en paz».

El trabajo de Manos Unidas

Manos Unidas es una organización que hunde sus raíces en la identidad de la Iglesia y su vocación es ser una de esas parábolas que decíamos antes de la fraternidad en el Norte y en el Sur. Fiel a esas raíces en el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia, podemos afirmar con palabras recogidas en la

Gaudium et Spes: «el gozo y la esperanza, las tristezas y angustias del hombre de nuestros días, sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos, son también gozo y esperanza, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo, y nada hay verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón» (GS, 1).

Pero para conocer las verdaderas exigencias de la creación de fraternidad tenemos que partir de una correcta comprensión del hombre. Es muy importante no olvidar que el hombre que nos preocupa no es un ser abstracto, tiene nombres y tiene rostros. Dios nos ama a todos por igual, pero a cada uno en su especificidad, y esa particularidad del amor de Dios se tiene que reflejar en nuestro trabajo diario.

Dice el Génesis que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, y por tres veces el libro sagrado define al hombre a partir de su relación con Dios. En Persia, la tierra donde se escribió el Génesis, el emperador, cuando recorría sus territorios mandaba esculpir su imagen en monumentos de piedra para confirmar su dominio y poder y para señalar su presencia. Sin embargo, la imagen elegida por Dios para revelar su presencia no fue la de un gran sacerdote o emperador, sino la persona humana. Este fundamento es lo que, al comienzo de la sociedad industrial, obligó al Papa León XIII «a tomar la palabra en defensa del hombre», y a la Iglesia a permanecer fiel a este compromiso desde entonces, especialmente después de las circunstancias aterradoras vividas durante la primera mitad del siglo XX, afirmando sin reservas en la encíclica *Centesimus Annus* la «centralidad del hombre en la sociedad» e inserto en la compleja trama de relaciones de asociaciones, grupos e instituciones sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas (CA, 54).

Cuando Dios apareció entre nosotros lo hizo con un rostro humano, un rostro de niño, un rostro de pobre en el seno de un pueblo colonizado. Para crear fraternidad hoy es necesario buscar esos rostros humanos. El trabajo de Manos Unidas es una cuestión de rostros. El primero de ellos el de Jesús de Nazaret, rostro único desdoblado y convertido en múltiples rostros en las diferentes culturas del mundo, en Asia, en África y en América. Todos ellos conforman el verdadero rostro de Cristo, la cara de la verdadera fraternidad que es posible en Él.

Al trabajar en el Norte en la sensibilización, en la educación para el desarrollo, y con los pobres del Sur en proyectos de desarrollo, en Manos Unidas queremos hacer aparecer en la Humanidad el rostro amante de Dios en el contexto de la mundialización. La red de comunicaciones de la que disponemos hace que hoy los rostros más lejanos sean rostros vecinos. Fijaros en que hay algo, más allá de las grandes alianzas financieras y comerciales, del afán enriquecedor de las transnacionales, que parece evangélico en este proceso mundial mantenido en la red: para bien y para mal, todos los hombres estamos realmente vinculados los unos a los otros, todos estamos en la vida de todos.

Sin embargo, con todo este potencial de acercamiento y fraternidad, el sistema funciona mal y produce efectos perversos, sobre todo para los de siempre, para los más indefensos y empobrecidos. El mismo medio de comunicación nos ofrece en instantáneas sucesivas el despilfarro de unos pocos y la miseria insoportable de la inmensa mayoría, y junto a ello, la afirmación de que todos somos humanos, de que todos somos iguales. Porque la red hace posible que la emergencia de lo local transcurra al lado de lo global, y así

lo pequeño queda absorbido y olvidado en lo grande y en lo monstruoso del sistema, por eso el rostro del pobre se pierde en la euforia y el optimismo de la máscara del gigante con pies de barro.

Manos Unidas, como organización de la Iglesia, está presente en la red como un aliento de nueva humanidad. Con nuestra presencia en Asia, África y América como abogada de los pobres y en España cediendo nuestra voz a aquellos que no la tienen, configuramos una red singular de fraternidad con nuestros socios, colaboradores, voluntarios, contrapartes y trabajadores de la organización. Todos queremos estar creando una gran red de caminos, podríamos decir que los caminos del samaritano, los que van de Jerusalén a Jericó, es decir, del centro a la periferia para ayudar a los que están caídos a lo largo del camino de la historia. Creemos que sólo una Iglesia en camino hacia la periferia, una Iglesia pobre, despojada y compasiva, puede crear fraternidad con los más alejados. No olvidamos las palabras del Papa en la *Sollicitudo Rei Socialis*: «Quiero señalar aquí la opción o amor preferente por los pobres. Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia» (SRS, 42b).

Manos Unidas trabaja en los lugares más inhóspitos y difíciles, en medio de grandes conflictos y catástrofes, y trabaja también contra la resignación histórica de los que se sienten más abandonados. Pero nuestra tarea no acaba ahí. También tenemos una misión de denuncia, de dar a conocer la injusticia en nuestro Primer Mundo. Así, a través de nuestro trabajo de sensibilización y de la financiación de proyectos de desarrollo, estamos creando fraternidad en forma de defensa de los derechos humanos, del bien común, de la promoción de la mujer, de la educación de los niños, del cuidado de la salud....

No podemos confesar que Dios es Padre, que todos somos hijos de Dios y hermanos, y permitir que mientras unos pocos viven como hijos del gran señor, la inmensa mayoría vivan como hijos de un padre desconocido.

Este nuevo siglo no nos ha nacido como soñábamos muchos. Cuando pensábamos en el año 2001, el futuro, pensábamos en un mundo más justo, una Humanidad libre de enfermedades y con grandes posibilidades. Sin embargo, nos encontramos con nuevas enfermedades físicas, nuevas epidemias, como el SIDA, que amenazan a gran número de hermanos, pero también con la corrupción de muchos políticos y empresarios, el desequilibrio salarial, el trabajo basura, el trabajo forzado o hipotecado, la especulación financiera cada día más fácil, la violencia gratuita y generalizada, por no hablar del terrorismo, que tan duramente nos ha golpeado estos últimos días, la indiferencia y la pérdida del sentido de la ciudadanía, las migraciones masivas de hermanos que huyen de una muerte segura, el olvido del fundamento, se llame Dios o de otro modo, en definitiva, la pérdida del sentido de la vida.

La Iglesia es un sacramento de fraternidad infinita, porque ella misma es sacramento de la infinita paternidad y maternidad de Dios. Crear fraternidad hoy es recuperar para todos los hombres a Dios como Padre y Madre.

Sin embargo, la Iglesia ha de hacerlo en este mundo, con los hombres. Leemos en la instrucción *Libertad Cristiana y Liberación* que la doctrina social de la Iglesia nace del encuentro del Evangelio con la vida de los hombres, sobre todo con la vida de los pobres. La doctrina social de la Iglesia se revela así como un eficaz instrumento para crear fraternidad en todos

los espacios y realidades de la vida social, económica, política y cultural, porque su centro es el hombre.

II PARTE. **DESAFÍOS Y APUESTAS PARA CREAR FRATERNIDAD AL INICIO DEL NUEVO MILENIO**

¿Qué tipo de fraternidad?

Creo que es el momento de clarificar los términos en que estamos hablando. Fijaros que en todo momento hablamos de crear fraternidad, no de hacer proselitismo. Tenemos que ser capaces de compaginar nuestra vocación de «predicar el Evangelio» con nuestro respeto por los otros y hacer hermanos más allá de las fronteras de los bautizados. No podemos exigir a los «otros» nuestras creencias para reconocerles como hermanos, sino que son nuestros hermanos porque son hijos de Dios.

La campaña de Manos Unidas del año 1996 se realizó bajo el lema «Diversidad de culturas, igualdad de derechos». Este objetivo se hace más urgente si consideramos el impacto de las nuevas tecnologías de la información y comunicaciones en la vida de las personas y de los pueblos. En su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2001, el Papa reflexionaba en los siguientes términos: «Vivimos en la era de la comunicación global, que está plasmando la sociedad según nuevos modelos culturales, más o menos extraños a los modelos del pasado». Además de reconocer la accesibilidad de un mayor número de personas a la información y a las múltiples potencialidades de desarrollo humano, el Papa advierte sobre los aspectos peligrosos de la formación de los monopolios de las industrias

culturales y de la pérdida de las identidades culturales de los pueblos. En resumen, la globalización puede no ser el problema, pero sí puede serlo la hegemonía de algunos para homogeneizar a todos.

Una Iglesia creadora de fraternidad promueve «cuidadores»: el voluntariado

Este puede ser un buen momento para pararnos y reflexionar sobre el papel del voluntariado como catalizador y canalizador de fraternidad, heredero de la tradición cristiana de la responsabilidad de «cuidar del otro». En el evangelio de Lucas tenemos la clave de lo que significa «cuidar»: «un samaritano llegó junto a él, y al verle tuvo compasión. Acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y le montó luego sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciendo: Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva» (Lc 10, 25-37).

El materialismo económico genera una actividad profundamente individualista y utilitarista, poco propensa a la gratuidad, a la solidaridad, a la acogida y cuidado del otro, sobre todo del que no vale, no puede y no tiene. El neoliberalismo encierra graves riesgos de castigar y marginar a los más débiles y aumentar el número de pobres en el mundo.

Pero cuidar del otro es el modo esencial de ser humano. En este campo, la Iglesia, sabiendo que, como dice Juan Pablo II, «el mensaje social del Evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, un fundamento y estímulo para la acción» (CA, 57), ha estado siempre presente a lo lar-

go de los siglos junto al necesitado, de tal modo que, como se afirma en la *Centesimus Annus*, «la caridad operante nunca se ha apagado en la Iglesia y, es más, tiene actualmente un multiforme y consolador incremento. A este respecto, es digno de mención especial el fenómeno del voluntariado, que la Iglesia favorece y promueve, solicitando la colaboración de todos para sostenerlo y animarlo en sus iniciativas» (CA, 49). Sólo una Iglesia que se esmera en compasión, acogida y preocupación puede ser creadora de fraternidad; sólo una Iglesia que sabe cuidar del otro puede crear fraternidad.

Conociendo ya qué tipo de fraternidad buscamos, y la responsabilidad de todos, como Iglesia, en conseguirlo, es importante que dentro de la amplitud del trabajo busquemos concretar unos determinados colectivos o lugares donde ejercer ese papel de promotores de fraternidad.

Fraternidad, ¿con quién?

I. Con los pobres y entre los pobres, mediante un nuevo sistema de relaciones

En la Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* dice el Papa que «la práctica de un amor activo y concreto con cada ser humano caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral. El siglo y el milenio que comienzan tendrán que ver todavía, y es de desear que lo vean de modo palpable, a qué grado de entrega puede llegar la caridad hacia los más pobres» (NMI, 49). Este desafío lanzado por el Papa es para todos, pero, como creo que hoy están aquí muchos presentes, recuerdo lo que dice el Concilio: «a los presbíteros, de modo particular, se les encomiendan los

pobres y los débiles, con quienes el Señor mismo se encuentra unido» (*Presbyterorum Ordinis*, 6).

El hombre pobre es un hombre concreto, y como se recoge en la *Sollicitudo Rei Socialis*, «este amor preferencial, con las decisiones que nos inspira, no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanzas de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad. Ignorarlo significaría parecernos al rico Epulón, que fingía no conocer al mendigo Lázaro, postrado a su puerta» (*SRS*, 42c). Este hombre, que es cada uno y la Humanidad entera, es el camino de la Iglesia (*Centesimus Annus*, 53).

Es el amor de la Iglesia por los pobres lo que la impulsa a dirigirse a este mundo de la nueva economía y de las tecnologías de la información y comunicaciones para denunciar, remitiéndonos nuevamente a la *Centesimus Annus*, que «la pobreza amenaza con alcanzar formas gigantescas. En los países occidentales existe la pobreza múltiple de los grupos marginados, de los ancianos y enfermos, de las víctimas del consumismo y, más aún, la de tantos prófugos y emigrados; en los países en vías de desarrollo se perfilan en el horizonte crisis dramáticas si no se toman a tiempo medidas coordinadas internacionalmente» (*CA*, 57b).

Por eso, es urgente crear nuevas relaciones e instrumentos de cooperación entre los pueblos, para extender a todos los beneficios del progreso tecnológico. El mundo desarrollado ya ha creado formas de hacerse presente entre los pobres a través de la circulación de personas y bienes en forma de ayuda. Y creo que en este momento es bueno reconocer aquí el papel desempeñado por los misioneros que han con-

cretado esta ayuda en forma de comunidad de destino con los pobres hasta, en muchas ocasiones, la entrega de la propia vida.

Pero las ayudas oficiales y no gubernamentales para el desarrollo, tanto en el plano técnico como financiero, serían ilusorias si, como dice Pablo VI, sus resultados fuesen parcialmente anulados por el juego de las relaciones comerciales entre países ricos y países pobres. Así, en la *Populorum Progressio* se recoge esta preocupación cuando se dice «hoy tenemos la impresión de que una mano les quita lo que la otra les da» (PP, 56), o bien «los pueblos pobres permanecen pobres y los ricos se hacen cada vez más ricos» (PP, 57).

Por eso, la Iglesia, que a través de múltiples formas de amor activo hace fraternidad con los pobres y entre los pobres, debe recordar la enseñanza de Pablo VI que «una economía de intercambio no puede seguir descansando sobre la sola ley de la libre concurrencia, que engendra también demasiado a menudo una dictadura económica. El libre intercambio sólo es equitativo si está sometido a las exigencias de la justicia social» (PP, 59). Esta afirmación se recoge también en la *Populorum Progressio*, donde más adelante se afirma: «La justicia social exige que el comercio internacional, para ser humano y moral, restablezca entre las partes al menos una cierta igualdad de oportunidades» (PP, 61).

La opción preferente de la Iglesia por los más débiles en un mundo globalizado debe concretarse en la apuesta por estos desafíos, debe promover esta conciencia de reciprocidad, desechando toda relación paternalista y limosnera, y promoviendo relaciones de intercambio como «Comercio justo», «Crédito solidario» y otras iniciativas.

2. La Iglesia crea fraternidad luchando contra la globalización de un concepto fragmentado e individualista de la persona

Porque hoy se percibe en la sociedad el avance de una concepción fragmentada del sentido de la persona humana, vinculada al materialismo economicista. La globalización de la economía de mercado puede propiciar que los sujetos económicos adquieran un creciente poder sobre los sujetos políticos, como de hecho yo creo que está pasando. La economía, cuyo fin debe ser generar los bienes necesarios para garantizar las condiciones básicas de una vida digna, se está convirtiendo en sí misma en la finalidad casi única de toda acción política y sentido de la vida. De este modo, como se manifiesta en la *Mater et Magistra*, se acentúa el «claro contraste entre el inmenso progreso realizado por las ciencias y la técnica y el asombroso retroceso que ha experimentado el sentido de la dignidad humana» (MM, 243).

En este contexto, creo que es tarea de la Iglesia denunciar el hedonismo, el materialismo y los estilos de vida afines, así como los mecanismos sociales del mercado liberal, que crean la cultura del consumo insaciable, aumentan la competitividad y el individualismo y provocan fácilmente el vacío existencial en las personas, sobre todo en las que quedan excluidas de este sistema: la persona se convierte en consumidor, y si no puedes consumir no existes, quedas fuera del juego. Los vicios de este modelo de desarrollo han sido denunciados especialmente en la *Centesimus Annus*: «El individuo hoy día queda sofocado con frecuencia entre los dos polos del estado y del mercado. En efecto, da la impresión a veces de que se existe sólo como productor y consumidor de mercancías, o bien como objeto de la Administración del Estado, mientras se ol-

vida que la convivencia entre los hombres no tiene como fin ni el mercado ni el Estado, ya que posee en sí misma un valor singular a cuyo servicio deben estar el Estado y el mercado. El hombre es, ante todo, un ser que busca la verdad y se esfuerza por vivirla y profundizarla en un diálogo continuo que implica a las generaciones pasadas y futuras» (CA, 49c).

La vivencia de este sistema de egoísmo global del que todos participamos, y del que todos somos corresponsables, significa una crisis estructural de la solidaridad y la destrucción del «ser social» de la persona, y hiere el corazón mismo de la sociedad. Además, esta cultura materialista e individualista de la persona penetra tanto más en el tejido social cuanto más se apoya en grupos de comunicación que, como un intelectual orgánico, mezclando ideología y negocio, se convierten en los más eficaces defensores del laicismo en una democracia liberal permisiva, alejando al hombre de su más profunda dimensión. Como podemos leer en la *Centesimus Annus*, «el hombre recibe de Dios su dignidad esencial y con ella la capacidad de trascender todo ordenamiento de la sociedad hacia la verdad y el bien» (CA, 38b). Por eso, la doctrina social católica no puede renunciar ni obviar esta antropología que, según palabras de Juan Pablo II en esa misma encíclica, «es válida tanto para la solución atea, que priva al hombre de una parte esencial, la espiritual, como para las soluciones permisivas consumísticas, las cuales, con diversos pretextos, tratan de convencerlo de su independencia de toda ley y de Dios mismo, encerrándolo en un egoísmo que termina por perjudicarle a él y a los demás» (CA, 55b).

En una sociedad como la nuestra, que se declara mayoritariamente católica, el resultado se percibe en perfiles muy acusados de una moral individualista y utilitarista, muy lejana

de los criterios y conductas perseguidos por la enseñanza social de la Iglesia.

Pienso que es muy importante en el mundo hoy que los empresarios católicos, los hombres y mujeres del mundo financiero, luchen por redimensionar y ubicar en su justa medida el mercado y la competitividad; siguiendo la *Mater et Magistra*, situarlos a partir de la primacía y centralidad de la persona (MM, 219). Si no, existe el peligro evidente de reconvertir y recrudescer el espíritu más salvaje del capitalismo. Como ejemplo nos valen las palabras de un directivo de Nestlé en el seminario de Davos: «Sea un individuo, una empresa o un país, lo importante es ser más competitivo que el vecino.»

La Iglesia del nuevo milenio debe anunciar y proponer que la persona sea el centro de la actividad política y económica, que la vida no se subordine a la lógica económica de los beneficios a cualquier precio y el trabajo no se reduzca a mera lucha por la supervivencia, sino que sirva para promover la vida en todas sus dimensiones. Porque, como se dice en la *Centesimus Annus*, «mediante el trabajo el hombre se compromete no sólo a favor suyo, sino también a favor de los demás y con los demás: cada uno colabora en el trabajo y en el bien de todos» (CA, 43c). De este modo, «la empresa no puede considerarse únicamente como una sociedad de capitales; es, al mismo tiempo, una sociedad de personas, en la que entran a formar parte de manera diversa y con responsabilidades específicas los que aportan el capital necesario para su actividad y los que colaboran con su trabajo» (CA, 43b).

La Iglesia, a través de la doctrina social, desde León XIII hasta nuestros días, nos enseña que muy especialmente a par-

tir de la concepción cristiana de la dignidad de la persona podemos transformar la globalización en motor de la fraternidad. En efecto, como se recoge en la *Sollicitudo Rei Socialis*, «la solidaridad nos ayuda a ver al otro —persona, pueblo o nación— no como un instrumento cualquiera para explotar a poco coste su capacidad de trabajo y resistencia física, abandonándolo cuando ya no sirve, sino como un semejante nuestro, una ayuda, para hacerlo partícipe, como nosotros, del banquete de la vida...» (SRS, 39e).

3. La Iglesia crea fraternidad hacia dentro: la no discriminación de género

Al comienzo del nuevo milenio, nuestra Iglesia sigue teniendo en su seno un gran reto: vivir la experiencia de una comunidad que una y englobe, que acoja con gozo y no rechace, que siga a Jesús de Nazaret en el modo radicalmente nuevo de tratar a las mujeres en igualdad con los hombres. Hoy, las mujeres debemos ser opción preferente para la Iglesia.

Después del reconocimiento del papel de la mujer en la vida pública, realizado por Juan XXIII en la *Pacem in Terris* (PT, 41), y a pesar de la Carta Apostólica de Juan Pablo II sobre la dignidad de la mujer (*Mulieris dignitatem*), se echa en falta un pronunciamiento claro y valiente de la Iglesia sobre el protagonismo de la mujer en el mundo, en las sociedades desarrolladas y, sobre todo, entre los pobres. La mujer no es un ser humano de segunda categoría. Nosotras, en Manos Unidas, conocemos bien la importancia del papel social, familiar, empresarial, político, educativo de las mujeres, y pedimos a nuestros pastores que abran los ámbitos de decisión y de gobierno a las mujeres, tan capaces como los varones de servir a la

Iglesia en lugares y ministerios claves. Y lo pedimos «en defensa de la dignidad humana, propia de toda persona», como ha proclamado Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica que hizo pública en Ciudad de México en enero de 1999, añadiendo que la Iglesia «denuncia la discriminación, el abuso sexual y la prepotencia masculina como acciones contrarias al plan de Dios». En el mismo documento, el Papa declaraba su aprecio por la aportación específica de la mujer al progreso de la Humanidad, así como al desarrollo material y cultural, y decía: «Sin esta aportación se perderían algunas riquezas que sólo el genio de la mujer puede aportar a la vida de la Iglesia y de la sociedad misma. No reconocerlo sería una injusticia histórica» (*Ecclesia in America*, n. 45). No perdemos, por tanto, la esperanza de que algún día nuestra Iglesia, ampliamente femenina y, sin embargo, fuertemente masculinizada, descubra ese «genio de la mujer» y lo que sólo ella puede ofrecer al advenimiento de una comunidad más fraterna.

4. La Iglesia, creadora de fraternidad con los excluidos y los alejados

Para los cristianos crear fraternidad es dar protagonismo a todos los ciudadanos en la sociedad. Hoy nos encontramos con un Cuarto Mundo incrustado en nuestra sociedad, donde se albergan todos aquellos que no encuentran su sitio en este modelo social que estamos construyendo. Nos encontramos con que cada vez son más las personas que quedan fuera de ese círculo que definíamos anteriormente, bien por propia voluntad, porque no desean formar parte de esa sociedad, bien porque es la misma sociedad la que no les da cabida en su seno. Tomando sólo como ejemplo el ámbito educativo, creo

que la escuela católica debe ser una concreción de la fraternidad de la Iglesia en la sociedad y que existe para crear ella misma fraternidad, colaborar en la construcción de una sociedad más solidaria y cooperadora, en definitiva, para enseñar a vivir juntos (como recoge el informe Delors).

En otro ámbito de la realidad, me ha llamado la atención una experiencia, de la que apenas tengo información detallada, pero que me parece interesante poner aquí en común: la creación de «iglesias de acogida», que serían aquellas que se ofrecen como un lugar real que durante el día y buena parte de la noche sea realmente un lugar de acogida a inmigrantes, transeúntes, personas en situación de riesgo, personas que viven solas, etc. Nuestras iglesias no pueden estar cerradas, son lugares de fraternidad universal, de búsqueda de paz, de acogida y calor humano.

¿Sería posible que al menos una parroquia por arciprestazgo pudiera, organizada con grupos de apoyo, estar capacitada para prestar servicios, no sólo de carácter religioso, sino ayuda psicológica, ayuda solidaria, y fuera un espacio de encuentro y meditación para todos aquellos que estando en medio de una sociedad de masas, viven en la más absoluta soledad?

Tampoco podemos olvidar en este apartado a aquellos que se han alejado de nuestra comunidad. Sin entrar a valorar los motivos que han podido llevar a este alejamiento, sí creo que el mensaje de Jesús en el Evangelio, en la parábola del hijo pródigo, es muy claro: cuando el hijo decide volver arrepentido a postrarse ante su padre, «estando él todavía lejos, le vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente», sin pedirle ninguna promesa sobre su futuro, si iba a quedarse nuevamente o no, y ordenó celebrar una fiesta porque «este hermano tuyo estaba muerto, y ha vuelto a la

vida; estaba perdido y ha sido hallado» (Lc. 15, 11-31). Siguiendo este ejemplo, creo que debemos salir al encuentro de aquellos hermanos que, habiéndonos abandonado, deciden reencontrarse con la comunidad de los creyentes. Hacer fraternidad con aquellos que han pasado por nuestras asambleas y las han abandonado es hoy uno de los retos más importantes a la evangelización.

5. La Iglesia, creadora de fraternidad con los que buscan una vida mejor en tierra extraña

En nuestras sociedades desarrolladas la fraternidad está hoy puesta a prueba con el fenómeno de la inmigración, fenómeno que todos sabemos será más desafiante durante los próximos años.

¿Cómo entender este fenómeno? Las causas de la emigración son, quizá, más fáciles de concretar: en primer lugar el desequilibrio económico entre los países; en segundo, la falta de respeto a los derechos humanos, la violencia y las guerras, y la presión demográfica en los países pobres; y por último, la falta de un orden internacional que impida la corrupción en las Administraciones de los países de origen y otros excesos como los generados por la deuda externa o ciertas políticas del Fondo Monetario. ¿Y sus consecuencias? Y fijaros, por favor, que cuando hablamos de estas consecuencias no son números, ni estadísticas, ni palabras vacías, son rostros y nombres propios. Las consecuencias son: el desarraigo, la desintegración social, la pérdida de identidad cultural y religiosa, la marginación social, la explotación, la inseguridad, los nacionalismos exacerbados, la xenofobia, el racismo, la discriminación legal y de hecho, la desintegración de la familia, el integrismo y el indiferentismo

religioso, unido al peligro, en ocasiones, de caer en la delincuencia.

Este desolador escenario, recogido en el documento *La pastoral de las migraciones en España*, interpela directamente a la comunidad creyente. En el mismo texto se recoge la siguiente conclusión: «el problema de los inmigrantes en España es más grave cada día, de más difícil solución y de escasas perspectivas de futuro, dadas las restricciones legales y la fría acogida que les ofrece en general la sociedad».

Sin embargo, ya desde el Antiguo Testamento, Dios pide para el emigrante y extranjero un trato digno y de especial consideración. Así, en múltiples ocasiones lo recuerda: «No vejarás al emigrante» (Ex. 23, 9); «No lo oprimiréis» (Lev. 19, 34)... De hecho el Antiguo Testamento va más allá de lo negativo para indicarnos qué actitudes debemos tomar ante el emigrante: «Amarás al emigrante, porque emigrantes fuisteis en Egipto» (Dt. 10,19).

Pero toda esta doctrina se sublima en el Nuevo Testamento, cuando Jesús considera nuestra actitud hacia el extranjero como signo de acogida en su Reino: «Fui extranjero y me acogisteis» (Mt. 25, 35).

Por tanto la Iglesia, en estos tiempos difíciles en los que vivimos, y en los que vendrán, tiene que dar testimonio de su amor; ser promotora de fraternidad entre los hombres, entre todos los hombres. Creo que en este sentido merece una mención especial el trabajo de Cáritas, trabajo no siempre fácil, pero testimonio vivo de cómo entender y cómo crear fraternidad luchando por la justicia y por el respeto a los derechos humanos de todos los que han dejado sus países buscando una vida digna entre nosotros.

6. Crear fraternidad con los hermanos de otras religiones

En un mundo cada día más interdependiente y global el diálogo interreligioso exige el conocimiento de los demás y la disposición a relacionarse respetando la diversidad de religiones y creencias. La aceptación de este pluralismo es camino imprescindible para afianzarse en la propia identidad confesional, fuente de mutuo enriquecimiento cultural y humano, y la única manera de contribuir a los procesos de paz.

Entre las distintas formas de diálogo, es importante la búsqueda de una ética común, que puede tomar como punto de partida los derechos humanos, como vía eficaz para el entendimiento y la cooperación entre las religiones y las Iglesias. Las palabras del Papa dan constantemente testimonio de su profunda convicción en el papel que tienen todas las religiones en la construcción de la paz y de una sociedad digna del hombre. Así, en *Centesimus Annus* podemos leer: «He hecho una llamada a las Iglesias cristianas y a todas las grandes religiones del mundo, invitándolas a ofrecer el testimonio unánime de las comunes convicciones acerca de la dignidad del hombre, creado por Dios» (CA, 60c). Convicción y llamada que se extiende a «todos los hombres de buena voluntad y, en particular, a las personas y grupos que tienen una específica responsabilidad en el campo político, económico y social, tanto a nivel nacional como internacional».

En mayo del año 2001 se produjo un acontecimiento histórico: un Papa entró por primera vez en una mezquita, la de los Omeyas en Damasco. Desde allí envió un mensaje, que aunque referido en este caso únicamente a las dos religiones, se puede extender a todas: «Hoy, en un mundo cada vez más complejo e interdependiente, es necesario un nuevo espíritu de diálogo y cooperación entre cristianos y musulmanes. Jun-

tos reconocemos al Dios único, creador de todo lo que existe. Juntos debemos proclamar al mundo que el nombre del Dios uno es un nombre de paz y una invitación a la paz».

La Iglesia postconciliar entiende también que la fraternidad de los hijos de Dios se hace en el seno de las diferentes religiones cristianas y no cristianas (*Nostra Aetate*) y en el diálogo y encuentro de todas ellas. La fe y el asombro en las sorpresas de Dios nos obliga a contemplar al otro no como un rival, sino como alguien tocado y acariciado también por la mano de Dios. El otro, sea cual sea su condición y creencia, es lugar de Dios.

7. Crear fraternidad con los que sufren la violencia familiar

En estos últimos tiempos se han puesto de manifiesto situaciones que permanecían habitualmente ocultas en el seno de las familias: las situaciones de violencia familiar. Por eso, para nosotros, está claro que si hay un lugar que reclama con urgencia actuaciones valientes para crear fraternidad, ese lugar es la familia. ¿Por qué? Porque la Iglesia nos enseña a través de su doctrina social que la primera estructura fundamental a favor de la fraternidad y la solidaridad es la familia. Creo que esto es lo que debemos entender cuando en la *Centesimus Annus* se nos dice que en la familia «el hombre aprende qué quiere decir amar y ser amado, y, por consiguiente, qué quiere decir en concreto ser una persona» (CA, 39a). En otro momento de la misma encíclica, el Papa añade que «para superar la mentalidad individualista, hoy día tan difundida, se requiere un compromiso concreto de solidaridad y caridad, que comienza dentro de la familia, con la ayuda mutua de los espo-

«... y, luego, con las atenciones que las generaciones se prestan entre sí. De este modo, la familia se cualifica como comunidad de trabajo y de solidaridad» (CA, 49b).

Pero no basta con defender en los escritos que la familia es la célula básica de la sociedad querida por Dios. Hay que estar también junto a aquellas otras formas de constituir familia (familias monoparentales, familias de abuelos y nietos...), para ayudar a vivir en ellas los ideales de fraternidad en los que creemos. Tenemos que salir al encuentro de la realidad sin miedo, no excluir, sino ver cómo podemos ayudar a vivir esas formas como experiencias salvíficas y liberadoras. Muchas veces no sabemos cómo hacerlo, sólo recogemos que esta realidad existe y que supone un reto para la comunidad.

8. Crear fraternidad con los perseguidos

No puedo olvidar en esta relación el hacer esta referencia. El mundo de hoy está poblado de perseguidos, refugiados y desplazados, huidos del terror, alejados de sus hogares por catástrofes naturales o por guerras fratricidas. En Manos Unidas somos conscientes de estas situaciones ya que trabajamos en varios de nuestros proyectos, intentando aliviar la desesperación de los que tienen que abandonar todo y vagar constantemente para evitar perder lo único que les queda: la vida. Recordemos que también el pueblo de Dios fue perseguido, y se sintió acompañado por Dios en su marcha a través del desierto. ¿Cómo crear fraternidad con estos hermanos? La Iglesia no puede, y de hecho soy consciente de que no lo hace, abandonar a estos hermanos a su suerte. La presencia que mantenemos a través de distintas instituciones en estos lugares es algo que debemos alentar y acrecentar.

9. Crear fraternidad del hombre con su propia tierra

Hoy más que nunca somos conscientes de que nuestro planeta es un compañero del hombre al que, a menudo, hemos violado y ultrajado. Nos hemos acostumbrado a dominar, pero tenemos que saber pasar del dominio a la acogida y cuidado de la Creación.

Los textos bíblicos nos hablan de que Dios preparó para todos los seres vivientes un proyecto de vida abundante; que Él tiene que ver con toda la vida, todo lo creado y con el destino del mundo; y que puso en las manos del hombre cuidar toda la Creación como una buena morada para toda la familia humana.

Pero existe también esa mala interpretación, que fue habitual años atrás, de la expresión bíblica «dominad la tierra». El error del hombre fue olvidar que, como el resto de la Creación, salió de la mano de Dios, fuente de toda vida y de todos los seres. Como se dice en la *Centesimus Annus*, «el hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida... El hombre, que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de crear el mundo con el propio trabajo, olvida que éste se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios... En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la Creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la Naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él» (CA, 37). Si la doctrina social debe ayudar a cambiar la conducta de las personas, como dice el Papa en la *Sollicitudo Rei Socialis*, la comunidad cristiana debe ser también una comprometida cuidadora y educadora de la conciencia ecológica.

CONCLUSIONES

Queridos amigos: En la encíclica *Centesimus Annus* Juan Pablo II afirma su convicción en el papel de la enseñanza social de la Iglesia como instrumento de la nueva evangelización, y la define como «fundamento y estímulo para la acción» (CA, 57). Ya anteriormente, el Papa Pablo VI, en la *Populorum Progressio* nos había dicho que la doctrina social de la Iglesia es «una nueva voz para nuestra época» (PP, 47). De una u otra forma, ambos nos dicen que la doctrina social de la Iglesia está orientada a la formación de las conductas de las personas.

Si queremos la paz, si queremos una verdadera fraternidad de los hijos de Dios, es fundamental trabajar en la educación, que, como dice Juan Pablo II en el mensaje de la Jornada Mundial de la Paz del año 2001, debe transmitir a los sujetos la conciencia de sus propias raíces y ofrecerles puntos de referencia que les permitan encontrar su situación personal en el mundo. Pero, al mismo tiempo, debe esforzarse por enseñar el respeto a las otras culturas. Es necesario mirar más allá de la experiencia individual y aceptar las diferencias de los demás y sus valores. Por eso, la educación tiene una función particular en la construcción de un mundo más solidario y pacífico.

El trabajo de Manos Unidas a lo largo de este trienio tiene mucho que ver con la tarea de crear fraternidad. Estamos trabajando la paz en tres aspectos: desde la prevención, abordando el respeto a los derechos humanos, porque creemos firmemente que las injusticias de hoy son las guerras del mañana; en el corazón de los conflictos, trabajando con las víctimas y estudiando los conflictos como una vía de crecimiento y no necesariamente de aniquilación, y, por último, promoviendo

un desarrollo integral, solidario y sostenible, en equilibrio con la Naturaleza.

A pesar de los difíciles momentos que vivimos, quiero, como conclusión, dejar este mensaje de esperanza en nuestro trabajo por crear fraternidad. Son las palabras con que inició el Papa su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de este año: «Al inicio de un nuevo milenio, se hace más viva la esperanza de que las relaciones entre los hombres se inspiren cada vez más en el ideal de una fraternidad verdaderamente universal. Sin compartir este ideal no podrá asegurarse de modo estable la paz».

EL RETO DE LA VERDAD EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

MONS. JOSÉ SÁNCHEZ GONZÁLEZ

Obispo de Sigüenza-Guadalajara
Presidente de la Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social

«Lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de su existencia.»

(JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 102).

INTRODUCCIÓN

Reciban en primer lugar mi agradecimiento por invitarme a tomar parte en este XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia, que ha reunido a personas tan cualificadas para iluminar con la luz del Evangelio las novedosas y siempre complejas realidades de la vida del ser humano, tanto en su dimensión personal como social. Traen para su estudio a este foro algunas de ellas y no han querido ustedes dejar fuera una reflexión sobre la verdad en la sociedad de hoy, que se ha convenido en llamar *del conocimiento, o de la información*, especialmente por la transformación propiciada por las nuevas

tecnologías, sobre todo las referidas a las comunicaciones sociales.

Los dramáticos ataques del terrorismo a los Estados Unidos, con la trágica estela de tantos miles de muertos, nos ha hecho a todos sujetos pacientes de tan terrible matanza y, a la vez, testigos directos de estos sucesos, lo que a contribuido a considerar de una forma más palpable aún que nuestro mundo es cada vez más una «aldea global», gracias a las comunicaciones sociales.

«El cambio que hoy se ha producido en las comunicaciones supone —como señala la instrucción pastoral *Aetatis Novae*, del Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales—, más que una simple revolución técnica, la completa transformación de aquello a través de lo cual la Humanidad capta el mundo que le rodea y que la percepción verifica y expresa... La revolución de las comunicaciones afecta incluso a la percepción que se puede tener de la Iglesia y contribuye a formar sus propias estructuras y funcionamiento. Todo esto tiene importantes consecuencias pastorales» (n.º 4).

Estas consecuencias afectan, en primer lugar, a la propia misión evangelizadora de la Iglesia y a sus destinatarios. «Es obvio —como reconoce el propio Juan Pablo II— que las circunstancias han cambiado profundamente en dos milenios. Y, sin embargo, permanece inalterable la necesidad de anunciar a Cristo» (1), de servir al ser humano y a su dignidad. Esto es lo que nos convoca y justifica la realización de este Curso y nuestra entera tarea pastoral.

(1) Mensaje del Papa Juan Pablo II para la XXXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. Año 2000.

Los espacios en los que se ha de producir actualmente la renovada propuesta del Evangelio ya no son sólo los viejos caminos de las peregrinaciones que aunaron la Europa del segundo milenio, sino, sobre todo, las *nuevas autopistas de la información*. Por ellas transitan, se encuentran entre sí e intercambian ideas y bienes los ciudadanos del mundo entero.

En este nuevo marco cultural, uno de los retos pastorales con los que se encuentra la Iglesia es ayudar a recuperar la confianza en la verdad. «Lo más urgente hoy —nos dice el Papa— es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de su existencia» (*Fides et ratio*, n.º 102).

El propio Juan Pablo II nos decía en su mensaje para la Jornada Mundial de la Comunicaciones Sociales de 1999 que lo propio del hombre es la búsqueda de la verdad y, en este sentido, reconocía «la influencia excepcional de los medios en la cultura contemporánea y, por tanto, la especial responsabilidad de los medios para atestiguar la verdad sobre la vida, sobre la dignidad humana, sobre el verdadero sentido de nuestra libertad y mutua interdependencia. En la trayectoria de la búsqueda humana, la Iglesia desea la amistad con estos medios, consciente de que toda forma de cooperación será para bien de todos» (2).

Para ayudar a esta tarea, quiero compartir con ustedes algunas reflexiones. Empecemos por describir la llamada sociedad de la información.

(2) Mensaje del Papa Juan Pablo II para la XXXIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. Año 1999.

I. PARADOJAS DE LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

I.1. Algunas características y desafíos

Todos convenimos en que nos hallamos en la llamada *sociedad de la información*, aunque, por otro lado, no hay unanimidad a la hora de definirla, salvo en señalar el papel predominante que en ella tiene el conocimiento. Según algunos documentos de la Unión Europea, «participar en la sociedad de la información significa demostrar una mayor creatividad, comunicar más rápidamente, avanzar nuevas ideas y aprender a formarse de una manera permanente» (3).

El saber y el conocimiento se convierten, por tanto, en factores determinantes de la nueva economía, llamada de *valor añadido*. Las redes mundiales no se limitan ya a transportar información, sino que generan nuevos conocimientos que influyen en la transformación de los productos. Ello subraya la importancia de los recursos inmateriales, como el *software*, las aplicaciones, los programas y los servicios, que son las nuevas materias primas y la verdadera riqueza de la sociedad del conocimiento.

Abundando en esto, el profesor Alfonso NIETO señala que otra «de las características de la sociedad de la información es el constante aumento de industrias del conocimiento que producen y distribuyen información. De la primacía de *tener* información, el mercado se encamina al *saber* entenderla y a cono-

(3) Comisión de las Comunidades Europeas. *Comunicación de la Comisión sobre la Sociedad de la Información: las nuevas prioridades surgidas entre Corfú y Dublín*, Bruselas, 24-VII-96, 395 final, pág. 7.

cer quiénes poseen la información adecuada para reducir el riesgo en las decisiones. En la sociedad de la información el conocimiento económico depende especialmente de las inversiones en *saber*, que permiten conseguir mayor productividad a los elementos de producción clásicos. En la economía del saber importa más la productividad del saber que la cantidad de saber; es decir, su aspecto cualitativo... El proceso de innovación tecnológica que vivimos, cada vez más acelerado y generalizado, facilita la desmaterialización del medio o soporte, hasta el punto de relegar su importancia ante el valor del contenido de la información. Esto contribuye a que en el mercado de la información se produzca la siguiente división: por un lado, el mundo físico, por otro el mundo virtual; el primero se puede tocar y ver, el segundo es el mundo de la información. Se puede decir que el mercado del *medio* marca el comienzo de un movimiento pendular cuyo término es el mercado del *contenido*» (4).

En resumen, como se afirma en el *Informe Mundial sobre la Comunicación* de la UNESCO, «las transformaciones propiciadas por las nuevas tecnologías de la comunicación serán tan importantes como las originadas por la revolución industrial del siglo XIX. Simbolizan una nueva civilización, basada en la información y el conocimiento, y anuncian la ruptura con el pasado y la entrada en una nueva etapa de desarrollo económico, social y cultural, fundamentalmente distinta de las precedentes» (5).

(4) Alfonso NIETO: Marketing de ideas. en la Rev. *Comunicación y Sociedad*, Pamplona, vol. XI. núm. 1, 1998, págs. 26-34.

(5) UNESCO/CINDOC. *Informe Mundial sobre la Comunicación*. Acento Editorial. Fundación Santa María. Madrid, 1999, págs. 12-26.

Esta novedad origina en nosotros, además de la agradable sensación de progreso, la inquietud propia de quienes se encuentran ante fenómenos, hasta ahora desconocidos, en los que hemos de inculturar también el Evangelio. Esto reclama de nosotros una mayor reflexión desde la fe por la que logremos armonizar el mantenimiento de los logros sociales adquiridos con un espíritu abierto e innovador de discípulos de Jesús, que quieren acompañar a la Humanidad, anticipando en ella el Reino de Dios, a cuya plenitud nos dirigimos todos como meta.

Desde este sentido reflexivo pienso que la sociedad de la información plantea una serie de retos para ella misma. El primero de los cuales es, como trataré más adelante en mi exposición, la necesidad de entender la comunicación más allá de la pura y técnica difusión y concebirla en su sentido más genuino de la comunicación humana: compartir ideas, mensajes, cultura, sentimientos, valores. Es necesario superar la pura concepción funcional y economicista de la comunicación.

Otro de los desafíos es superar las desigualdades comunicativas entre países ricos y países pobres. El alto coste de las nuevas tecnologías comunicativas está produciendo el aumento de las desigualdades entre los países ricos y los países pobres, como denuncia el Informe de Comunicación de la UNESCO al que antes me he referido: «La mayoría de los países en vías de desarrollo se han de enfrentar con el desafío de unas nuevas tecnologías, cuya producción y difusión se localiza fuera de sus fronteras. Estos países se sienten excluidos del progreso y continúan denunciando el aumento de los evidentes desequilibrios en el intercambio de información entre el Norte y el Sur. La brecha entre los países poderosos y la mayoría de los países del Sur se hace cada vez mayor, y hace

pensar en que el sueño, tan esperado, de la *aldea global* va a ser exclusivo de los países más ricos, donde se concentran base de datos, *software* y programas. En general, la brecha se va ensanchando, mientras la ayuda al desarrollo en el campo de la comunicación, decreciente desde hace varios años, continúa disminuyendo» (6).

Estas desigualdades siguen manteniendo viva, aunque con nuevo rostro, la vieja problemática de los años 70 y 80 del pasado siglo sobre el advenimiento de un *Nuevo Orden Internacional de la Información*, postulado por la UNESCO, como medio que supere el neocolonialismo informativo de los países ricos sobre los países pobres, que se reflejaba en el *Informe McBride*, aprobado en 1980 en Belgrado.

Superar la desigualdades informativas entre países ricos y pobres constituye también una reivindicación de la Iglesia, como da fe el documento *Ética en la comunicaciones sociales*, donde se dice que «los comunicadores y los responsables de la política de la comunicación deben servir a las necesidades y a los intereses reales, tanto de las personas como de los grupos, en todos los niveles y de todos los modos. Urge la equidad en el ámbito internacional, donde la mala distribución de los bienes materiales entre el Norte y el Sur se ha agravado a causa de la mala distribución de los recursos de la comunicación y de la tecnología de la información, de los que dependen en gran medida la productividad y la prosperidad» (7).

(6) *Ibid.*, pág. 19.

(7) Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales. Instrucción Pastoral *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n.º 22. Editrice Vaticana. Roma, 2000.

Esta reivindicación de igualdad de todos los Estados, también es necesario reclamarla para los individuos: las autopistas de la información no pueden contribuir a crear una sociedad a dos velocidades entre los privilegiados que tienen acceso a la información y los que no tienen acceso a la misma.

Todo esto reclama una normativa o reglamentación legal en la sociedad de la información que no tiene que ser asfixiante de las libertades comunicativas, antes al contrario, ha de ser posibilitadora de ellas y garante de los derechos de las personas y de los pueblos.

Entre los desafíos que le salen al paso a nuestra era del conocimiento está, por último, la preservación de la identidad y diversidad cultural de los pueblos. Es necesario recordar, como se dice en una ponencia en el Congreso de Obispos Europeos de MCS, celebrado en Montserrat en 1999, que «la comunicación no es gestión de semejanzas, sino la gestión de las diferencias». Es problema de reconocimiento de la alteridad que no resuelve la globalización, sino que lo agudiza con su uniformismo cultural imperado, hasta el punto de provocar el sometimiento por un lado y en otros el aislamiento que rechaza lo universal radicalizando lo propio hasta el punto de ser excluyente.

La UNESCO también ha denunciado esta homogenización cultural, al señalar que «en los países en vías de desarrollo existe el riesgo de uniformización de las culturas locales, a través de una cierta trivialización, derivada de contenidos empobrecedores. Esto puede traer graves consecuencias: probable desaparición de culturas frágiles, debilitamiento de las bases culturales, tentación de repliegue hacia posiciones extremistas

de reafirmación de la identidad, amenaza de enfrentamientos interétnicos violentos» (8).

1.2. Puzzle: la dificultad de componer la verdad con un conocimiento fragmentado y fugaz

Una de las paradojas de la sociedad de la información o del conocimiento es que la propia verdad, a la que por naturaleza se puede acceder, se ha tornado imposible por la propia desconfianza en la razón humana de poder acceder a ella. El pensamiento humano se le antoja a la filosofía postmoderna débil. Así lo ha descrito el Papa Juan Pablo II cuando afirma que «la filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos. Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general. Recientemente han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Este es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la ver-

(8) UNESCO/CINDOC. *Informe Mundial sobre la Comunicación*. Acento Editorial. Fundación Santa María. Madrid, 1999, pág. 19.

(9) JUAN PABLO II. Encíclica *Fides et ratio*, n. 29. «En esta perspectiva, todo se reduce a opinión. Se tiene la impresión de que se trata de un mo-

dad que es posible encontrar en el contexto actual» (9).

Y es que, como decíamos los obispos hace ya unos años, y pienso que podemos seguir afirmándolo actualmente, en la sociedad de ahora «domina la persuasión de que no hay verdades absolutas, de que toda verdad es contingente y revisable y de que toda certeza es síntoma de inmadurez y dogmatismo. De esta persuasión fácilmente puede deducirse que tampoco hay valores que merezcan adhesión incondicional y permanente. La tolerancia se toma, en este contexto, no como el obligado respeto a la conciencia y a las convicciones ajenas, sino como la indiferencia relativista que cotiza a la baja todo asomo de convicción personal o colectiva» (10).

En este documento *La verdad os hará libres*, los obispos afirmábamos también que en la sociedad «imperla la exaltación de lo establecido y la aceptación acrítica de la pura facticidad. *Hay lo que hay y no otra cosa*, de forma tácita o expresa, no es infrecuente encontrar formulaciones de este tipo en la cultura dominante. Late en ellas, junto a la apuesta por el llamado *pensamien-*

vimiento ondulante: mientras, por una parte, la reflexión filosófica ha logrado situarse en el camino que la hace cada vez más cercana a la existencia humana y a su modo de expresarse, por otra, tiende a hacer consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas que prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios. En consecuencia, han surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa desconfianza respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano. Con falsa modestia, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social. Ha decaído, en definitiva, la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas» (FR, n.º 29).

(10) Instrucción pastoral *La verdad os hará libres*, Conferencia Episcopal Española. 1990, n.º 22.

to débil que renuncia a toda verdad última y definitiva, un arraigado escepticismo frente a los conceptos de verdad y de certeza, una declarada alergia a las grandes palabras, un resentido desencanto por las grandes promesas, que acaba por desacreditar no sólo las ofertas religiosas de salvación sino también las propuestas utópicas laicas de liberación y fraternidad universales. Esta renuncia a todo ideal que trascienda lo puramente económico o el gozo del momento se ha acentuado con el fracaso del comunismo del Este. A trueque de todo ello únicamente se ofrece la mera positividad de lo dado, la realidad ineludible de lo mensurable y cuantificable como único horizonte razonable de ultimidad, la incertidumbre como indicador de lucidez» (11).

En nuestra sociedad, además, se está generalizando lo fragmentario y «se tiene la impresión —como señala el prestigioso Informe FOESSA, promovido por Cáritas Española— de que los hechos y los acontecimientos que están sucediendo hoy en lo religioso, en lo político y en lo cultural se conocen más que nunca, pero que no se saben *entender*, que conducen a ninguna parte. Lo que se hace es, sobre todo, acumular información de acontecimientos sin saber vertebrarlos en conocimiento y en cultura. De esa manera los hechos actuales son agitados, están como despiezados, son observados desde todos los ángulos, pero no poseen totalidad a la que referirse y en la cual obtener sentido... Los acontecimientos entran y salen a raudales, sin que se comprenda el sentido que tienen por encima de la anécdota. Así se hace difícil reflexionar, al no contar con *horizontes mentales*. Se sigue lo nuevo, que cada vez es menos novedad, porque cada vez es más rutinario. Se vive adorando la imagen, situándose en la apariencia, porque

(11) *Ibíd.*, n.º 25.

no se sabe sacar el significado totalizante y globalizante de las cosas y se opera una pura simulación. Si esto es así habrá aquí un reto que cubrir, el de dar sentido a la matriz sociocultural en que tienen significado los hechos día a día de la sociedad española» (12). Esta situación pienso que reclama una tarea urgente para los cristianos en España: la de ser generadores de sentido y hacerlo a través de los medios de comunicación social mediante una adecuada pastoral del pensamiento.

1.3. La verdad como si lo fuera: simulación y ficción

Pero antes permítanme que me detenga en otras distorsiones de la verdad de las que adolece, paradójicamente, la sociedad de la información:

Con respecto a la primera de ellas nos pone en guardia el Papa Juan Pablo II cuando en su mensaje para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales nos dice que «en el pasado los medios informaban sobre los acontecimientos, ahora, con frecuencia, son las necesidades de los medios las que dan forma a los acontecimientos. De este modo la interacción entre la realidad y los medios se ha hecho cada vez más compleja dando lugar a un profundo fenómeno ambivalente. Por una parte se puede deformar la distinción entre verdad e ilusión, pero por otra, es posible crear oportunidades sin precedente para hacer que la verdad sea mucho más accesible a muchas más personas. Es tarea de la Iglesia asegurar que esto último

(12) *V Informe Sociológico sobre la Situación Social de España*, publicado por la Fundación FOESSA en 1994, pág. 816.

(13) Mensaje del Papa Juan Pablo II para la XXXV Jornada de las Comunicaciones Sociales., 2001, n.º 2.

sea lo que realmente suceda» (13).

El Santo Padre nos ha puesto ante una cuestión muy grave. La sustitución de lo real por su representación es un problema de gran malicia que rebasa el de la ocultación de la verdad y supera también con ello en gravedad a la simple hipocresía. Como muy bien ha escrito el profesor Daniel INNERARITY, comparando los consejos de Maquiavelo (14) al Príncipe para que éste oculte la verdad, con la sustitución de la realidad por la ficción o la simulación a la que asistimos, que «quien disimula deja intacto el principio de la realidad, no lo aniquila, lo enmascara. Lo propio de la simulación, en cambio es anular la diferencia entre lo real y la apariencia, declarar imposible el comportamiento auténtico y la palabra cierta, conceder a la representación el estatuto de la realidad. El príncipe sabe que miente y cuándo miente; en una cultura de la simulación esto ya no es posible porque el medio es el mensaje, es decir; no se oculta nada sencillamente porque no hay una trastienda donde pueda ser escondido. Todo es igualmente real e irreal al mismo tiempo...» (15).

Señala también INNERARITY que «cuando decimos algo decimos algo sobre algo. Pero cuando el medio es el mensaje, el acto de comunicación adquiere primacía sobre el contenido, precede a la realidad y la crea... La credibilidad de la simulación procede de que se da por real lo que es aparente. Pero

(14) MAQUIAVELO: *El Príncipe*, Vergara, Barcelona, 1961, pág. 191. «Puedes parecer clemente, fiel, humano, íntegro, religioso, y aun serlo; pero has de estar tan identificado con tu espíritu que, en el momento necesario, puedas y sepas cambiar en sentido contrario».

(15) Daniel INNERARITY: «Comunicación y simulación. Para una filosofía de la razón informativa». *Rev. Comunicación y Sociedad*, vol. I, n.º 1. Pamplona, 1988, pág. 117.

donde se ha concedido a lo real el estatuto de apariencia o, lo que es lo mismo, la representación sustituye a lo representado, resulta imposible asegurarse contra el engaño» (16).

La constante exposición a la realidad virtual, a la ficción, puede provocar en el ser humano una indefensión absoluta en aquella dimensión tan propia y constitutiva de lo humano como es el conocer, con graves consecuencias a la hora de su ser en el mundo. Basta traer a colación, a modo de ejemplo, el efecto que producen en los espectadores, especialmente en los niños, las infinitas muertes violentas que constantemente vemos en la televisión. Son muertes virtuales, que carecen de realidad física (no tienen materia, es representación, forma sin materia, sin realidad): los cadáveres no huelen, la sangre no impresiona, a los oídos no llega el llanto del sufrimiento de las víctimas, su dolor. Dice el crítico de televisión José Javier ESPARZA «que toda esa violencia televisada es una violencia de mentira. Ahora bien, no existe otra. En general, nuestros hijos —dice ESPARZA— sólo saben lo que es la violencia y la muerte por lo que les enseña la televisión. Y como esa violencia no va acompañada de manifestaciones físicas, como esa muerte no huele, el niño —y el adulto— puede terminar recibiendo una imagen trivial, banal, del acto violento. Una imagen según la cual la muerte no es tan dañosa, tan cruel, tan impresionante como realmente es» (17). Ante esto cabe que nos preguntemos si nos habremos creído realmente (en toda su cruda realidad) las muertes televisadas de los recientes atentados de Estados Unidos.

Pero como también apunta ESPARZA «el fenómeno tienen

(16) *Ibíd.*, pág. 122.

(17) José J. ESPARZA: *Informe sobre televisión. El invento del maligno*. Centro Libros. Madrid, 2001, pág. 47.

otras muchas manifestaciones, a menudo menos dramáticas, aunque no por ello menos palpables: adolescentes alienados por un falso universo de consumo o de placer, adultos confrontados a unas expectativas de estatus completamente inalcanzables...» (18). Nosotros podríamos completar esta lista con otros muchos ejemplos.

Si bien es verdad que esta simulación puede entretenernos y aliviar la crudeza de la dura realidad, no cabe duda que también la evasión se convierte no pocas veces en una alienación que, además de entontecernos, nos aísla y vuelve insolidarios por ilusos.

La solución no está en acabar con la ficción, ni expulsar a los poetas, sino en mantener la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso, el ser del parecer, lo bueno de lo malo, el rostro de la máscara, lo bello de lo feo. En definitiva, como dice INNERARITY, «no es solución anular la representación sino integrarla en un contexto de realidad desde el que quepa establecer la verosimilitud» (19). Sólo la verdad nos libera y posibilita ser nosotros mismos.

1.4. La espectacularización de la realidad

Hoy asistimos a otro fenómeno de enmascaramiento de la verdad, o habría que decir a su adorno, hasta hacerla desaparecer, como es la espectacularización de la verdad. En nuestra sociedad del ocio y del entretenimiento parece que no cabe otra manera de hacernos con la realidad que envolverla en vez de recurrir al desvelamiento de lo que es, «alétheia», que dirían los

(18) *Ibíd.*, pág. 48.

(19) Daniel INNERARITY, o. c., pág. 124.

griegos. La verdad vista como realidad desvelada, descubierta.

Se produce así, en gran parte gracias al concurso de los medios de comunicación, sobre todo de la televisión, una permanente irrealidad de la vida social, la espectacularización incluso de la vida política. Ya no importan los programas o las ideas, sino más bien el *star-system*, ofrecido frecuentemente por un solo hombre. El espectáculo se convierte así en la categoría universal bajo cuyas especies es visto el mundo. El público, el votante, el ciudadano es el testigo pasivo, aunque entretenido, de una exhibición permanente. Ante esto no cabe más que tomarnos en serio y tomar a los demás en serio.

2. LA TAREA DE DOTAR DE SENTIDO: UN URGENTE SERVICIO A LA VERDAD Y A LA LIBERTAD

Ante este panorama de acceso a la verdad, y de fragmentación, cuando no de escepticismo, como decíamos los obispos de la Comisión de Medios de Comunicación en nuestro último mensaje, «uno de los grandes servicios que la Iglesia puede prestar al mundo de los medios es ser generadora de sentido, a fin de dar respuesta a las preguntas fundamentales que los hombres y mujeres de nuestro tiempo se hacen, influenciados por una multiplicidad de mensajes y de propuestas que reciben a través de los medios de comunicación. Tales medios ofrecen también a la Iglesia infinitas posibilidades para

(20) Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social. mensaje para la XXXV Jornada Mundial de las Comunicaciones, 2001, n.º 3.

hacer llegar a millones y millones de personas la oferta salvadora de la Persona y del mensaje de Jesucristo» (20).

2.1. La confianza en la razón

La nostalgia del sentido está en el origen del saber como deseo y tensión del ser humano, de su búsqueda de plenitud a la que la fe le pone rostro (21). El primer paso para dotar de sentido al hombre es ayudarle a recuperar su confianza en la razón en su acceso a la verdad.

Ésta ha sido precisamente uno de objetivos que movió al Papa Juan Pablo II a escribir su Encíclica *Fides et ratio*. En ella nos dice que «han surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa

(21) Cfr. Juan Pablo II, Encíclica *Fides et ratio*. «Cada uno quiere —y debe— conocer la verdad sobre el propio fin. Quiere saber si la muerte será el término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte: si le está permitido esperar una vida posterior o no... No es en absoluto casual, pues, que los filósofos ante el hecho de la muerte se hayan planteado de nuevo este problema junto con el del sentido de la vida y de la inmortalidad. Nadie, ni el filósofo ni el hombre corriente, puede abstraerse a estas preguntas. De la respuesta que se dé a las mismas depende una etapa decisiva de la investigación: si es posible o no alcanzar una verdad universal y absoluta. De por sí, toda verdad, incluso parcial, si es realmente verdad, se presenta como universal. Lo que es verdad, debe ser verdad para todos y siempre. Además de esta universalidad, sin embargo, el hombre busca un absoluto que sea capaz de dar respuesta y sentido a toda su búsqueda. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás. En otras palabras, busca una explicación definitiva, un valor supremo, más allá del cual no haya ni pueda haber interrogantes o instancias posteriores. Las hipótesis pueden ser fascinantes, pero no satisfacen. Para todos llega el momento en el que, se quiera o no, es necesario enraizar la propia existencia en una verdad reconocida como definitiva, que dé una certeza no sometida ya a la duda (FR, n.º 26-27).

desconfianza respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano. Con falsa modestia, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social. Ha decaído, en definitiva, la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas... Reafirmando la verdad de la fe podemos devolver al hombre contemporáneo la auténtica confianza en sus capacidades cognoscitivas y ofrecer a la filosofía un estímulo para que pueda recuperar y desarrollar su plena dignidad» (22).

2.2. La verdad del hombre

La pregunta sobre el sentido revela que detrás de toda búsqueda está latente la verdad del hombre, la realidad de su dignidad, lo que es. Aquí radica lo medular de toda tarea informativa. La comunicación social tiene como fin el bien del ser humano en su dimensión personal y social: «Los medios de comunicación están llamados a servir a la dignidad humana, ayudando a la gente a vivir bien y a actuar como personas en comunidad. Los medios de comunicación realizan esa misión impulsando a los hombres y mujeres a ser conscientes de su dignidad, a comprender los pensamientos y sentimientos de los demás, a cultivar un sentido de responsabilidad mutua y a

(22) JUAN PABLO II, o.c. n.º 5-6. (citada anteriormente en este trabajo, 2.2.2.).

(23) Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales. Instrucción Pastoral *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n.º 6. Editrice Vaticana, Roma, 2000.

crecer en la libertad personal, en el respeto a la libertad de los demás y en la capacidad de diálogo» (23).

Toda comunicación social que fuera contraria a la dignidad de la persona humana dejaría de ser comunicación.

En este sentido se expresó el Santo Padre Juan Pablo II en su discurso con motivo del Jubileo de los Periodistas, al afirmar que «no se puede escribir o emitir sólo en función del índice de audiencia, a despecho de servicios verdaderamente formativos. Ni tampoco se puede recurrir al derecho indiscriminado de información, sin tener en cuenta los demás derechos de la persona. No hay libertad, incluida la libertad de expresión, que sea absoluta: en efecto, ésta está limitada por el deber de respetar la dignidad y la libertad legítima de los demás. No hay nada, por más fascinante que sea, que pueda escribirse, realizarse o emitirse con perjuicio de la verdad. Y no sólo me refiero a la verdad de los hechos reportados, sino también a la *verdad del hombre*, a la dignidad de la persona humana en todas sus dimensiones» (24).

2.3. Sentido social de la verdad y de la comunicación

Una de esas dimensiones del ser humano es la social, que también afecta a la verdad si quiere ser de la persona. Como ha afirmado Alejandro LLANO, «para llegar a saber necesito embarcarme en un empeño común de conocimiento, compartir con otros progresos y tradiciones, enseñanzas y hallaz-

(24) Juan Pablo II: Discurso con motivo del Jubileo de los periodistas.

gos: ayudar y dejarme ayudar. Como advirtió agudamente WITTGESTEIN, lo que sabe uno solo no lo sabe nadie. Así como no hay lenguaje privado, tampoco hay conocimiento privado. El conocimiento es una empresa social, vinculado al ejercicio de prácticas compartidas que no están inefablemente exentas de reglas e incluso de prohibiciones. Esta índole comunitaria pertenece a la naturaleza misma del saber» (25).

El Papa Juan Pablo II reclama en la Encíclica *Fides et Ratio* un acto de fe y una filosofía de la confianza, no sólo en la razón, sino también en el otro: «Cada uno, al creer, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas... La perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad. Al mismo tiempo, el conocimiento por creencia, que se funda sobre la confianza interpersonal, está en relación con la verdad: el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta» (26).

La búsqueda de la verdad tiene en el hombre un carácter dialógico (de diálogo) que es necesario reivindicar hoy más que nunca, cuando el pensamiento moderno nos ha llevado a la fragmentación, a una nueva Babel, a la que no son ajenos los medios de comunicación social.

Lo nuestro es Pentecostés. Necesitamos aspirar a la verdad con los otros en un conocimiento compartido, como lo

Roma, 4-6-2000.

(25) Alejandro LLANO: *Ética para la sociedad del conocimiento*. *Nuestro Tiempo*. Marzo 1995, págs. 114-125.

ha hecho con nosotros el Verbo de Dios, la Palabra, que ha querido plantar su tienda entre nosotros (cf. Jn 1,14). A ello nos anima Juan Pablo II cuando afirma que «en cuanto vital y esencial para su existencia, la verdad se logra no sólo por vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma. La capacidad y la opción de confiarse uno mismo y la propia vida a otra persona constituyen ciertamente uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos. No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar» (27).

Con estas claves de búsqueda dialógica de la verdad estamos reafirmando el sentido social de la comunicación que siempre hace referencia a los otros. Es más, y ciñéndonos a los medios informativos, su finalidad es «formar al hombre en su dimensión social para hacer comunidad» (28).

Pienso que habría que propiciar que, en la España a la que aspiramos, los medios de comunicación sean plataformas de comunión y diálogo, de defensa de la solidaridad, la paz y el respeto a las diferencias culturales, denunciando, cuando se produzcan, los usos comunicativos «contra natura» de los *mass media* que promuevan el enfrentamiento y el odio.

(26) JUAN PABLO II: *Fides et Ratio*, n.º 32.

(27) *Ibid.*, n.º 33.

(28) Carlos SORIA: *La hora de la ética informativa*. Mitre, Barcelona,

La comunicación ha de llevarnos a la comunión, a la común-uniión. Es su función más noble y, cuando así la cumplen, nos trae infinidad de bienes y dignifica a los propios medios. Baste pensar que sin el seguimiento de los medios de comunicación no hubiera sido posible la resonancia mundial del drama irresuelto de Ruanda, o el de los campos de refugiado de Goma, el del heroísmo de los misioneros y de la respuesta de solidaridad, de ayuda... Recuérdese también cómo fue nuestra solidaridad para con las tragedias inhumanas de Sierra Leona, de Kosovo y de El Salvador. Toda estas corrientes de solidaridad vividas y pendientes, así como la de tantas historias individuales de niños y de mayores necesitados, no hubieran sido posible y no lo serán sin el recurso a los medios de comunicación. Pero ellos no podrían realizar esta labor divulgativa si quienes los manejan o trabajan en ellos no tuvieran un corazón solidario.

2.4. La salida ética del laberinto informativo. La aportación de la sabiduría moral de la Iglesia

Una comunicación que favorezca la verdad del hombre, su dignidad, y promueva el bien común, la vida en sociedad, exige unos presupuestos éticos irrenunciables. Es más, la misma Ética se vuelve imprescindible para animar la búsqueda de la verdad y dar así con el sentido que nos haga salir del laberinto de infinidad de mensajes que nos cercan.

Así lo entienden muchos intelectuales que de una manera lúcida quieren iluminar la complejidad de nuestra sociedad postmoderna: «La exigencia de veracidad —no mentir nunca— constituye la regla básica de una comunidad de investigación y representa el hilo conductor para descubrir la indeclina-

ble presencia de la Ética en una sociedad que quiere hacer del conocimiento su recurso primordial. Porque lo primero que se exige del saber es que sea, precisamente, verdadero. Un conocimiento falso no es realmente un conocimiento. Ya tenemos, entonces, a la Ética en el centro de la escena postindustrial. Porque buscar sistemáticamente la verdad y decirla siempre, implica siempre un formidable temple moral... La sociedad del conocimiento hacia la que realmente nos encaminamos exige una presencia de la Ética más fuerte que nunca» (29).

Esta necesidad de la reflexión ética para dotar de sentido de bien la búsqueda de la verdad es percibida hoy más que nunca, sobre todo en el terreno de las comunicaciones sociales, y ello es debido a la gran trascendencia de éstas en la vida de las personas y de la entera sociedad, lo que reclama constantemente la pregunta por el deber ser en todos los actores implicados en los procesos comunicativos: empresas informativas, profesionales y también el público.

La Iglesia puede prestar un gran servicio a esta reflexión, como hemos señalado los obispos de la Comisión de Medios, cuando decíamos en nuestro último mensaje que, «como propone el documento de la Santa Sede *Ética en las comunicaciones sociales*, no basta con “pronunciar simplemente un juicio pasajero” ante los diversos acontecimientos. La Iglesia necesita establecer las mediaciones adecuadas para que “su larga tradición de sabiduría moral” se ofrezca “a sí misma al servicio de los medios de comunicación social” (n.º 5, cf. *Fides et Ratio*, 5, 36-48) con continuidad y fluidez, y de manera tal que sea comprendida y acogida como una aportación honesta, cons-

1991, pág. 67.

tructiva y provechosa, tanto por los medios y sus empresas como por los profesionales de la comunicación. El eje central de la propuesta ética de la Iglesia gira en torno a la defensa y servicio de la dignidad de la persona humana, de sus derechos fundamentales y del bien común de la sociedad: “Los medios de comunicación realizan esa misión impulsando a los hombres y mujeres a ser conscientes de su dignidad, a comprender los pensamientos y sentimientos de los demás, a cultivar un sentido de responsabilidad mutua y a crecer en la libertad personal, en el respeto a la libertad de los demás y en la capacidad de diálogo”» (*Ética en las comunicaciones*, n.º 6)» (30).

2.5. Por una comunicación a la medida del hombre

Se trata, en definitiva, de lograr una comunicación a la medida del hombre. Y hacerlo en una época como la nuestra, en la que en los procesos comunicativos prima el medio sobre el mensaje y lo funcional, la técnica, sobre las personas. Se tiene la impresión de que el acceso a la realidad se agota para muchos en la pregunta de para qué sirve y no lo que es.

Muchas de las consideraciones del hecho comunicativo se han reducido a una pura consideración material, como ha denunciado con lucidez el profesor Bernardo DÍAZ NOSTY al afirmar que «reducir la comunicación a negocio es, incluso para el propio negocio de la comunicación, un mal negocio... La *borrachera* mediática de los últimos años, que en España se ha producido con muy escasa destilación del pensamiento, más

(29) Alejandro LLANO, o.c., pág. 118.

que conducir a la profundización en el conocimiento de la realidad, al desarrollo de visiones plurales o al empleo de la comunicación como instrumento de progreso, se ha convertido en un negocio espectáculo de la realidad, sin fronteras, sin amparos cívicos, sin límites, donde el retardo cultural del país —asignatura pendiente de la convergencia con Europa— se realimenta sin solución de continuidad» (31).

Para otro estudioso de la comunicación, el francés Dominique WOLTON, la Iglesia está llamada a preservar una comunicación *normativa*, la del compartir, y denunciar el concepto imperante de comunicación *funcional* que se reduce a la pura transmisión. Así nos lo dijo a los obispos participantes en el Congreso de Obispos Europeos encargados de las comunicaciones sociales que tuvo lugar en Montserrat en 1999: «La Iglesia —nos decía— debe recordar el objetivo de la comunicación para el siglo XXI: *la lógica de los valores contra la lógica del interés*. O la de Internet... Salvar la dimensión normativa de la comunicación viene a ser para la Iglesia uno de sus combates esenciales para recordar a los *mercaderes del templo* que no pueden apropiarse este valor esencial. Por ejemplo, decir que el tema de la Europa de la información es un simple discurso técnico. Decir esto supondría que la Iglesia misma *valora* este objetivo teórico, tiene el coraje de no confundir comunicación con marketing y que, en lugar de condenar la comunicación, como todo el mundo, que se sirve de ella, la Iglesia debería por el contrario recordar sin cesar que las dimensiones

(30) Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social, o.c., n.º 4.

(31) Bernardo DÍAZ NOSTY: *Informe anual de la comunicación 1999-2000. Estado y tendencia de los medios en España*. Grupo Zeta, 2000.

(32) Dominique WOLTON: *L'Eglise et les deux défis de la société de l'information et de l'Europa*. En «Evangelio, Iglesia y sociedad de la informa-

normativas de la comunicación son siempre más fuertes que los derivados económicos» (32).

Este empeño lo hemos hecho nuestro los obispos españoles postulando que «alcanzar una comunicación social a la medida de la dignidad de la persona y del bien común es responsabilidad de todos, no sólo de los empresarios y profesionales, sino también de las Administraciones públicas, las cuales ciertamente han de garantizar la libertad de mercado y de información, pero, además, han de fomentar la difusión de los valores que favorecen la dignidad humana y dotar a los ciudadanos, especialmente a aquellos que son más débiles, de los medios materiales y legales necesarios para que puedan ejercer de forma real todos los derechos que, como personas, les corresponden» (33).

3. EVANGELIZAR A LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN: APUNTES PARA UNA PASTORAL DE LAS COMUNICACIONES SOCIALES

3.1. Una pastoral de la cultura

Llegamos a la última parte de mi intervención, que ustedes pacientemente han seguido hasta ahora. Les prometo brevedad y por ello sólo voy a dar unos apuntes para una pastoral de las comunicaciones sociales en la sociedad de la información. No tenemos fórmulas infalibles en este terreno, sólo el

ción». Actas del Congreso de Montserrat. Edice, 1999, pág. 48.

(33) Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social. *Mensa-*

mandato de Jesús (cf. Mt 28, 19-20) el envío a la acción evangelizadora a sus discípulos que, como les decía al comienzo, constituye un deber irrenunciable. El anuncio evangelizador, como decía Pablo VI «constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda» (*Evangelii Nuntiandi*, 14).

Evangelización que ha de incluir a la propia sociedad de la información y dentro de ella a las comunicaciones sociales, con las que ha de entablar una relación más amistosa, comunicar mejor con la comunicación. Y ante ella no nos encontramos ya sólo con unos medios que usar como instrumentos para evangelizar; sino con una cultura en la que hay que plantar la semilla del Evangelio, cristianizarla, evangelizarla.

Ese es el cambio de óptica: con los medios no cabe otro camino que una pastoral de la cultura. Así lo ha entendido antes que nadie el Papa Juan Pablo II cuando afirma que el trabajo en los medios de comunicación «no tiene solamente el objetivo de multiplicar el anuncio. Se trata de un hecho más profundo, porque la evangelización misma de la cultura moderna depende en gran parte de su influjo. No basta, pues, usarlos para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta «nueva cultura» creada por la comunicación moderna. Es un problema complejo, ya que esta cultura nace, aun antes que de los contenidos, del hecho mismo de que existen nuevos modos de comunicar con nuevos lenguajes, nuevas técnicas, nuevos comportamientos psicológicos. Mi predecesor Pablo VI decía que “la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo”, y el campo de la comunicación actual confirma plenamente este juicio» (34).

je para la XXXV Jornada Mundial de las Comunicaciones, 2001, n.º 5.

Podríamos preguntarnos: ¿Se da también esta fractura entre el Evangelio y la cultura de la comunicación social?

Pienso que sí y que es en el ámbito cultural donde está la clave, repito, más profunda de los desencuentros entre la Iglesia y los medios, de los que las fricciones singulares que aparecen en las páginas de diarios y otros soportes, especialmente desde hace casi un año, son sólo exponentes coyunturales.

Sería superficial conformarse con analizar el problema o explicar las posibles deficiencias en la relación Iglesia con los medios o viceversa, sólo desde las precarias o inadecuadas estrategias comunicativas de la Iglesia, de su carencia de personal competente y de medios materiales; o desde unos medios hostiles que rechazan, sin más, todo contenido religioso. Aunque estos supuestos son reales, no son suficientes para analizar la relaciones entre la Iglesia y los medios. El problema es cultural y la acción pastoral que lo solvente ha de ser de esa índole: inculturar el Evangelio en la cultura mediática, en sus lenguajes y con sus técnicas.

Es evidente que nos encontramos, de partida, ante dos concepciones distintas y, como ha llegado a señalar el Papa Juan Pablo II, «de hecho en ciertos puntos existe un fuerte contraste. Pero no existe razón para que las diferencias hagan imposible la amistad y el diálogo. En muchas amistades profundas son precisamente las diferencias las que alientan la creatividad y establecen lazos» (35).

3.2. El reto de ser conocidos como somos

(34) JUAN PABLO II: Encíclica *Redemptoris missio*, 37.

(35) JUAN PABLO II: *Mensaje para la XXXIII Jornada Mundial de las Co-*

Descendiendo a cuestiones más concretas, hoy se le presenta a la Iglesia, a ella que ha sido experta en comunicación a lo largo de la Historia, el reto de ser conocida como realmente es. La tarea no es fácil, como nos lo muestra la realidad vivida en los últimos meses, sobre todo en un mundo en que hay cada vez más mensajes, más medios y donde la comunicación se ha hecho tan compleja; pero hemos de hacerlo con valentía y sencillez, sin complejos ni miedos. Se lo debemos a nuestros fieles y a la entera sociedad.

En este panorama, según Josep-Francesc VALLS, nos estamos jugando cuestiones muy importantes ya que, «en una sociedad configurada por los medios, no comunicar casi equivale a no existir. O dicho más suavemente, no comunicar es dejar pasivamente que fuerzas ajenas configuren la propia imagen en la red comunicativa... Entrar en la jungla comunicativa aceptando lealmente sus códigos y su lenguaje implica una gran capacidad de transparencia... Detrás de toda su magia se oculta un sector con un lenguaje, unos códigos concretos, una omnipresencia a la que uno se adapta o le adaptan» (36).

La propia Iglesia está llamada a ser especialmente transparente para ser creíble en la sociedad de la información. A ello invita el documento de la Santa Sede, *Ética en las comunicaciones sociales*, cuando afirma que «quienes representan a la Iglesia deben ser honrados e íntegros en sus relaciones con los periodistas. Aun cuando “sus preguntas provocan algunas veces perplejidad y desencanto, sobre todo cuando corresponden poco al contenido fundamental del mensaje que debe-

municaciones Sociales, 1999.

(36) Josep-Francesc VALLS: *La jungla comunicativa. Empresa y medios*

mos transmitir”, debemos tener presente que “esos interrogantes desconcertantes coinciden con los de la mayor parte de nuestros contemporáneos” (*Para una pastoral de la cultura*, 34). Si la Iglesia quiere hablar de modo creíble a la gente de hoy, quienes hablan en su nombre tienen que dar respuestas creíbles y verdaderas a esas preguntas aparentemente incómodas» (37).

Para llevar a cabo esta tarea informativa que la sociedad española de hoy demanda, pienso que, aun aceptando los grandes avances que se han dado en la Iglesia en este sentido a todos los niveles, especialmente en la delegaciones diocesanas de medios de comunicación, todavía es necesario avanzar más, sobre todo es conveniente profesionalizar de manera más adecuada y eficaz los gabinetes de comunicación eclesiales. No podemos salir al debate público de la comunicación sólo pendientes de la «inspiración divina» sin haber puesto los medios necesarios que Dios no nos ahorra y cuya carencia obedece más a la pereza o al miedo que al genuino espíritu evangélico.

3.3. Logro de un público maduro y responsable: la formación en comunicación social

El otro de los retos es el de la formación en la cultura de los *mass media*, necesaria tanto de los propios pastores como del resto de los agentes pastorales y derivado del mayor protagonismo de los usuarios en la nueva era comunicativa. La

de comunicación en España. Ariel. Barcelona, 1986, pág. 7.

(37) Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales. Instrucción Pastoral *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n.º 26. ED. Editrice Vaticana.

responsabilidad ética no está sólo en el terreno de los Estados, de las empresas informativas y de los comunicadores o periodistas, lo está también en el público.

Según los obispos del Comité Episcopal de la Comunidad Europea (COMECE), «la educación en los medios es el instrumento clave para favorecer no sólo la comprensión crítica de los medios por los jóvenes mediante el análisis, sino también su participación crítica como productores culturales que están en su derecho. Es esencial equiparles para que lleguen a ser participantes activos en la cultura mediática que les envuelve. En este sentido, la educación en los medios puede desarrollar la capacidad propia de los niños para protegerse del entorno mediático más amplio y, lo más importante y positivo, ayudarles a comprender y a saber tratar con este entorno. Los padres tienen una responsabilidad especial, que es la de proteger y permitir a sus hijos adoptar este acercamiento crítico a los medios» (38).

E incluso los obispos de la COMCE nos advierten de que por la educación en los medios estamos contribuyendo también a formar auténticos ciudadanos y a fortalecer la democracia, pues «la educación en los medios no consiste solamente en la adquisición de una actitud crítica personal. Sirve también al bien común del conjunto de la sociedad. *Es una educación para la ciudadanía y para la democracia.* Puede contribuir a la formación de ciudadanos bien informados, capaces de “coger los toros por los cuernos”, de llegar a ser los agen-

Roma, 2000.

(38) Comisión de las Conferencias Episcopales de la Comunidad Europea. Doc. *Una llamada a educar en los medios de comunicación*, 23-3-2001, núm. 3.

tes eficaces del cambio, de tomar decisiones racionales (con frecuencia en función de los elementos aportados por los medios) y de participar plenamente en la vida pública en el ámbito local, nacional y europeo» (39).

La formación de su criterio ético y moral ha de entrar de lleno dentro de la tarea pastoral de la Iglesia, la cual ha de iluminar a los protagonistas de la cultura mediática con los criterios morales del Evangelio, aportándoles su sabiduría moral.

Descendiendo a acciones más concretas, es urgente que a los futuros sacerdotes se les forme en el uso de las comunicaciones sociales y que en la catequesis y enseñanza religiosa se incluyan criterios cristianos adecuados para usar responsablemente los medios y elegir adecuadamente entre la multiplicidad de ofertas de programas y contenidos.

En definitiva, y en resumen de todo lo dicho, la Iglesia en España ha de poner entre sus tareas prioritarias entablar una amistad sincera y no acomplexada con el mundo de la comunicación y salir al encuentro de los hombres y mujeres de hoy en las autopistas de la comunicación. Seguro que éstos reconocerán en la Esposa de Cristo el rostro de su Señor y dirán: «¿No ardían nuestros corazones dentro de nosotros, mientras en el camino nos hablaba y nos explicaba las Escrituras?» (Lc 24, 32).

La manera de lograrlo es como se nos señala por la Santa Sede en un bello pasaje del ya mencionado documento sobre comunicación: «Jesús es el modelo y el criterio de nuestra comunicación. Para quienes están implicados en la comunicación social —responsables de la política, comunicadores profesionales, usuarios, sea cual sea el papel que desempeñen— la

conclusión es clara: “Por tanto, desechando la mentira, hablad con verdad cada cual con su prójimo, pues somos miembros los unos de los otros. (...) No salga de vuestra boca palabra dañosa, sino la que sea conveniente para edificar según la necesidad y hacer el bien a los que os escuchen” (Ef 4, 25-29). Servir a la persona humana, construir una comunidad humana fundada en la solidaridad, en la justicia y en el amor, y decir la verdad sobre la vida humana y su plenitud final en Dios han sido, son y seguirán ocupando el centro de la ética en los medios de comunicación» (40).

(39) *Ibíd.*, n.º 4.

(40) Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales. Instrucción Pastoral *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n.º 33. ED. Editrice Vaticana.

ÉTICA PARA UNA SOCIEDAD PLURAL

ADELA CORTINA

Catedrática de Ética de la Universidad de Valencia

Vamos a ver cuáles son nuestros problemas y cómo afrontamos todos juntos los retos de un siglo y de un milenio que comienza, ante los que tenemos que tener la moral muy alta, para que el mundo se organice a la altura de lo que merecen los seres humanos.

Había pensado mi exposición sobre ética en una sociedad plural, sobre todo en tres momentos.

1. Ver desde dónde vamos a enfocar esos problemas éticos y desde dónde habrá una solución.
2. Cuáles serían los principales problemas con los que nos encontramos.
3. La aportación específica de los cristianos a una sociedad plural.

I. FIJAR DESDE DÓNDE VAMOS A ENFOCAR ESOS PROBLEMAS ÉTICOS Y DESDE DÓNDE VAMOS A VER UNA SOLUCIÓN

Todas las épocas han creído que estaban en crisis, todas las épocas han creído que estaban en cambio y que eso no

había ocurrido nunca, sin embargo, siempre hay cambio, siempre hay crisis. Lo importante es hacer una lectura de la realidad en la que tratamos de ver cuáles son sus tendencias; que las hay siempre positivas y negativas, y tratar de reforzar las positivas y de relegar las tendencias negativas. No hay épocas peores que otras, ni más oscuras que otras. En todas hay sus luces y sus sombras. Lo importante es relegar u oscurecer las tendencias más negativas.

En ese sentido yo voy a proponer una plantilla muy simple, tomando como hilo conductor un libro que publiqué hace tres años en la editorial Taurus que llevaba el título *Hasta un pueblo de demonios*. Los periodistas me preguntaban por qué le había puesto este título y yo les explicaba que la expresión no es mía, sino de KANT en «La paz perpetua»; KANT dice que hasta en un pueblo de demonios preferirían la paz a la guerra, la cooperación al conflicto y, añadía, «con tal de que tengan inteligencia».

¿Qué quería decir esto? Pues que hasta a un demonio, que es un ser sin sensibilidad moral, le interesaría, por su propio interés, la paz y no la guerra; le interesaría la cooperación y no el conflicto.

Al hilo de esto, se daría una plantilla en tres niveles:

- demonios estúpidos;
- demonios inteligentes;
- personas.

¿Desde dónde vamos a enfocar los retos que se nos presentan? ¿Como demonios estúpidos, como demonios inteligentes o como personas?

¿Qué haría un demonio estúpido? Un *demonio estúpido* persigue su propio interés egoísta, pero es tan sumamente imprudente que ni siquiera acierta con cuál es su verdadero interés. No da con cual es su verdadero interés ni sabe cómo perseguirlo. Un ejemplo: cuando las torres gemelas cayeron en EE.UU. ha habido gente que ha sido bastante *demonio estúpido*, entre otras razones porque, como decía HOBBS hace bastantes siglos, hay que ir con mucho cuidado con no crisspar los ánimos de la gente, porque hasta el más débil te puede quitar la vida. Y cuando las sociedades no cuidamos de los pobres, no nos fijamos en los que están en guerra, no nos fijamos en los que mueren de hambre, durante tiempo y tiempo hasta el más débil, un buen día, puede dar un buen disgusto.

Aunque sólo fuera por inteligencia, aunque sólo fuera como *demonios inteligentes*, los países civilizados tendrían que intentar, aunque solamente fuera por su interés egoísta, que los pobres no pasaran hambre.

Hay que ir con mucho cuidado para no crisspar los ánimos. Los pobres un día se cansan y, con toda la razón del mundo, pueden emprender cualquier acción que luego nos parece repudiable, porque le quita la vida a la gente. Pero venía antes una historia de olvido, de hambre, de miseria, a la que no se había atendido en absoluto.

Creo que enfocar las cosas como *demonios estúpidos* es de imprudentes, de no tener nivel moral ni tampoco inteligencia. Y me temo que en nuestras sociedades hacemos eso demasiado. Ni siquiera sabemos perseguir nuestro propio interés. Una empresa que se dedica a ganar el máximo beneficio, reduciendo el nivel de los salarios, la calidad del producto, es

una empresa de *demonios estúpidos*, que al final no aumenta ni su cuenta de resultados.

En segundo lugar, están los *demonios inteligentes*, que buscan su propio interés, pero con inteligencia: Es el empresario que sabe que le interesa que los trabajadores participen en la empresa, que tengan un salario que les resulte satisfactorio para que todavía colaboren más, que se encuentren en un buen ambiente, porque los bienes intangibles son muy importantes para el funcionamiento de una empresa. Y se dan cuenta de que asumir la responsabilidad corporativa puede llevar incluso a aumentar la cuenta de resultados. El *demonio inteligente* se da cuenta de que la cooperación es superior al conflicto, incluso para el propio interés.

Hay un tercer nivel, que es el de las personas. No obran sólo por su interés, como decía KANT, sino que se interesan por aquello que es en sí valioso.

En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* hace KANT una distinción entre:

- Obrar por interés.
- Tomar interés en aquello que vale la pena, en aquello que es valioso.

Naturalmente todos obramos por interés, pero todos sabemos que hay actividades que son en sí valiosas.

La persona es la que sabe apreciar como valioso aquello que lo es por sí mismo, y la persona que sabe valorar eso sabe que el anciano es en sí valioso y no es algo que ya no sirve para nada; sabe que un subnormal es en sí valioso y no es algo que ya no sirve para nada. Porque se da cuenta de que obramos por interés, pero que tomamos interés en aquello

que vale la pena. Quienes así actúan yo creo que tienen lo que a mí me ha gustado llamar una razón diligente. No son imprudentes, no son sólo inteligentes, sino que tienen una razón diligente.

Hay que rescatar la palabra diligente. Esta palabra viene del verbo «diligir» y este verbo quiere decir amar. El que es diligente es porque ama a los seres que son en sí valiosos; ama lo que es en sí valioso, y por eso precisamente pone en pie de guerra todas sus facultades para intentar encontrar soluciones a la altura de lo que es amado.

El que es diligente no se conforma con que haya pobres; no se conforma con que la gente muera de hambre; pero tampoco con que haya desconsolados, con que haya gente que no tenga un sentido para su vida; tampoco se conforma con que haya gente que no es feliz, sino que precisamente porque ama a las personas, y si es creyente, precisamente porque ama a Dios, no se queda tranquilo con que esa sea la solución para nuestros problemas; trata de discurrir, con diligencia desde el amor, cuál es la mejor manera de resolverlos.

A la hora de enfocar los problemas de nuestra sociedad, podemos hacerlo como *demonios estúpidos*, como *demonios inteligentes*, como *personas*. Propongo que lo hagamos como personas, pero normalmente en todos nosotros se dan las tres cosas juntas. Y a veces somos verdaderamente estúpidos; a veces obramos por interés y a veces obramos porque hay cosas que nos damos cuenta que merecen la pena por sí mismas. Siempre el trigo y la cizaña suelen estar juntos, pero hay que intentar que el trigo prospere más que la cizaña.

Desde esta perspectiva, creo que de entre los problemas de nuestro tiempo que voy a mencionar los *demonios estúpi-*

dos profundizan en una línea, mientras que los *demonios inteligentes* y, sobre todo, las personas profundizan en otra línea. Yo voy a comentar solamente seis problemas. Hay muchos más. Son problemas en los que hay una vertiente aprovechable: un problema se puede convertir en una oportunidad de crecimiento; y hay una vertiente negativa que hay que intentar dejar de lado. Son todos problemas éticos, porque es desde la ética desde donde yo hablo.

Cuáles serían los principales problemas con los que nos encontramos? En nuestro momento —esto aparece en mi libro *Ciudadanos del mundo* (1991, Editorial Alianza)— hay un horizonte en el que podríamos destacar seis problemas:

I. Globalización

Existen movimientos antiglobalización, y la gran pregunta es por qué esto es así cuando la globalización es tan irreversible y tan inevitable como la ley de la gravedad.

La *globalización* económica e informática es algo que se ha producido por el progreso tecnológico y eso es imparable. ¿Qué se quiere decir cuando hay una oposición a la globalización? No se quiere decir «globalización no», sino decir «no a este tipo de globalización», obviamente.

El tipo de *globalización* que se está rechazando es el que está abriendo un abismo entre ricos y pobres. Es la globalización que está produciendo lo que a mí en cierto momento me gustó llamar *aporofobia*. No he tenido mucho éxito con esta denominación y, sin embargo, me parece muy importante.

La *aporofobia* es el odio al pobre; no el odio al extranjero, el odio al distinto, sino el odio al extranjero, pero pobre; al

distinto, pero pobre; al igual, pero pobre; es decir, el que molesta es el pobre. Si el diferente viene cargado de riquezas, le ponemos la alfombra roja, eso es evidente; si viene a dejarse aquí el dinero, no le decimos que se vaya a su pueblo; el que nos molesta es el miserable, el pobre, el que no tiene nada que ofrecer al cambio, el que no tiene nada que darnos.

El abismo que está produciendo *aporofobia*, odio al pobre, es el que estamos rechazando, o muchos lo rechazamos, y espero que los presentes también.

La globalización ofrece también recursos y medios para generar una ciudadanía cosmopolita. Habría que recordar la tradición, cuando a Diógenes el Cínico, hace ya 26 siglos, le preguntaron que de dónde venía, contestó: Soy ciudadano del mundo. Desde entonces la tradición estoica, cristiana, liberal, socialista, ha sido una tradición de ciudadanía mundial.

Los seres humanos no solamente somos ciudadanos de nuestras Comunidades Autónomas, de nuestras patrias, de nuestra Unión Europea, somos ciudadanos del mundo, porque nos une a todos el ser hijos de Dios, el tener un mismo logos, somos ciudadanos del mundo. Y justo la globalización lo que nos permite es poner los medios para que se realice una ciudadanía cosmopolita, porque podemos conectarnos entre nosotros todos los seres del mundo.

La globalización puede ser un medio para la *aporofobia* y puede ser un medio para generar por fin una ciudadanía cosmopolita, que es uno de los grandes sueños de la Humanidad.

El que es inteligente intenta crear una cosmopolis, es decir, una sociedad de todos los seres humanos, sin excluidos. Quien no es inteligente, quien no es persona, abre cada vez más el abismo entre ricos y pobres. Y un buen día, los pobres

se hartarán y pueden tomar las armas, porque hasta el más pobre puede ser un suicida y puede acabar tranquilamente con esta civilización occidental que les ha tenido tan descuidados.

Los *demonios inteligentes* tendrían que tener esto en cuenta y las personas tendrían que tener en cuenta que cualquier ser humano que padece de hambre, de miseria, de desconsuelo, es verdaderamente criminal e injusto que esté padeciendo.

2. Un segundo gran problema

Ligado con la globalización está la inmigración, que en este universo global ha aumentado de una manera prodigiosa y plantea muchos problemas: en primer lugar, de índole personal. La persona que deja su casa no es porque le parece maravilloso vivir en España, sino sencillamente porque en su casa se está muriendo de hambre...

Lo primero que tienen que tener en cuenta los países ricos es que hay que crear riqueza en los pobres. Para eso yo propongo, desde hace tiempo, un keynesianismo universal que haga que las tecnologías de grado medio suban en todos los países; que las gentes de todos los países, como se hizo en la revolución keynesiana también aquí en Europa, tengan mayor capacidad adquisitiva, lo cual no le irá muy bien a los empresarios, pero les irá muy bien a las gentes, que van a poder resolver sus problemas de hambre.

La inmigración es un problema de injusticia. Si los inmigrantes vienen a nuestros países es porque se están muriendo de hambre y de miseria, y esto es sencillamente una verdadera lacra de estos nuestros países, que lo primero que tendrían que pensar es en crear riqueza en los países pobres.

3. El problema multicultural

Sabemos que en muchos centros de enseñanza media ya hay gentes que se están quejando de que vienen niños con otra cultura, fundamentalmente con la cultura musulmana, con la cultura islámica, y las gentes ya van cayendo en la cuenta de que el verdadero problema cultural de España no es la diferencia entre catalanes, vascos, gallegos, valencianos; el problema cultural es el problema entre culturas de religiones, de trasfondos religiosos distintos, porque a fin de cuentas en toda España puede haber distintas lenguas, pero el trasfondo cultural es el judeocristiano, que después ha dado en una tradición liberal. La cuestión es que vienen ahora gentes que no comparten esa tradición judía y cristiana, que no comparten esa tradición liberal y socialista, sino que vienen de un mundo islámico en el que hay un trasfondo cultural distinto. Ya hay gentes, en centros de enseñanza media, que están diciendo: se plantea el problema multicultural, que es el problema en el que hay una discusión acerca de cuestiones de justicia. Esto lo retomaré al final.

El problema de la inmigración es un problema que puede cogerse desde una visión de los *demonios estúpidos* y pensar que a los inmigrantes hay que tirarlos al mar; las pateras y todas esas cuestiones, eso es de estúpidos.

Se puede resolver de una manera inteligente: necesitamos mano de obra y está muy bien que vengan otros trabajadores, porque además nuestra tasa de natalidad es bajísima y nos interesa gente joven que venga a trabajar (esa es la reflexión del *demonio inteligente*), vamos a tratar de que trabajen aquí con nosotros y así tenemos más gente joven.

Y está la solución de las personas, que es la de decir: no sólo vamos a incorporarlos sino que vamos a crear riqueza en

sus países para que cada uno viva feliz en la tierra en la que ha nacido y no tenga que ponerse en manos de una mafia y meterse en un barco lleno de angustia.

4. El tercer elemento es la Sociedad del saber

Es preciso recordar un libro de Peter DRUCKER, *La sociedad postcapitalista*, que dice que en nuestro tiempo, la gran revolución es la revolución del saber, de saberes extremadamente cualificados. Va a haber saberes que son los que van a tener futuro: los que ayudan a saber hacer, a gestionar el conocimiento, y lo que proponía DRUCKER es que se va a producir una división en clases que no va a ser la tradicional, entre los que tienen los medios de producción y los que no los tienen, sino la división entre los que tienen el saber y los que no lo tienen.

La división de clases entre los que tienen el saber y no lo tienen es una división radical y profunda, porque, como decía Jeremy RIFKIN en su libro *El final del trabajo*, mientras que los campesinos de la era agraria pudieron tomar las fábricas y trabajar sin problemas, los trabajadores industriales no van a poder tomar todo el trabajo de la sociedad del saber, que requiere un tipo de mentalidad, un tipo de inteligencia que no es el mismo que el del trabajador fabril. No todo el mundo va a poder tener el saber, el cual va a asignar la pertenencia de cada uno a una clase de élite. Van a quedar los que pertenecen a esa élite y los del trabajo no cualificado, que poco a poco se sustituirán por máquinas (aquí viene todo lo del Tercer Sector).

La sociedad del saber está ahí, y es verdad que hay quienes van a tener la clave, los recursos, y de esta forma profun-

dizar el abismo entre los que tienen el saber y los que no lo tienen. Eso me parece muy importante y muy grave.

Lo que yo deseo recordar desde las personas y desde los *demonios inteligentes* también, pero sobre todo desde las personas, es, y lo digo muy a gusto en un centro educativo como es la Fundación Pablo VI, que nuestras sociedades están descuidando el nivel de la educación, el nivel de verdaderamente enseñar a saber. Hay que enseñar a saber. Hay que enseñar a los niños a ser ciudadanos. Hay que enseñarles que sepan: que el que estudie Económicas, que estudie Económicas; el que estudie Derecho, que estudie Derecho; el que estudie Medicina, que estudie Medicina, y que ese saber; que es el que ahora nos falla, las gentes que están en nuestros grupos lo pongan al servicio, porque luego viene la organización de voluntarios, en la que hacen una cosa que nada tiene que ver con lo que han estudiado, y se van a no se dónde, a trabajar en no se qué, y hacen una cosa rarísima, cuando si todos los licenciados se pusieran en pie de guerra, a intentar poner su saber al servicio de los pobres y los desvalidos para ver cómo encontramos soluciones, la faz de la tierra cambiaría radicalmente. Me gustaría saber cuántos titulados hay en España. Hay una cantidad de titulados que ya no se sabe dónde meterlos y están muchos en paro, y a nadie se le ocurre poner lo que saben al servicio (que son aquellos que piensan en una tasa Tobin, por ejemplo, y esto significa que todos los capitales financieros cuando vayan a traspasar las fronteras tengan que pagar una cuota).

EE.UU. dice «no estamos de acuerdo con la tasa Tobin», pero no puede decir «no estamos de acuerdo con la globalización». Y se crea una banca de los pobres con microcréditos y la gente puede decir: se puede hacer una banca con microcréditos. Y Amartya SEN, premio Nobel de Economía, dice a los empresarios: si ustedes intentan pagar en todos los países

subdesarrollados los sueldos de la gente que vive de la educación o de la sanidad ustedes conseguirán que haya mejor educación y sanidad y que esa gente esté mejor. Sólo los que saben y tienen corazón pueden proponer buenas soluciones.

Tenemos un capital de saber humano que está desperdiciado, por eso, por favor, en los colegios y Universidades que les enseñen a la gente las materias y que les enseñen a ponerlas al servicio, porque si todos nos pusiéramos a discurrir, nuestro mundo sería muy otro.

5. Sociedad del consumo

La gente entiende que consumir es algo maravilloso, pero la gente no se da cuenta de que el consumo es:

- consumo de productos del mercado, y
- ni siquiera nos preguntamos por qué consumimos.

Esta es una gran pregunta. Existen distintas motivaciones para consumir; no consumimos por necesidad biológica en nuestros países. Existen motivaciones psicológicas para consumir que la gente desconoce y con las que se le está manipulando. Consumimos por afán de emulación, por afán de compensación (para que se nos pase el disgusto), por afán de novedad (la monotonía nos aburre y tenemos ganas de vernos de otra manera).

Todo esto hay que saberlo y la sociedad de consumo ha llegado al punto de que es la gran clave de nuestro tiempo. Acabamos consumiendo por consumir. Decimos vámonos de compras, no voy a comprar unos clavos, no, sino vámonos de compras a ver que nos encontramos. Esta es la gran

trampa, el entender que los productos del mercado es lo que da la felicidad. En el fondo nos lo creemos. El consumo supremo debe ser felicitante y compramos como locos y gastamos lo que no tenemos. Y resulta una sociedad en donde los países pobres no tienen lo más elemental y los ricos tampoco, que es la felicidad.

6. La Revolución Informática

Yo estoy bastante en la prehistoria. La Revolución Informática se puede vivir de muchas maneras: estúpidamente, es decir, estar volcado todo el día al teléfono, al ordenador en que te metes, que me meto en un *chat*, y los ves perdidos navegando, que ya no saben ni discurrir, ni tener un concepto. Lea usted un libro, tampoco pasa nada. Ahí se produce una cosa muy grave, es la pérdida de interioridad. Vivimos volcados a la exterioridad. Se pierde la reflexión, el examen de conciencia, algo que se hace desde los estoicos, y, si se es creyente, la necesidad de rezar.

Pero como no estamos nunca dentro, sino siempre fuera, porque el móvil te encuentra en cualquier momento y el ordenador te exige salir de ti misma, no tenemos tiempo para entrar adentro; y, sin embargo, «no vayas siempre afuera, porque en el interior del hombre está la verdad», como decía San Agustín.

Por otra parte, es verdad que la Informática da unas posibilidades de comunicación como no hemos tenido nunca, pero siempre la prudencia es aconsejable: aproveche para comunicarse pero no pierda su dimensión de interioridad porque si no al final se va a vaciar; y al final usted ya no es nadie, sino que está siempre fuera de sí mismo.

La aportación específica de los cristianos a una sociedad plural

Nos encontramos en una sociedad moralmente plural. Es aquella en la que hay distintas propuestas de felicidad, distintas propuestas de vida buena, y quienes hacen esas propuestas comparten una serie de valores, que es a lo que podríamos llamar mínimos de justicia. A esto le he dedicado mucho tiempo, le he dado muchas vueltas y sigo manteniéndome en ello por lo siguiente: porque una sociedad pluralista es aquella que tiene que compartir algunos valores; si no los comparte, no puede criticar nada, ni tomar posición ante nada como tal sociedad, sino que es una sociedad absolutamente fragmentada y desestructurada; y es cierto que en las sociedades pluralistas las gentes dicen, por lo menos, otra cosa es que lo hagan, que es preferible la libertad a la esclavitud, la igualdad a la desigualdad, la solidaridad a la insolidaridad, el diálogo a la violencia como resolución de conflictos, y que es preferible el respeto activo al otro que la intolerancia. Podríamos decir más elementos, pero esos son elementos que comparten todos los miembros de una sociedad pluralista y esos elementos hay que reforzarlos.

¿Desde dónde se sostienen estos elementos? ¿Desde dónde se fundamentan filosóficamente esos elementos?

Si se quieren fundamentar filosóficamente hay muchas y diversas propuestas, pero también hay muchas propuestas de lo que he llamado la ética de máximos, pero no porque la ética de máximos ponga una cota más alta, sino porque da un fundamento más profundo. Entre esas éticas de máximos están obviamente las religiones.

Las personas viven de sus éticas de máximos, no viven sólo de los elementos de justicia, porque para hablar de qué

entiendo por justo tengo que tener una idea de qué entiendo por bueno. Para decir qué es lo justo, tengo que tener una idea de qué es lo que entiendo por bueno; pero en una sociedad pluralista no todos entienden por bueno lo mismo, porque unos creen en Dios y otros no, porque unos son musulmanes y otros no lo son; no todos comparten lo mismo; y lo que sí pueden compartir, y van compartiendo, son esos requisitos de justicia que son lo que prestan una base a las instituciones. Porque las Instituciones tienen que ser justas. A una institución se la puede criticar de injusta. Si leéis las primeras páginas de la *Teoría de la justicia*, de RAWLS, dice algo que me parece extraordinario: «las Instituciones tienen que pretender ser justas, como los sistemas científicos tienen que intentar ser verdaderos». A una institución se la puede criticar de injusta: Los mínimos de justicia, los elementos bajo los cuales no se puede caer sin injusticia, una sociedad tiene que compartirlos. Pero las personas concretas viven su idea de justicia desde sus convicciones profundas, sean religiosas o sean de otro tipo.

Me ratifico en lo que escribí en *Hasta un pueblo de demonios* (Taurus, Madrid, 1998), los mínimos morales se alimentan de los máximos. Y si vamos eliminando todas las propuestas de vida feliz, todas las propuestas de plenitud, las ideas de justicia se irán debilitando y desvalorizando, porque no se mantienen solas, sino desde las propuestas de felicidad. En una sociedad pluralista los que tienen propuestas de felicidad lo primero que tienen que hacer es creérselas; ya decía NIETZSCHE que los cristianos no tienen cara de estar salvados, y creo que tenía razón, porque para vender un producto uno tiene que estar convencido de que el producto es bueno y entonces hacer un buen marketing. Los que tienen ofertas de máximos lo primero que tienen que hacer es creerse que valen, y si hacen

un buen marketing, se refuerza entonces, porque las exigencias de justicia serán mayores. Las exigencias de justicia han ido cambiando con el tiempo, y cada vez son mayores y es importante que los máximos se revitalicen.

La aportación de las religiones

Para esto voy a basarme fundamentalmente en lo que he escrito hasta ahora, pero también en un libro de la editorial Trotta que lleva el título *Alianza y contrato. Política, ética y religión*.

¿Por qué Alianza y contrato? Porque nuestra cultura occidental a la hora de entender los vínculos humanos los entiende fundamentalmente desde dos relatos: desde el relato del Génesis, que es el relato de la Alianza, y desde el relato de las teorías del contrato social, que arrancan del libro de HOBBS *Leviatán*. A la hora de explicar cómo se constituye la sociedad política, se habla de que se constituye por un contrato, por un pacto de individuos autónomos que prefieren vivir en sociedad, para que nadie les quite la vida y puedan ser defendidos, que vivir solos. Es un pacto de te doy y me das.

El relato de la Alianza es distinto. Es el relato de la Creación en el que cuando ve Dios que Adán está solo piensa en darle una compañera; podría ser al revés, pero no es así. Dios crea un ser humano, necesita un compañero y Dios crea otro ser humano. Y en el momento en que Adán ve a Eva (a Adán hasta entonces se le había llamado «lsh», como parte de la Naturaleza), entonces dice: esto es carne de mi carne y hueso de mi hueso; no hay un contrato, hay un reconocimiento de identidad; ésta es parte mía, no es alguien con quien yo selle un pacto, es un reconocimiento profundo, y a partir de ahí, como estamos ligados por una identidad, estamos mutuamente obligados.

Hay que recuperar la palabra *obligación*, no como un deber que se impone desde fuera, no como un mandato que se impone desde no se sabe dónde; es aquello en lo que yo me siento obligada, porque me sé ligada.

La relación del hombre con Dios no es una relación de deber; sino de ligazón, de religación, de ligadura; y si hay obligación no es por mandato sino porque aquél a quien estoy ligada ya es parte de mi vida y yo parte de la suya y estamos mutuamente obligados. Y cuando reconozco a otro ser humano como carne de mi carne y hueso de mi hueso, estoy reconociendo en profundidad que somos lo mismo y que yo ya no puedo ser feliz si no es intentando que él también lo sea, que yo no puedo ser feliz si veo que está muriendo de hambre, si veo que está muriendo de desolación.

Por eso entiendo que en la historia de Occidente ha habido dos grandes relatos: el relato de la Alianza y el relato del contrato; y como decía el rabino Jonathan SACKS, en nuestro tiempo el relato del contrato se ha contado mucho y el contrato de la Alianza se está contando muy poco, y tampoco se está contando muy bien.

El relato de la Alianza es el del reconocimiento recíproco, no sólo el del pacto para constituir una comunidad política, sino el del reconocimiento de que cualquier ser humano es carne de mi carne y hueso de mi hueso; y a mí no me puede dejar indiferente que haya gente que tenga que ponerse en manos de una mafia para pasar el mar; y no me puede dejar indiferente que haya gente que no le vea sentido a la vida, y a mí no me puede dejar indiferente muchas cosas más, porque estamos ligados y lo reconocemos.

Desde esa perspectiva, yo creo que se puede proponer que hay dos tipos de bienes que las sociedades reparten y que tienen que ser repartidos: los bienes de justicia y los bienes de gratuidad.

Los bienes de la tierra son bienes sociales, son bienes de todos los hombres y a todos los hombres les tienen que ser distribuidos. Y hay bienes de justicia, que se reparten desde el relato del pacto; y hay bienes de gratuidad, que son aquellos que se sienten obligados a distribuir quienes parten del relato del reconocimiento. Los bienes de justicia hoy día cada vez están más claros: todo ser humano tiene derecho a la vida, a la alimentación, a la vivienda, a la educación, a la atención sanitaria, al desempleo. Todos los seres humanos tienen derecho a eso en justicia, y esto tendrían que reconocerlo todos los seres humanos a nivel cosmopolita.

Pero hay un tipo de bienes que nunca se pueden proteger con un derecho y que nunca se pueden hacer como un deber. Nadie puede reclamar que lo consuelen cuando está desconsolado. Es un tipo de necesidad que nunca puede reclamarse como un derecho y que nunca puede exigirse que se satisfaga como un deber. Y alguien puede no encontrar un sentido para su vida (no lo encontraba Ramón Sampedro y Javier Gafo iba a verlo y le decía: Ramón, aunque estés sentado y seas un tetrapléjico, tu vida tiene un sentido, y éste le contestaba: yo no se lo veo). Pero lo que no podía Ramón Sampedro es escribir a Estrasburgo y decir denme un sentido para mi vida porque necesitamos un sentido para la vida, como necesitamos consuelo, necesitamos ilusión y necesitamos esperanza, pero no podemos ir a reclamarle a nadie de ninguna oficina que nos satisfaga esa necesidad que tenemos para vivir y ser felices; no podemos decir: esto es un derecho. No son

necesidades que puedan reclamarse como un derecho y que puedan satisfacerse como un deber. Porque quien las pide es porque tiene una necesidad profunda, y quién las satisface es porque está actuando porque se siente obligado desde la abundancia del corazón, desde una abundancia del corazón que las religiones tendrían que intentar profundizar y promover con todas sus fuerzas. Eso es lo que tendrían que hacer las religiones: contar el relato de la Alianza, contar el relato del sentido, del consuelo y de la esperanza; ese es el papel de las religiones en una sociedad pluralista. El relato de la justicia, porque yo no puedo pensar que puede haber alguien sufriendo si no estoy yo a su lado, porque es igual, porque es carne de mi carne y hueso de mis huesos. A las religiones le quedan mucho trabajo por hacer, y tienen que hacerlo, y por favor, yo pediría a quienes corresponda que no olviden su especificidad, porque yo creo que su especificidad es ésta, y no sé si me equivoco, pero yo creo que no.

seminarios

SEMINARIO I

**PAPEL DEL LAICADO
EN LA EVANGELIZACIÓN DE LO SOCIAL**

Documento I

MARÍA LOURDES AZORÍN ORTEGA
Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC)

Cuando Rafael Serrano me hizo la propuesta de trabajar con vosotros en este taller, me planteé no situarme en el rol de experta, no lo soy. Mi intención es compartir con vosotros mi experiencia como militante de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC), poder pensar y dialogar, sobre todo, las dificultades que tenemos como evangelizadores y como laicos.

Para mi exposición voy a ir desmenuzando el título propuesto porque los problemas existentes atañen a varios aspectos que están vinculados con ser laico, con cómo se entiende la evangelización y con la conflictividad de lo social.

EVANGELIZACIÓN

Entiendo por evangelización un proceso complejo, personal y comunitario que tiene una dimensión de encarnación, una dimensión de testimonio, una dimensión de compromiso y una dimensión de anuncio explícito. Todas estas dimensiones han de estar presentes para que la significatividad del Evangelio no sólo se diga sino que se «sienta», se experimente.

Es un proceso personal porque supone un proceso de conversión permanente. Estar dispuesto a discernir de forma continuada lo que es «bueno, conveniente y acabado» en nuestro aquí y ahora, en nuestra realidad concreta.

Es un proceso necesaria y esencialmente comunitario porque quien evangeliza es la Iglesia y porque el proceso personal no se puede sostener sin la comunidad que aliente, revise y haga vida lo que se predica.

El aspecto o la dimensión de la encarnación propio del proceso de evangelización supone el amor apasionado a la realidad. Supone el ver el aliento creador de Dios que sostiene el mundo, el sentirse co-creador y co-creado, en permanente apertura y referencia al mundo y a los otros.

En el proceso de encarnación hay que hacer una opción consciente de dónde queremos estar, con quién vamos a convivir, qué estilo de vida vamos a llevar. En esta opción consciente no podemos obviar la opción preferencial por los pobres y ésta ha de condicionar nuestras opciones encarnatorias. Esta toma de conciencia y la acción que pudiera derivarse de ella no es algo usual en la práctica de muchos cristianos y es muy difícil hacerla sin una comunidad de vida que te sostenga en las opciones que vas tomando.

El testimonio supone mantener una coherencia de vida, una práctica ética en la familia, en el ámbito laboral, en el barrio, en las instituciones de las que formamos parte, etc. Muchos laicos consideran este aspecto del testimonio como el esencial. «Yo soy buena persona», y ciertamente es fundamental, pero no es suficiente.

La dimensión del compromiso es quizá la que desplegamos con mayor dificultad. El compromiso supone asumir la

politicidad de la fe. Es preciso un compromiso político para que el Evangelio sea Buena Noticia real, experiencia de salvación, construcción del Reino.

Nombrar la política sigue siendo para muchos cristianos como nombrar «la bicha». Un compromiso es político cuando asume la complejidad de la construcción social, cuando no reniega de la pretensión de cambiar la realidad y hacerla más coherente con el Reino de Dios, cuando aspira a cristificar la realidad.

El compromiso ha de tener una triple dimensión. Una dimensión personal, el compromiso es conversión y cambio personal, es una acción que me implica. Tiene una dimensión ambiental, es en el ambiente concreto donde el conjunto de creencias, expectativas implícitas compartidas, en definitiva la cultura se encarna en ideas, motivaciones, deseos que conforman la mentalidad y la vida de la gente. Sin cambiar esto, sin cambiar el ambiente, esa cultura compartida, no se cambiarán las prácticas. Las instituciones gobiernan la vida de las personas y crean estructuras que pueden cumplir un fin social y estar al servicio de las personas o pueden ser estructuras de pecado que cristalizan y legitiman la explotación económica, la dominación ideológica y la opresión política.

Cuando el compromiso no es político lo que hacemos es, en el mejor de los casos, voluntariado, y en el peor, asistencialismo.

Parecería que un compromiso así es muy exigente o complicado, pero es sobre todo un compromiso intencionado. No se trata de hacer la revolución social o al menos no cotidianamente. Se trata de actuar consciente, intencionada y

comunitariamente. Yo puedo estar trabajando en una fábrica y tengo un grupo de compañeros con los que comparto mucha vida, juntos nos proponemos una acción que consiste en solucionar el hecho de que no hay jabón ni donde secarse las manos en los retretes. O con otras madres escribimos al Ayuntamiento para que el parque de los niños esté limpio, o... Estas acciones suponen ese proceso previo de encarnación y testimonio, me conocen, soy su amiga, se pueden fiar de mí, hablamos, compartimos, sabemos unos de otros, en este clima yo puedo comunicar las motivaciones de mi forma de vivir, de pensar y de actuar; que son el seguimiento de Jesucristo, y es así como el anuncio explícito es posible y se hace significativo.

¿Quién evangeliza?

En nuestra sociedad y entre los cristianos sigue siendo parte de la cultura implícita que la evangelización es cosa de curas y de la jerarquía de la Iglesia.

A pesar de todo y de muchos esfuerzos estamos muy lejos de haber operativizado en la práctica y en las conciencias la visión del Vaticano II en la constitución *Lumen gentium*, que después del capítulo primero dedicado al misterio de la Iglesia coloca a la Iglesia como Pueblo de Dios.

Digo eso con mucha tristeza y con la conciencia de que todos somos responsables de ese fracaso. Ciertamente que la jerarquía tiene responsabilidad y mucha, pero creo que ya no tenemos edad de echarle la culpa de nuestros males ni a nuestros padres ni a nuestros obispos.

Esto significa que no existe eso que el título señala del laicado. El sujeto está sin construir.

¿Quién es responsable?

De la evangelización somos responsables todos los bautizados en la teoría. En la práctica los laicos no conocemos ni hemos asumido la teología del bautismo y no nos sentimos corresponsables de la evangelización ni agentes pastorales en la realidad del mundo.

Problemas de la conceptualización clérigos/laicos

Lo que he indicado es una consecuencia de la pervivencia y vigencia del modelo clérigos-laicos. Ese modelo hace que el punto de vista para «promocionar» a los laicos sea también clerical. Se llama laico comprometido a aquel que participa y colabora en alguna actividad parroquial.

La vida de las parroquias es muy rica y variada, la tarea es mucha y la colaboración no muy abundante, de modo que lo urgente siempre impide lo importante. Cuesta mucho que se entienda y sobre todo que se promueva que una persona del grupo de catequistas se dedique a la directiva de una asociación de vecinos.

LO SOCIAL

La dimensión sociopolítica de la fe cristiana

La identidad cristiana tiene una dimensión personal, una dimensión eclesial y una dimensión sociopolítica. La identidad cristiana nace de una experiencia de encuentro con Jesucristo, de la que brota la fe y pone en pie una identidad que está radicalmente abierta a los otros, al mundo y al futuro.

La experiencia de encuentro nos descubre amados por Dios y nos lanza a la construcción y extensión del amor. Esto es el fundamento de la dimensión sociopolítica de la fe.

En la situación actual del laicado esta dimensión está subdesarrollada y no existen cauces y métodos de desarrollo entendidos y conocidos por los cristianos y accesibles a los mismos.

Yo tengo la experiencia de haberme encontrado con la Acción Católica en la HOAC y disponer de un proceso de formación que conforma una persona con una identidad cristiana armónicamente sostenida y con una vida de equipo que sostiene mi espiritualidad y mi proceso de conversión para superar las incoherencias, alentar el deseo de ser fiel y crecer en la comunión de bienes, de vida y de acción. También he de reconocer que los militantes de Acción Católica dejamos mucho que desear y entre nuestros fallos está el de no difundir suficientemente su proyecto de formación y su modelo de evangelización.

Problematicidad de lo social. El conflicto

No podemos ser ingenuos, la realidad es opaca, dura y conflictiva. Uno de los criterios de actuación en lo social es el criterio de realismo, y éste pasa por conocer profundamente la realidad y ser capaces de llamar al pan, pan, y al vino, vino.

La realidad social está marcada por las estructuras de pecado, por una organización social clasista que está sostenida por una ideología neoliberal y que se concreta en una economía marcada por la utilización de las personas y de la

técnica al servicio del capital y de la acumulación de beneficios con un crecimiento escandaloso de la economía especulativa. La sociedad está en conflicto y el elemento central del conflicto es el trabajo. En la encíclica *Laborem exercens* decía que el trabajo es el centro, quizá la clave de la cuestión social, y que el drama de la pobreza se dirime en relación al trabajo.

Los cristianos no estamos fuera del mundo para nada y tampoco lo estamos para lo malo, nosotros estamos atravesados por esa cultura y condicionados por esas estructuras, de modo que si no construimos otra cultura ni otras estructuras, aunque sea a una escala humilde, sencilla, pero que muestren que se puede vivir de otra manera y se puede ser feliz humanamente y humanizantemente, lo que decimos no sólo es ineficaz sino que se desprestigia y se pone en cuestión la pretensión de verdad y universalidad de la fe.

Pluralidad de preguntas y de respuestas

Otra de las características de la realidad social es su pluralidad en las ideas, en las técnicas, en las soluciones a los problemas. Pluralidad de jerarquías de valor; pluralidad de tácticas y de estrategias que «complican» la presencia pública de los cristianos.

«Complica» porque la pluralidad y la diversidad nos cuesta asumirlos como valores y nos obliga a realizar un discernimiento desde la fe de esa pluralidad. Si no tenemos los cauces ni las herramientas para ese discernimiento la coherencia de las acciones y opciones con la fe se hace muy difícil.

Criterios de actuación social

La Doctrina Social de la Iglesia ha ido concretando una serie de criterios de actuación sociopolítica y de esto sabéis mucho vosotros. Yo quiero compartir los que la HOAC ha ido formulando desde la coherencia con la DSI y con la fe. Los reproduzco a continuación tomados del *Proyecto de Formación de la HOAC*, aprobado en la VI Asamblea General en 1983:

- Reconocimiento, teórico y práctico de la prioridad de la persona.
- Solidaridad activa con los pobres y oprimidos.
- Desarrollo democrático, como reconocimiento práctico de la prioridad de la persona, como medio para su realización y como avance en el protagonismo del pueblo.
- Fomento de la cultura popular y de la ética social para que el pueblo sea de verdad, protagonista de su autoliberación.
- Prioridad de la sociedad, entendida como conjunto de todas las personas que la componen, sobre toda administración económica y política de la misma, incluido el Estado.
- Tendencia real a la autogestión económica que posibilite que el hombre sea fin y sujeto y no medio e instrumento del trabajo y la producción.
- La exigencia de realismo.
- Desarrollo de la comunión en la sociedad.

- La prioridad de la persona y la solidaridad activa con los pobres y oprimidos exige una actitud crítica frente a todo poder ejercido como opresión y dominación por las personas e instituciones y una actuación política que tienda a poner todas las instituciones al servicio de las personas.
- La prioridad de la persona y la solidaridad activa con los pobres y oprimidos exige la defensa y el apoyo de cuanto sea a favor de la paz.

ECLESIALIDAD RADICAL

Ya comentamos el hablar de la evangelización el carácter esencialmente eclesial que ha de tener. Evangeliza la Iglesia, el compromiso se realiza en grupo, sostenemos una dinámica de encuentro con otros que nace del encuentro con Jesucristo para que los otros se encuentren con Él. Sólo podemos sostenernos en la tensión de la acción y del proceso evangelizador si estamos profunda y vitalmente enraizados en la comunidad de creyentes.

La construcción de la comunión

La construcción de la comunión es un fin esencial en la evangelización y por tanto en el compromiso de los cristianos. La Iglesia es el sacramento de la comunión, signo visible de la gracia invisible. La comunidad ha de ser germen, primicia donde se viva de otra manera, donde se experimenten formas comunitarias humanizantes que visibilicen la afirmación de Dios, del hombre y de la moral trascendente.

Tenemos el reto de superar y de crear y recrear formas comunitarias significativas y viables encarnadas en las distintas realidades y articuladas de forma que la pluralidad se respete y potencie y que la expresión de la identidad cristiana común responda a las opciones de encarnación que hay que hacer.

Sostener, cualificar y celebrar la acción

La actual estructura territorial de la Iglesia es algo importante, pero la parroquia no es un ámbito que pueda responder a las necesidades de sostener, cualificar y sostener un proceso evangelizador como el que hemos descrito; han de crearse cauces e instrumentos más pequeños y concretos donde las personas podamos revisarnos en profundidad y continuidad, donde poder hacer el discernimiento concreto de nuestra realidad para instrumentar los compromisos necesarios en nuestro aquí y ahora concreto.

Apasionados

Hemos hablado del compromiso como respuesta amorosa a aquél que nos amó primero, de la Encarnación como amor a la Creación, de la comunidad como el ámbito de ser más personas y más felices. Necesitamos el entusiasmo, el estar centrados en Dios que nos lanza y nos abre y eso nos ha de configurar como seres desilusionados entusiastas y apasionados por la tarea de la evangelización.

SEMINARIO I

**PAPEL DEL LAICADO
EN LA EVANGELIZACIÓN DE LO SOCIAL**

Documento 2

LUIS MIGUEL MALMIERCA MORO
Militante de la JEC

Lo que voy a narrar aquí, una reflexión sobre el papel del laicado en la evangelización de lo social a partir de mi propio recorrido y desde la relectura a través de la doctrina eclesial sobre el laicado, está traspasado por mi inserción eclesial en el movimiento Juventud Estudiante Católica de la Acción Católica, y mi experiencia profesional. Parte principalmente del ámbito de lo educativo, primero como estudiante en la Universidad, luego como responsable de una organización estudiantil, y actualmente en el terreno de la educación no formal con personas adultas, fundamentalmente mujeres, desde la Fundación Centros de Cultura Popular y Promoción de Adultos, en la que trabajo.

No obstante, yo diría que mi recorrido es genéricamente un intento de llevar a la práctica esa tarea de inculturación del Evangelio para la creación de una cultura cada vez más humana y humanizadora a la que todos los laicos estamos llamados (*CLIM*, 50), por lo cual intentaré que mi reflexión vaya más allá de ese ámbito educativo más concreto, en la confianza de que pueda aportar algo al tema que nos ocupa, con independencia de cuál sea aquí el ambiente de cada cual.

LOS LAICOS: COMPROMISO SECULAR EN UN MUNDO Y UNA IGLESIA SECULARIZADOS

Hoy sé, como seguro que sabemos todos, que la vocación de todo cristiano y de la Iglesia misma es la evangelización (EN, 14; AG, 35). Sé también de la existencia de una peculiar vocación laical al apostolado que nos «coloca en el corazón del mundo y a la guía de las más variadas tareas temporales, en orden a obtener el Reino gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios» (LG, 31).

El mismo Concilio Vaticano II acuña la expresión de «índole secular» para esta vocación de los laicos, señalando que les es propio y peculiar vivir en el siglo para que contribuyan a la santificación del mundo a modo de fermento (LG, 31). Pero eso es algo que no siempre supe ni tuve claro qué significaba.

Observando mi entorno descubro en otros jóvenes y no tan jóvenes que me rodean datos que hacen que no crea que deba darse por supuesto que exista en general una conciencia del ser y tarea del laico ni de lo que la misma llamada a la evangelización significa. Sin ánimo de caer en generalizaciones simplistas, es conocido el dato de que una buena mayoría de los bautizados se encuentran hoy en una situación de fe «poco madura», no personalizada, muy condicionados por algunos rasgos de la cultura ambiental (secularista, relativista, hedonista...; CLIM, 137-138; ChL, 42), que lleva a que muchos bautizados vivan en la encrucijada que se sitúa entre refugiarse en un modelo de religiosidad tradicional cerrando filas a un mundo percibido como adverso, o bien aceptar valores y estilos de vida dominantes a costa de renunciar, en mayor o menor grado, a la fe. En muchos casos, la cuestión se resuelve por la segunda vía, proliferando el indiferentismo, el materialismo, el secularismo, y en definitiva la disolución de la identidad cristiana. Incluso entre los practicantes,

hay que reconocer que se observa una tendencia a separar la fe de la vida y que se desconocen habitualmente las implicaciones sociales de la fe cristiana y las exigencias personales que lanzan a cada uno de nosotros. Es este distanciamiento entre la fe que se profesa y la vida personal y social en la que se prescinde del compromiso cristiano lo que nos lanza con urgencia el reto de la evangelización (*ChL*, 34). Incluso entre los cristianos más conscientes, no meramente practicantes sino agentes activos dentro de la comunidad, se observa quizá demasiadas veces un interés acentuado por los servicios y tareas intraeclesiales (catequesis, liturgia, etc.), pero que ha llevado a una práctica dejación de sus responsabilidades específicas en el mundo profesional, social, etc., legitimándose también en la práctica una indebida separación entre fe y vida. Por eso situaría el primero de los retos, y condición de posibilidad a la hora de hablar de un papel del laicado en la evangelización de lo social en el mismo descubrimiento o redescubrimiento de su vocación y misión, y de hecho así lo señala el mismo Papa recientemente (*NMI*, 46).

PEDAGOGÍA DE LA VOCACIÓN LAICAL

Paso a exponer lo que desde mi experiencia entiendo como algunos puntos necesarios para una pedagogía de la vocación laical:

I. El descubrimiento de la vocación laical discurre en paralelo y se fundamenta, como no podía ser de otro modo, al descubrimiento más general de la vocación cristiana

Quiero decir con esto que ser laico es ser cristiano, que el fundamento del apostolado de los laicos es y será siempre la

unión vital con Cristo, su reconocimiento como Señor de la vida. Daremos gratis lo que gratis hemos recibido en la medida en que seamos conscientes del regalo que hemos recibido. El punto de partida de la evangelización es Jesucristo mismo y su Evangelio, su buena noticia de salvación, sentido y liberación para el ser humano.

Para lograr esta espiritualidad, propongo el mismo camino que he vivido dentro de la JEC, que no toma como punto de partida una exposición doctrinal de la fe cristiana (no por ello menos acorde a la doctrina), sino una expresión más cercana a la vida cotidiana y lenguaje de los jóvenes, que parte de los mismos acontecimientos, pequeños, cotidianos, de la vida de cada cual: la pedagogía de la revisión de vida, que es un intento de rever la propia vida con los ojos de Dios (contemplación-análisis-oración), en vistas a transformar nuestra vida en la línea del seguimiento de Jesús el Cristo (conversión), que nos posibilite celebrar esperanzadamente al Dios de Jesucristo que hemos encontrado en la densidad de la vida, y «cogidos» por Él sentirnos enviados a transformar la sociedad en la línea del Reino de Dios, viviendo así una experiencia eclesial de comunión y misión.

2. El descubrimiento de la vocación laical discurre en paralelo al descubrimiento del mundo y de una vocación humana

Quiero decir con esto que ser laico es, incluso etimológicamente, ser y estar en el mundo. Si el modo de realizar el apostolado laical consiste en su empeño por empapar y perfeccionar con espíritu evangélico el orden de las cosas temporales, ello necesita del descubrimiento y asunción de que existe un mundo en el que uno tiene que decir algo, que me atañe y que

me afecta, y que en ese mundo hay cosas que no van bien y necesitan ser transformadas. Quiero insistir en que es necesario para un papel efectivo del laico en la evangelización el conocer la realidad en la que se mueve, sus condiciones socio-culturales más amplias, sus mecanismos globales de fondo, e ir desarrollando paulatinamente un posicionamiento ante todo ello. La evangelización del laico requiere del análisis, la observación, la lectura, la formación, en definitiva (*CLIM*, 51, 66, 72).

A este respecto, desde mi experiencia, propongo una pedagogía de la acción, un proceso continuo de interacción entre reflexión y acción que parte de sencillos acontecimientos de la misma realidad para ir configurando sobre ellos una mirada «sintiente» y no ya indiferente sobre el entorno, que lanza interrogantes a esa circunstancia inicial, que nos hace tomar conciencia de lo que sucede y de nuestro papel dentro de ello, que nos va pidiendo posicionamientos, que nos hace cuestionarnos las cosas y nuestra postura ante ellas a la luz de la fe... Creo que esta es la manera de ir caminando en la dirección de ese proceso de formación integral: espiritual, doctrinal y apostólica (*ChL*, 59-60).

3. El descubrimiento de la vocación laical discurre en paralelo al descubrimiento de la vocación eclesial

Ser laico es una manera de ser Iglesia (*ChL*, 9). Saberse parte de una unidad de misión, pero una diversidad de ministerios ayuda a ser consciente de las propias tareas sin hacer dejación de responsabilidad ante ellas ni posponerlas. He hablado hasta ahora de una pedagogía que es una dinámica de vida, una espi-

ritualidad que se va generando con su práctica en la vida de las personas, he insistido en uno de sus presupuestos (el estar atravesada por la acción) y me detengo ahora en su otro gran fundamento: es una pedagogía comunitaria. Sabemos que la fe no puede vivirse en solitario sino que requiere del contrato continuado, la escucha atenta del discernimiento colegiado, la práctica de la fraternidad, la dirección del magisterio y sus pastores... Y al mismo tiempo, desde el contraste, que no la contraposición, con los diversos carismas, el discernimiento serio y la asunción consciente de la orientación laical como una opción de vida cristiana y eclesial, en un plano de igualdad en dignidad y compromiso. Ser laico no significa ser menos llamado que los sacerdotes, sino a otras tareas distintas, ni tener menos responsabilidades para con el funcionamiento de la Iglesia, sino otras distintas. En la versión peculiar de la pedagogía de la acción aplicada a este terreno, eso se va descubriendo desde el mismo ejercicio de la responsabilidad a través del servicio a la comunidad, ejercicio del protagonismo laical dentro de la Iglesia.

Tras este comienzo referido a los «presupuestos» del papel de los laicos en la evangelización, me introduzco a continuación en mi experiencia y reflexión sobre el ejercicio o desarrollo de ese papel.

LA COMPLEJIDAD DE LA EVANGELIZACIÓN

La pregunta que voy a tratar de responder y en la que de nuevo considero vital no dar nada por supuesto, es: ¿qué es evangelizar? Afortunadamente contamos con el auxilio de la doctrina de la Iglesia, que en la *Evangelii Nuntiandi* se hace este mismo cuestionamiento (EN, II), advirtiéndonos de entrada de la complejidad de la acción evangelizadora, que integra mu-

chos y diversos elementos (EN, 17). Ahí tenemos la respuesta a la pregunta que nos convoca y los retos que habremos de afrontar. El papel del laico en la evangelización es:

- dar testimonio, ir cultivando y ofreciendo un determinado estilo de vida conforme a unos determinados valores;
- la denuncia y condena de todo obstáculo para la construcción del Reino;
- el compromiso transformador que remueva los obstáculos, personales y estructurales que impidan la plenitud del Reino de Dios y contribuyan a construirlo;
- el anuncio explícito de Jesús como Señor, como propuesta de vida plena;
- la invitación al otro a compartir la experiencia de vida en comunidad;
- la celebración, la concreción de esa vivencia con un eje central que es la Eucaristía;
- el envío misionero del «evangelizado» a reiniciar este proceso de la evangelización.

Destaquemos ahora algunos criterios de bastante importancia a la hora de enfrentarse con esos elementos.

CRITERIOS PARA LA EVANGELIZACIÓN

Diálogo fe-cultura: los rostros de Cristo en los signos de los tiempos

Cada cual habremos de «rellenar» de contenidos, que pueden ser plurales, todas esas dimensiones, pero sí debe ser común el talante con el que lo hagamos. Afirmo que éste habrá

de ser el de procurar en todo momento un efectivo diálogo fe-cultura. La Iglesia se acerca al mundo «con toda reverencia, con toda solicitud, con todo amor, para comprenderlo, para ofrecerle los dones de la verdad y de la gracia (...) y para comunicarle la maravillosa herencia de redención y esperanza» (*Ecclesiam Suam*, 63). «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (*GS*, I). Todo esto constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, y también la base para su mutuo diálogo (*Ecclesiam Suam*, III).

Esto conlleva una asunción positiva de la realidad, una mirada no contaminada por prejuicios o miedos respecto de su relativo alejamiento hacia los valores cristianos, porque sólo ese modo de aproximación permitirá discernir verazmente los «signos de los tiempos» (*GS*, 4) presentes allí, a la vez que detectar las posibilidades que se abren y poder aprovecharlas adecuadamente.

A menudo los cristianos nos dejamos imbuir del mismo desencanto, de la misma apatía, de la misma desconfianza ante el hecho de que algo pueda cambiar. Olvidamos que la misma realidad ya contiene las semillas de salvación plantadas por el Espíritu en toda ella. Y, hombres de poca fe, nos desalentamos a las primeras de cambio o, lo que es peor, ni siquiera intentamos nada, víctimas de la misma desesperanza y falta de creatividad que nos circunda, e incluso corremos no pocas veces el riesgo de engrosar el coro de los «protestones» desmovilizadores que se quejan de todo y todo lo condenan, olvidando que irremisiblemente somos parte responsable de ese entorno.

Es propio del cristiano aportar la esperanza, la alegría, la fidelidad a la realidad que permita ir surgiendo nuevas posibilidades donde antes sólo se advertía sequedad. De fondo, me refiero a la idea de que sólo se salva lo que se asume, y que hemos de acoger amorosamente la realidad tal cual nos viene dada, por árida o extraña que nos pueda ser. Situarnos en el «paradigma del exilio» y al mismo tiempo permanecer atentos a las voces de lo que allí se dé. Una Iglesia que es solidaria de las preocupaciones de la gente y el mundo, a la que nada le es ajeno. Partir de las mismas necesidades e inquietudes palpables en nuestros ambientes y sus personas, para que el fecundo diálogo fe-cultura al que estamos llamados lo sea efectivamente y no degenera en simple monólogo prepotente y condenatorio, que es el otro gran peligro al que nos enfrentamos.

Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la Humanidad (GS, 4).

Hago un ensayo en este sentido, y propongo, siguiendo a Joaquín GARCÍA ROCA (*Exclusión Social y Contracultura de la Solidaridad*, Ediciones HOAC), algunas características principales de nuestra cultura, que se constituyen en verdaderos retos globales en los que involucrarse los laicos en una tarea transformadora que muestre a la sociedad los diversos rostros de Cristo, que interpelen sus cimientos y apunten en la dirección de otra cultura radicalmente nueva. Al mismo tiempo, subrayo en cada caso las conexiones con los principios permanentes de la Doctrina Social de la Iglesia:

— La sociedad de la indiferencia y el rostro compasivo

Nos ha tocado vivir en una sociedad de la indiferencia, donde cada cual va a lo suyo y se hace todo lo posible por congelar los afectos para que el sufrir de los otros no nos moleste. Esa es la base del sálvese quien pueda, pero también de la competitividad, de la cultura de la evasión...

Frente a ello nos toca el papel de vivir la vida con las entrañas abiertas para abrimos a su vez a los otros y sentir con ellos. Esta andadura ha de comenzar en el simple hecho de prestar atención, dejarse afectar, interesarse, sacar a pasear la ternura a través de palabras y gestos, ponerse en el lugar del que sufre... Nos toca, como camino de plasmación del principio que afirma la *primacía de la dignidad de la persona*, el papel de promover las *alternativas de la comunicación y la proximidad*, la cercanía, los procesos de acompañamiento. Cada cual con quien tengamos al lado. Potenciar relaciones de una calidad distinta, «perder» el tiempo con la gente y a la escucha de sus vidas, dialogar sobre las pequeñas o grandes preocupaciones de cada cual, echar una mano en el trabajo al que va agobiado, vivir un tiempo libre alternativo...

— La sociedad humillante y el rostro habilitador

Nos ha tocado vivir en una sociedad que a veces no sólo es indiferente sino incluso humillante. Las personas son objetos, el otro no tiene valor por sí mismo sino por lo que tiene (estatus, dinero, físico...). Todo se condiciona a la meritocracia, hasta las políticas sociales se ven atrapadas en la condicionalidad; aceptamos tan tranquilos la horrible expresión «mercado

de trabajo», las relaciones laborales se basan en jerarquías, tenemos un sistema educativo que es sobre todo expendedor de títulos más que formador de personas, miramos a los inmigrantes por si tienen o no papeles...

Nos toca, para concretar, el principio de la *opción por lo pobres*, el papel de *luchar por el reconocimiento y la dignidad de cada persona*. No son sólo merecedores de atención o compasión, sino sujetos protagonistas con unas exigencias de dignidad y unas potencialidades. Nos toca decir que no todo depende, que la persona es un fin en sí misma, y desde aquí luchar por sus derechos y promover todo aquello que vaya en la línea de su desarrollo integral.

— La sociedad de la impotencia y el rostro liberador

Nos ha tocado vivir en una sociedad de la impotencia, donde se consagra la resignación ante un destino aparentemente impuesto, donde «las cosas son así», «nada puede cambiar», donde la política se supedita a la economía, donde la impotencia va minando poco a poco lo colectivo y nos aleja más a unos de otros.

Nos toca, como expresión del principio de *solidaridad* que consiste en empeñarse en el bien común, el papel de tener el coraje de querer cambiar las cosas, de arriesgarnos a levantar la voz, de querer salir adelante, de pretender ser dueños de nuestro destino. El papel de apostar por la *construcción de lo colectivo*, de empeñarse en el bien común que entre todos podemos realizar. Se trata de potenciar todos los espacios de participación posibles, potenciar la acción colectiva frente al individualismo que rompe la solidaridad. Espacios estudio solidario, revista filosofía.

— La sociedad dualista y el rostro mediador

Nos ha tocado vivir en una sociedad dualista, de los que tienen y los que no, los buenos y los malos, los ganadores y los perdedores, los que triunfan y los que fracasan. Incluso las iniciativas de cambio están fragmentadas: las de los cristianos y las de los que no lo son, las de los que acentúan A y las de los que acentúan B... El individualismo vivido en lo personal tiene en muchas ocasiones un desgraciado paralelismo en los niveles colectivos.

Nos toca, para construir en la línea del principio de *subsidiariedad* que pide libertad y ayuda para quien realice obras orientadas al bien común, el papel de *ser mediadores*, de propiciar la reconciliación, el reencuentro, la interrelación de propuestas que se enriquezcan mutuamente, crear nuevos pactos y coaliciones. También al interior de la Iglesia... Por ejemplo, entre quienes trabajan directamente con los más pobres y quienes nos movemos en ámbitos «estructurales» como la política, sindicalismo, educación, etc. O potenciando las delegaciones de Apostolado Seglar y su labor de comunicación y encuentro entre asociaciones y movimientos. También la reciente campaña por la abolición de la Deuda es un buen ejemplo que ojalá no quede en iniciativa puntual.

Más allá de la Iglesia: encarnación en los ambientes

La misma *Evangelii Nuntiandi* nos señala, hablando del laicado, que «la tarea primera e inmediata no es la instalación y el desarrollo de la comunidad eclesial sino el poner en práctica todas las posibilidades cristianas y evangélicas escondidas, pero a su vez ya presentes y activas en las cosas del mundo» (EN,

70). Esto, como sabemos, no significa que seamos menos Iglesia, sino que hemos de tener una viva conciencia de que nuestro modo de ser Iglesia es estar en el mundo. Es nuestra tarea original, insustituible e indelegable, que debemos llevar a cabo por el bien de todos (AA, 17). Ahora bien, ¿de qué parte del mundo estamos hablando? Seguimos con el texto citado: «el campo propio de su actividad evangelizadora es el mundo vasto y complejo de la política, de lo social, de la economía y también de la cultura, las ciencias, las artes, la vida internacional, los medios de comunicación», etc. (EN, 70; CLIM, 27). Pero, ¿dónde en concreto y cómo discernirlo?. Aporto aquí mi respuesta, que me parece un reto principal para nuestro tiempo: cada cual en su ambiente prioritario de vivencia, en aquel lugar donde fundamentalmente desarrolle su actividad, con las personas con las que conviva estrechamente, en aquellos lugares donde sólo él o ella puedan llevar la Buena Noticia: el obrero en la fábrica, el médico en el hospital, el funcionario en su oficina, el amo o ama de casa en la familia... En palabras de la *Lumen Gentium* (31): «allí (al mundo) están llamados para que, *desempeñando su propia profesión*, guiados por el Espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento». O en la *Christifideles Laici* (15): «El Concilio considera *su condición* no como un dato exterior y ambiental, sino como una realidad destinada a obtener en Jesucristo la plenitud de su significado».

En mi caso, primero lo he intentado hacer como estudiante de Filosofía, y luego en mi entorno profesional, como trabajador en una Ssociación y ahora en una Fundación. Quiero remarcar que esto no lo afirmo como única posibilidad. Soy consciente de que la vida de cada persona incluye múltiples dimensiones: uno es profesional, pero también es padre de

familia, y ciudadano de una comunidad política, y vecino de un barrio, consumidor en una sociedad de consumo, amigo de unos amigos... Pero sí quiero destacar la centralidad de esa presencia evangelizadora en los ambientes sociológicos y profesionales, y la absoluta necesidad de asumir en nuestras acciones la especificidad de los dichos ambientes. A veces en la Iglesia estamos volcados en la atención a los enfermos, en la acción caritativa, en la cooperación con el Tercer Mundo..., y bien está, porque allí se encuentra el rostro sufriente de Cristo. Pero nuestra sociedad, compleja y plural, necesita también de gente que se esfuerce en desentrañar las conexiones de ese rostro con otros ambientes, o identificarlo en lugares menos evidentes, pero no menos necesitados de una atención por parte de los cristianos que se mueven en ellos. De alguna manera, abogo aquí por el famoso «pensar globalmente, actuar localmente».

La procesualidad de la evangelización

La *Evangelii Nuntiandi* nos advierte del riesgo de la tendencia a tomar la parte por el todo, e identificar algunos de los elementos que expusimos anteriormente, por importantes que sean, con todo el proceso de la evangelización. Creo innegable que en la Iglesia hemos caído y caemos a menudo en ese peligro, en concreto bien sea por el lado de acentuar en exceso componentes como la presencia profética y el compromiso liberador; bien sea en otros casos por olvidar estos aspectos y reducir la evangelización al anuncio de Cristo a través de la predicación, los sacramentos y la coherencia cristiana de la vida privada.

Creo que es de rigor recordar que ninguna de esas tendencias refleja la realidad «rica, compleja y dinámica que com-

porta la evangelización si no es con el riesgo de empobrecerla» (EN, 17), y fijar la aspiración deseable a que todo cristiano, y por supuesto también todo laico, comprenda y desarrolle los diversos elementos de ese proceso evangelizador, que sólo en conjunto constituyen una evangelización completa. Puede que sea discutible, pero yo afirmaré no sólo la necesidad de todos esos elementos de la evangelización aludidos, sino también su procesualidad, y con ese orden de exposición que he utilizado. La primera piedra será así ese testimonio personal que comenzará por ser signo con las actitudes cotidianas de la vivencia de algunos de esos rostros de Cristo: compasivo, habilitador, liberador, mediador... Desde esa vivencia se tendrá, no sé ya si la legitimidad, pero sí al menos la credibilidad suficiente como para que se escuche tu voz al denunciar una situación injusta o algo que no funciona. Sólo desde la vivencia profética será pedagógicamente posible y tendrá sentido la proposición de un compromiso transformador en el que otras personas se sientan libres y protagonistamente involucradas. Y sólo desde todo ello, desde procesos de acompañamiento estables, podrá ser comprendido un anuncio expreso de Jesucristo como motivación de todo lo anterior.

Entre el acompañamiento personal y la «caridad política»

Aprovecho lo anterior para conectar con otro criterio que propongo. Se refiere a un viejo debate que en muchas ocasiones he escuchado entre gente de Iglesia: el de si hay que dirigirse prioritariamente a la transformación de personas o al de las estructuras. Creo que una cosa no es posible sin la otra y que es un debate falaz. Sabemos cómo la estructura condicio-

na a los individuos concretos, pero también cómo éstos son los que sostienen esas estructuras, por lo que cambiar un poquito un elemento incidirá de alguna manera en algún cambio en el otro aspecto. Si acaso quizá, me gustaría remarcar, por menos usual o ensayado, esa «caridad política» que a veces nos resulta más incómoda, árida o nos da más miedo. Hemos al menos de aspirar a ella para que se verifique realmente que no detenemos el proceso evangelizador al testimonio personal. Luego vendrá la realidad para determinar si esa transformación estructural fue o no posible.

La renovación de la Iglesia como exigencia y fruto de la evangelización

El que la acción de los laicos no se dirija primordialmente a la comunidad eclesial, lo cual siempre está bien recordar porque en muchas ocasiones eso es justamente lo que está pasando, no quiere decir que se excluya completamente. Muchas veces no dejamos de necesitar que alguien nos dé un empujón para tomarnos más en serio la comunidad, vivir con intensidad y fidelidad la Eucaristía o lanzarnos más decididamente a la misión.

También es evangelizar tratar de cambiar o mantener todo lo evangélicas posibles nuestras comunidades de fe y las mismas estructuras eclesiales. Es necesaria una formación integral de los laicos, comprometidos en el mundo, conscientes de su propia vocación, en actitud de conversión continua, pero también corresponsables con su Iglesia, capaces de conocerla, comprenderla, quererla, identificarse vitalmente con ella y convertirla también para que cada día sea más signo y presencia del Dios-Trinidad en nuestro mundo. Además, nos corres-

ponde el papel de hacer que la Iglesia sea consciente de lo que recibe del mundo moderno (GS, 44), y, desde la experiencia del compromiso, recordar la permanente necesidad de conversión de la propia Iglesia a los pobres.

COROLARIO: UNA ESPIRITUALIDAD DE LA ACCIÓN

Durante mucho tiempo la acción ha sido vista como un compromiso necesario desde la fe, pero que nos seca y agota, y de ahí surge la necesidad de acudir a la oración para refrescar el Espíritu. Creo que una clave fundamental del laicado actual es una comprensión y una vivencia en la cual la acción sea entendida como fuente misma de espiritualidad, sin establecer dicotomías como esa de la que hablábamos. Es urgente hoy un mejor y más coherente planteamiento de la espiritualidad, en el que acción y contemplación se articulen en una visión unitaria. Una «mística» del laicado que nos haga «contemplativos en la acción», orantes en y desde la vida cotidiana, siempre conscientes de que nuestro mismo compromiso evangelizador en lo social debe ser ya, y lo es, un acto de alabanza al Dios de la creación y la justicia, a la vez que un espacio privilegiado en el que descubrir los signos de su presencia.

SEMINARIO 2

ASOCIACIONES, INSTITUCIONES Y ONGs CATÓLICAS EN LA PROMOCIÓN DE UN NUEVO COMPROMISO ÉTICO CRISTIANO

Código ético de organizaciones de voluntariado Documento I

LUIS ARANGUREN GONZALO
Técnico de Cáritas Española

Hacemos referencia al código ético elaborado desde la Plataforma de Promoción del Voluntariado en España (PPVE), a la que Cáritas pertenece, y que ha sido suscrito por la misma en el verano pasado.

Las líneas que sobre esto recogemos son transcripción de una publicación que la misma PPVE ha realizado (1) y cuyos ejes nucleares fueron objeto de debate en el taller.

I. LO QUE NO ES NUESTRO CÓDIGO ÉTICO

Ciertamente, la reciente «invasión» de códigos éticos en el área de las Organizaciones No Gubernamentales tanto de acción social como de cooperación al desarrollo de los pue-

(1) ARANGUREN GONZALO, L.: *Ética en común. Para comprender el código ético de organizaciones de voluntariado*, PPVE, Madrid. 2002.

blos del Sur; nos hace reflexionar sobre aquello que es y que no es un código ético (2). Por ello, un código ético No es:

- Un conjunto de normas de carácter jurídico que se imponen a las organizaciones, de manera que el no cumplimiento de la letra de la ley conlleva sanción. No queremos establecer normas sino dotarnos de valores: *El código ético no es un código jurídico.*
- Un relato de ideales que se persiguen y que se dejan a la buena voluntad de cada cual, quedando en un formulismo abstracto y generalista, que no marca criterios en los que conducirse, de manera que provoca la fácil adhesión (que a nada compromete) de quien lo lee. No queremos despertar entusiasmos estériles, sino responsabilidades compartidas: *El código ético no es un manifiesto de buenas intenciones.*
- Un depósito de doctrina confesionalista o laicista, porque no se trata de vertebrar un código para unos frente a otros ni para nadie por encima de los demás; al contrario, queremos hacer del código ético un lugar de encuentro de gentes y organizaciones diferentes: *El código ético no es un instrumento de tipo ideológico-dogmático.*
- Un código que marca las pautas de trabajo de los profesionales de las organizaciones de solidaridad: *El código ético no es un código deontológico, de aplicación profesional.*

Cabría pensar: ¿Para qué hace falta un código ético si ya tenemos una ley del voluntariado? ¿Por qué introducir cuñas

(2) Un estudio comparado sobre los últimos códigos de voluntariado puede encontrarse en: CÁRDENAS, E.: *Síntesis de los códigos éticos de voluntariado y ONGD*, en *Documentación Social* 122 (2001), 229-250,

éticas allí donde ya se ha asentado el Derecho positivo? Ciertamente, entre Derecho y Ética hay elementos muy próximos, pero también existen aspectos relevantes que les diferencian y que aquí deben hacerse notar:

La ética que fija los comportamientos adecuados y el derecho que los normativiza tienen en común que se sirven de normas para la orientación de la acción debida. Pero con una diferencia, el derecho viene «de fuera», promulga normas a través de los órganos competentes del Estado, mientras que las normas éticas emanan del propio sujeto moral, en este caso de las personas que configuramos las organizaciones de voluntariado que suscribimos el código ético. En el Derecho la norma se cumple bajo coacción exterior; mientras que en el caso de la moral el sujeto se «autoobliga». En el asunto que nos compete, como veremos más adelante, el código ético contiene un elemento regulador del mismo que recae en la comisión de seguimiento, cuyas funciones estudiaremos en su momento. De cualquier manera, las organizaciones de voluntariado que nacen como revulsivo ético ante una sociedad injusta y desmoralizada no pueden por menos que enfrentarse con una visión ética a sus maneras de proceder y de obrar en la conciencia de que —siguiendo a Adela CORTINA— «una convicción moral vale más que mil leyes» (3).

2. PENSEMOS EN POSITIVO

En positivo, cabría pensar que un código ético de organizaciones del voluntariado ha de servir:

(3) CORTINA, A.: *El quehacer ético*, Santillana, Madrid, 1996, 37.

- Como un *marco donante de sentido*. Al igual que las personas, las instituciones están necesitadas de marcos orientadores de sentido, de visiones globales donde anclar y proyectar sus esfuerzos y trabajos cotidianos. Ello no quiere decir que estas organizaciones carezcan de identidad. Lo que ocurre es que esa identidad que se visibiliza en documentos oficiales y se trata de que la interioricen las personas que pertenecen a cada organización en particular; en muchas ocasiones resulta insuficientemente orientadora para dirimir asuntos que afectan a cuestiones económicas, a acuerdos de carácter político, a la vertebración de la participación efectiva de los voluntarios en la institución, etc. Un código ético puede proporcionar una visión global donde la organización se pueda situar con confianza, a sabiendas de que ese código no sólo no invalida la propia identidad particular; sino que la fortalece y la hermana con otras organizaciones que están trabajando en la misma dirección.

Precisamos de impulsos orientadores del futuro (4) que ayuden a las organizaciones sociales a diseñar estrategias a largo plazo, de modo que no nos enfangemos en las crisis que a todos los niveles preside este cambio de milenio. Hablamos, pues, de referencias de sentido y visiones globales que pelean día a día con el principio real de incertidumbre en el que nos movemos y con la ausencia de recetas para andar nuestro propio camino.

(4) Cfr. KUNG, H.: *Una ética mundial para la economía y la política*. Madrid: Trotta, 1999.

- Como un *lugar de encuentro y de interrelación*, en primer lugar de las organizaciones que suscriben un código ético. En la historia reciente los códigos éticos de voluntariado los formulaba una organización concreta, que posteriormente buscaba adhesiones en la firma de otras organizaciones. Con ser un paso positivo, entiendo que la práctica realizada desde la Plataforma territorial de Valencia, primero, y desde la Plataforma estatal, después, conlleva una mayor riqueza en el proceso que se ha seguido y en los resultados que se van logrando. Nos comprendemos unos a otros en relación. El código ético trabajado desde la participación de distintas organizaciones a lo largo de un plazo de tiempo de más de un año ya posee en sí mismo más riqueza cualitativa que la que una sola organización pueda aportar por sus propios medios. Y nuestro momento es el de búsqueda de puntos de encuentro en el orden de los criterios éticos que rigen nuestras actuaciones.

- Como un espacio de *reconocimiento mutuo* de aquello que somos y de aquello que deseamos ser. Cuando la competitividad también anida en el seno de las organizaciones de solidaridad, cuando cierta Administración pública trata de desactivar la carga transformadora de las organizaciones, enfrentándolas; cuando algunos medios de comunicación flirtean con las organizaciones sociovoluntarias, bueno es que nosotros mismos nos dotemos de espacios de reconocimiento ético en la apuesta mancomunada por un proyecto de sociedad más humano y justo y por unas relaciones entre las organizaciones que se basen en el respeto mutuo.

- *Como un recordatorio del impulso ético que nos puso en movimiento.* El punto de partida del código ético no somos las organizaciones de voluntariado, ni lo que hacemos, sino la realidad social en la que vivimos y que no nos gusta; por eso estamos donde estamos y hacemos lo que hacemos. El código ético nos recuerda que somos organizaciones de voluntariado movidos por un impulso ético que nace de una realidad social que nos exige respuestas solidarias. Porque esta realidad no nos gusta y la deseamos cambiar, nos constituimos como organizaciones de voluntariado y nos dotamos de herramientas que nos sirvan de referente, guía y orientación en un camino repleto de dificultades, incertidumbres y situaciones de conflicto.

Por tanto, nuestro código ético va más allá de las éticas deontológicas que marcan los límites éticos de los comportamientos individuales; va más allá de las declaraciones de intenciones que nos instalan en la tierra de la buena voluntad; va más allá de las normas legales, que ciertamente nos condicionan, pero no nos deben cercenar; y, por último, nuestro código va más allá de convertirse en un arma arrojadiza frente a los otros que no son enteramente como nosotros, ni comparten el mismo credo o la misma ideología de fondo.

Así las cosas, el código ético que nos hemos dado marca un reto de hondo calado, que nos sitúa en la tesitura de tener que construir nuestro edificio organizativo con arreglo a aquellos valores que tan fácilmente proclamamos. Así como las personas no estamos hechas del todo, sino que nos hacemos haciendo porque somos andando, del mismo modo las organizaciones humanas, y aún más las que nos calificamos como organizaciones solidarias o de solidaridad, no po-

demos perder de vista aquello para lo cual nos constituimos y aquellos para los cuales existimos.

Ello no se soluciona con auditorías fiscales solamente, porque podemos tener las cuentas claras, pero habernos alejado del sufrimiento real de los más necesitados. La diferencia entre *vivir para la solidaridad* y *vivir de la solidaridad* con frecuencia es demasiado estrecha y necesitamos confrontarnos con nuestros valores éticos no sólo proclamados sino mínimamente regulados.

3. PROCESO DE ELABORACIÓN DEL CÓDIGO ÉTICO

El proceso de elaboración de nuestro código ético ha constituido el lugar donde de alguna forma se ha verificado el acontecimiento de sabernos vinculados a unos referentes y unos valores comunes. En el transcurso de este trabajo compartido hemos ido llegando a algunas conclusiones previas que han dibujado el norte de nuestro código ético.

- Es un código *dirigido a las organizaciones de voluntariado* y no tanto a los voluntarios, entendidos como individuos portadores de derechos y deberes. Hacer caer el peso de un código ético sobre los voluntarios es seguir la lógica neoliberal de reprochar y de responsabilizar sólo a los individuos aislados de sus supuestos comportamientos reprobables. Los dilemas éticos en el mundo del voluntariado se domicilian en el ámbito de las decisiones que toman las direcciones de las ONG en su funcionamiento con los voluntarios, en sus acuerdos con las Administracio-

nes públicas, en sus negociaciones con la empresa privada, en su transparencia informativa y su capacidad de gestión.

- Es un código elaborado de un modo *eminente participativo*, ya que el proceso de gestión del mismo, desde la primera propuesta de la comisión redactora hasta su aprobación final, pasando por su discusión en el seno de las 53 organizaciones pertenecientes a la Plataforma estatal, se ha alargado hasta un año y medio de duración, mediante un trabajo colectivo donde la reflexión, el debate, el diálogo —no exento de conflictos— y la formulación final han representado un esfuerzo de reflexión del que está tan necesitado quien anda enfangado en la acción social (5).
- El *primer producto* de este código ético no lo constituye la publicación del mismo, sino que ha sido el *proceso de reflexión* en marcha, el diálogo en acción que hemos generado entre todos, la capacidad de contrastar y de pensar con ideas si no del todo claras, sí al menos esclarecidas. La posibilidad de llegar a acuerdos entre

(5) Recordamos que el proceso se puso en marcha en junio de 1999 con la Jornada de reflexión sobre el código ético. En esa misma Jornada quedó constituida la comisión de trabajo que se encargó de la redacción del código ético. Por esa comisión pasaron más de 20 personas y estuvieron representadas otras tantas entidades y plataformas territoriales. En abril de 2000 se redactó el primer borrador, y con las enmiendas recibidas en la comisión se redactó el segundo borrador en septiembre de 2000. Finalmente, en Asamblea general extraordinaria de la PPVE celebrada en Madrid, en noviembre de 2001, se debatió y aprobó el código ético de organizaciones de voluntariado.

organizaciones que no piensan exactamente lo mismo y parten de referentes diversos se ha hecho real gracias a que teníamos más presente el *para qué* del alumbramiento colectivo que el *por qué* de cada formulación en tanto que remita o no y con exactitud a la particularidad de cada entidad.

4. UN EJERCICIO DE ÉTICA CÍVICA

Este Código ha sido viable porque hemos puesto en marcha uno de los ejercicios de gimnasia ética que exige nuestro tiempo: la articulación de una ética cívica, realizada desde el diálogo, la participación, la búsqueda de acuerdos y la llegada a una serie de consensos. No hubiera podido realizarse de otra manera.

Más que atenernos a la teoría de la ética cívica, hemos construido con modestia una *ética cívica* que nos ha permitido aterrizar en la formulación de nuestro código ético. Esta apuesta ética consiste en configurar un marco de diálogo y de acuerdo sobre una serie de valores por los que de manera mancomunada optamos y, por ello, nos exigimos. Son valores que se enmarcan en la construcción de la sociedad justa, y desde ese horizonte nos ponemos de acuerdo gentes de procedencias diversas. En efecto, hablamos de una ética cívica que construimos organizaciones que se remiten a diversas fuentes ideológicas, pero que ello no excluye la posibilidad de llegar a una misma visión de futuro y a la adopción de unos criterios de carácter ético que básicamente compartimos. He aquí uno de los retos de los códigos éticos en una cultura plural y secularizada, donde *ya no valen los códigos morales únicos, ni fi-deístas ni laicistas*, es decir, apegados a la fe religiosa o formu-

lados desde el rechazo a lo religioso. De manera que estamos abocados a construir uno de manera compartida, con la condición de no ceder en cuestiones fundamentales que puedan afectar a la identidad de cada grupo en cuestión. Precisamente, el pluralismo consiste —siguiendo a Adela CORTINA— «en compartir unos mínimos morales desde los que es posible construir juntos una sociedad más justa, y en respetar, precisamente desde esos mínimos compartidos, que cada quien defienda y persiga sus ideales de felicidad» (6). No hemos pretendido invadir el terreno de los ideales particulares de felicidad, que pertenecen al ámbito de las éticas de máximos, sino construir el suelo común de los mínimos de justicia que nos exigimos para construir juntos una sociedad ajustada a la defensa de los débiles.

Tomamos de Adela CORTINA la necesaria distinción entre ética de máximos y ética de mínimos. La ética de máximos atiende al proyecto de felicidad de cada persona, que como tal, no puede ser objeto de obligación (a nadie se le obliga a ser feliz), pero sí constituye una propuesta y una invitación deseable (por ejemplo, las bienaventuranzas para el cristiano). Se trata de una ética que busca sólidos fundamentos, bien en la esfera de la fe razonable de la religión o en propuestas filosóficas racionales.

Por su parte, las éticas de mínimos buscan cómo organizar mejor nuestro mundo en orden a la consecución de unos mínimos de justicia que lo hagan más habitable, más humano, más justo, en definitiva. Pertenecen a la esfera de la acción-reflexión colectiva y por ello se basan en la instauración de un

(6) CORTINA, Adela: *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya, 1994, pág. 49.

procedimiento que asegure el ejercicio del diálogo y del acuerdo sobre aquellos valores que en verdad dignifican estructuralmente la vida de los más débiles. Una vez que ciertos valores y normas éticas se han acordado, se convierten en cuestión de obligado cumplimiento para los participantes en ese acuerdo. En síntesis, ofrecemos el siguiente cuadro descriptivo (7).

ÉTICA DE MÁXIMOS	ÉTICA DE MÍNIMOS
Felicidad	Justicia
personal	comunitaria
deseable	exigible
fundamentos	Procedimiento
Proyecto vital	Proyecto de sociedad

El código ético de organizaciones de voluntariado se enmarca en la ética de mínimos de justicia que son exigibles para organizar el bien común y construir la «ciudad justa», y en los que nos comprometemos de forma conjunta.

(7) Sobre la relación entre ética de máximos y ética de mínimos, cfr: CORTINA, A.: *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, 202 y ss.

SEMINARIO 2

ASOCIACIONES, INSTITUCIONES Y ONGs CATÓLICAS EN LA PROMOCIÓN DE UN NUEVO COMPROMISO ÉTICO CRISTIANO

Inclusión social: Un derecho constitucional Documento 2

SERVICIO DE ESTUDIOS Y PROGRAMA
DE PERSONAS SIN TECHO
Cáritas Española

CAPÍTULO I. EL POR QUÉ DE ESTE PLAN: MIRANDO A NUESTRO ALREDEDOR

I. Consideraciones previas

I.1. Un mundo inmensamente rico/inmensamente desigual

Según las principales instituciones internacionales (PNUD, FMI, Banco Mundial...), el crecimiento económico es un rasgo característico del siglo XX: la producción económica en sólo tres años, de 1995 a 1998, superó a la que tuvo lugar durante los 10.000 años transcurridos desde el nacimiento de la agricultura hasta 1990.

Este crecimiento debería tener como resultado una mejora creciente y generalizada de la calidad de vida; la tecnología pue-

de enriquecer la vida de la gente en todas partes, ampliando en gran medida sus opciones.

Sin embargo, los mecanismos económicos y financieros que concurren, dificultan de forma extraordinaria la redistribución de la riqueza y el conocimiento. En las últimas cuatro décadas, la participación en el ingreso del 20% más pobre de la población mundial se redujo del 3,2 al 1,1%, mientras que la participación del 20% más rico aumentó del 70 al 86%. Esta situación persiste en medio de grandes declaraciones y compromisos en las Cumbres mundiales celebradas en la década de los noventa. Vivimos en un mundo cuya característica central es tener excedentes de bienes y servicios, por una lado, mientras la mayor parte de la Humanidad no cubre sus necesidades básicas, por otro.

1.2. El Plan de Inclusión de la Unión Europea

El Consejo Europeo de Lisboa (marzo de 2000) definió un *objetivo estratégico* para los próximos diez años: «Convertirse en la economía... más competitiva y más dinámica del mundo, capaz de un crecimiento económico duradero, acompañado de una mejora cuantitativa y cualitativa del empleo y de una mayor cohesión social.» Y como una necesidad de la cohesión social, se estableció que cada Gobierno debía elaborar un Plan para la Inclusión Social.

Los objetivos definidos por el Grupo de Alto Nivel sobre la Protección Social se articulan en torno a cuatro ejes:

- a) *La participación en el empleo y el acceso de todos a los recursos, a los derechos, a los bienes y a los servicios.*
- b) *Prevenir los riesgos de la exclusión. Aplicar unas políticas destinadas a evitar rupturas en las condiciones de exis-*

tencia que puedan llevar a situaciones de exclusión, sobre todo en lo que se refiere a los casos de endeudamiento, la exclusión escolar o la pérdida de alojamiento.

- c) *Actuar a favor de los más vulnerables.*
- d) *Movilizar a todos los actores.* Promover la participación y la expresión de las personas en situación de exclusión... así como la corresponsabilidad entre todos los actores públicos y privados.

2. Más allá de la pobreza, la exclusión

2.1. La exclusión social, nuevo concepto según la Unión Europea

Se entiende por *pobreza*, en términos generales, una situación de:

- *Baja renta y vulnerabilidad:* según un reciente Informe de la Comisión Europea (1), el 18% de la población de la UE (65 millones de personas) viven con menos del 60% de la renta media nacional. En ese mismo Informe, se afirma que el porcentaje de población pobre en España es el 19%, un punto superior.
- *Un fenómeno multidimensional:* comprende la desigualdad de acceso al mercado de trabajo, a la educación, a la salud, al sistema judicial, a los derechos... así como a la adopción de decisiones y a la participación.

(1) *El País*, 10 de octubre de 2001, pág. 36.

- *Un fenómeno estructural*, provocado por las políticas que tienen el crecimiento económico como criterio prioritario.

A partir de los programas europeos de lucha contra la pobreza (mediados de los ochenta), se empezó a entender la *exclusión* como *pérdida de capacidad para el ejercicio de la ciudadanía y de la participación*, añadida a las carencias materiales. Hablar de exclusión social es señalar también que se trata de *procesos* y no de situaciones fijas y estáticas.

2.2. La exclusión como coste y despilfarro de recursos humanos de la colectividad

Los cambios operados en el mercado de trabajo desde la lógica de la competitividad sitúan a un número de personas y de hogares en situación de dependencia económica que acaba representando «costes» considerados no soportables desde las mismas opciones de crecimiento y competitividad. En realidad, el coste más importante es el de privar al conjunto social de la participación de esas personas en la actividad y, por tanto, en la creación de riqueza.

2.3. La exclusión como situación moralmente inaceptable

Sólo los problemas referidos al crecimiento se consideran problemas «políticos» importantes. Sin embargo, es incoherente, desde el propio planteamiento económico, como acabamos de ver, e inaceptable, desde un punto de vista ético, la existencia de personas y grupos excluidos en el seno de so-

ciudades desarrolladas como la europea.

«Los bienes de este mundo están originariamente destinados a todos. El derecho a la propiedad... no anula el valor de tal principio. En efecto, sobre ella grava una hipoteca social, es decir, posee como cualidad intrínseca una función social fundada y justificada precisamente sobre el principio del destino universal de los bienes» (2).

2.4. La exclusión, fenómeno «sin rostro»

Pese a todas las declaraciones de principios, el fenómeno de la exclusión queda de hecho en un segundo plano. Por un lado, bajo la presión de la necesidad de crecimiento económico, como ya queda dicho; por otro, porque afecta a personas políticamente poco importantes (salvo en períodos electorales) y, por añadidura, no organizadas como movimiento reivindicativo.

2.5. La exclusión, como mera receptora de prestaciones

Por la escasa relevancia política, se contempla a los excluidos como personas a las que se trata de integrar y sobre las que deben aplicarse algunas medidas, muchas de ellas encomendadas a la iniciativa privada, en cuya tímida realización siempre nos encontramos aprisionados, al tiempo que separamos su situación de los fenómenos sociales y estructurales

(2) *Sollicitudo Rei Socialis*, cap. VI, núm. 42, 1998.

que la generan.

3. La cara y la cruz de nuestro país

3.1. España, un país en continuo crecimiento

La renta media de las familias españolas crece con regularidad y ha llegado a alcanzar más de 20.000 euros *per cápita* (3.325.000 ptas. aproximadamente). La esperanza de vida ha llegado a los ochenta años. El porcentaje de niños matriculados entre educación primaria, secundaria y terciaria alcanza al 95 por ciento de la población. Según el Índice de Desarrollo Humano, nuestro país figura clasificado entre los veinticinco primeros de la Tierra.

3.2. De la pobreza severa a la precariedad

La pobreza severa ha disminuido en la última década, pasando de casi cuatro millones de personas al final de los años ochenta a 1,7 millones en la actualidad, debido, sobre todo, a la extensión del sistema de garantías de rentas en las dos últimas décadas del siglo.

Sin embargo, los últimos datos oficiales disponibles (Panel de Hogares, EUROSTAT), confirman la persistencia de niveles de pobreza moderada todavía elevados: entre un 15 y un 20 % de la población española, es decir, en torno a 7.500.000 personas. El rasgo diferencial de la pobreza en la sociedad española radica en sus altos niveles de precariedad.

3.3. La desigualdad territorial

Las diferencias entre Comunidades Autónomas son significativas: el peso de la pobreza de alta intensidad en las cinco CCAA más pobres (Extremadura, Andalucía, Canarias, Castilla-La Mancha y Murcia) llega a una media del 14,25%; por el contrario, en las cinco CCAA de renta más elevada (Madrid, Cataluña, Baleares, País Vasco y Navarra) esa cifra se sitúa en el 11,5%. Cabe destacar, finalmente, que los menores índices de desigualdad no se dan entre las Comunidades más ricas, sino entre las que ocupan lugares intermedios (Aragón, Asturias, Castilla y León, Comunidad Valenciana y Galicia). *Lo que muestra la tendencia hacia patrones de crecimiento sólidos, pero con fuertes desigualdades internas.*

3.4. Cambios en el contexto y grupos de riesgo

El principal cambio se ha dado en la estructura productiva: éxodo rural y abandono de la agricultura; reestructuración de la industria; la consolidación de mercados muy segmentados... El mercado de trabajo es uno de los campos en los que se han dado mayores transformaciones. Algunas de las tendencias se han agudizado a lo largo de la última década hasta perfilar un rostro de pobreza muy distinto. Los jóvenes pasan a ser el principal grupo de riesgo, seguido por las personas mayores, las mujeres y los hogares monoparentales.

3.5. Las condiciones de vida

(3) *Condiciones de vida de la población pobre en España*, Cáritas, FOESSA, Madrid, 1998.

A partir del *Informe sobre la Pobreza en España* (3), los índices de pobreza más preocupantes (extrema y severa) se producen en familias numerosas, con una media de edad joven muy acusada, cuyos rasgos más destacados, de forma sintética, son los siguientes:

- Pobreza (en ingresos económicos).
- Dificultad en la integración laboral.
- Problemas de acceso a la educación y mínimos educativos.
- Ausencia de una vivienda digna.
- Carencia de salud, de capacidad psico-física o de asistencia sanitaria.
- Ausencia o insuficiencia de apoyos familiares.
- Contextos de marginación social.
- Dificultad de acceso a la justicia.
- Problemas para el acceso a las nuevas tecnologías.

En definitiva, estamos hablando de la *concentración de problemas en unos determinados grupos*, lo que los expertos llaman «la polipatología de la pobreza».

3.6. Las tendencias de la pobreza

Las tendencias que parecían perfilarse a comienzos de los noventa se han agudizado a lo largo de la década hasta contribuir a perfilar un rostro de la pobreza muy distinto. En la actualidad, resulta preocupante:

- La posición cada vez más vulnerable de los jóvenes,

que, con todos los límites estadísticos, pasan a ser el principal grupo de riesgo.

- Uno de los campos donde más fácilmente asoman nuevas realidades, poco cubiertas por los instrumentos públicos de lucha contra la pobreza, es el referido a la estructura de hogares; las unidades monoparentales cada día tienen una mayor significación.
- La realidad de la ocupación (trabajo-desempleo) está claramente incidiendo en la mayor gravedad de la pobreza en la situación de pobreza severa.
- Un rasgo que interesa destacar es el relativo al colectivo de inmigrantes, no tanto porque la relación inmigración/exclusión sea automática, cuanto por la acumulación de situaciones desfavorables en la mayor parte de los aspectos señalados.

4. La política social

4.1. La consolidación parcial del sistema de garantías de rentas (pensiones y subsidios)

La garantía de rentas ha registrado una considerable expansión entre el final de los ochenta y la primera década de los noventa. En este sentido, ha tenido una especial importancia la ampliación de la Seguridad Social en su vertiente no contributiva (facilitar ingresos a personas que no han cotizado o lo han hecho de manera insuficiente) y las legislaciones autonómicas sobre rentas mínimas de inserción.

En la actualidad, más de un millón y medio de hogares españoles reciben algún tipo de las prestaciones asistenciales (antiguas ayudas del FAS, la LISMI, el subsidio de desempleo, el subsidio agrario, las pensiones no contributivas de vejez e invalidez...) o de las rentas mínimas de inserción. Si se añaden los complementos para las pensiones contributivas que no alcancen un mínimo establecido y las ayudas por hijos, *la cifra asciende a cinco millones de hogares* que perciben algún tipo de ingreso garantizado, en función de su necesidad.

4.2. Las cuantías de las prestaciones son insuficientes

A pesar del avance que ha supuesto esta ampliación del Sistema no Contributivo, las cuantías son todavía muy bajas: las prestaciones asistenciales para el año 2001 oscilan entre las 40.000 y las 59.000 ptas., es decir, muy por debajo del salario mínimo (71.000). Una relación parecida se encuentra en el caso de las Rentas Mínimas, que están entre las 35.500 de Extremadura y las 53.000 del País Vasco, Navarra o Baleares, para el primer perceptor:

Pensemos que en la mayoría de los casos se trata del *único ingreso* que se percibe en un hogar y, si se trata de las rentas mínimas, la prestación tiene carácter temporal y está sometida a condiciones bastante restrictivas, dependiendo de la CCAA de que se trate. Si las cuantías se ponen en relación con el umbral utilizado en Europa para definir la pobreza (menos del 50% de la renta media del país), podemos afirmar que estas pensiones están librando a sus perceptores de la pobreza se-

vera, pero los siguen manteniendo en una situación de precariedad.

4.3. Contención del gasto social

El nivel del gasto social es un indicador importante de la capacidad protectora de un país. La protección social es lo que permite seguir teniendo unos ingresos cuando se llega a la jubilación, cuando no se ha cotizado suficiente, cuando se ha perdido el empleo, en situaciones de enfermedad o viudedad, etc.

España incrementó su gasto en protección social del 18 al 24% sobre el PIB (Producto Interior Bruto) entre 1980 y 1993, para posteriormente reducir el esfuerzo al 21,4% en 1997. En esos años, la media de los países de la UE pasó del 29% (1993) al 27,7% (1998). Se produce la misma tendencia de disminución, y el gasto social de nuestro país sigue manteniendo una diferencia de 6 puntos por debajo de la media europea.

Entre las funciones de menor gasto, es de resaltar que en 1998 España dedicó a la protección de *familia/hijos el 0,4% del PIB* (2,2 % en la UE), *a vivienda el 0,1% del PIB* (0,6% en la UE) y a la *exclusión social el 0,2% del PIB* (0,4% en la UE).

4.5. Limitada eficacia del sistema en la reducción de la pobreza

Los análisis realizados por el PHOGUE (Panel de Hogares de la Unión Europea) revelan que, en conjunto, las prestaciones sociales reducen la tasa de pobreza a la mitad de la

que habría en el caso de que no existieran. Las prestaciones más eficaces para reducir la pobreza son, muy por encima del resto, las *pensiones de jubilación*, que reducen por sí solas la pobreza extrema en un 51%, y casi en un 30% la pobreza relativa.

4.6. El papel determinante de la protección por desempleo

Junto a las pensiones de jubilación, la protección por desempleo constituye la principal red pública preventiva de la pobreza en el sistema de protección social español. De todas maneras, es necesario destacar que no todos los desempleados tienen acceso a la prestación. Las rentas mínimas tratan de cubrir parte de ese vacío, pero la discrecionalidad en su aplicación y los problemas presupuestarios dejan a determinados colectivos al margen de la protección social.

4.7. El papel de la familia

En los países del sur de Europa las familias, y en concreto la mujer, cubren buena parte de la protección sociosanitaria que debería proporcionar un Estado de Bienestar. El papel cuidador de la familia seguirá siendo importante, pero la progresiva reducción de su tamaño, así como la incorporación de la mujer al trabajo, plantean la necesidad de que la atención a las personas dependientes (niños, ancianos, enfer-

(4) *La protección social de la dependencia*, Gregorio Rodríguez Cabre-

mos...) tenga que ser asumido por el conjunto de la sociedad, mediante un sistema sociosanitario con mayor capacidad protectora (4).

5. La exclusión social en España: Algunos rasgos específicos

5.1. La precariedad laboral

A pesar del fuerte crecimiento del empleo, hay todavía 2.400.000 personas (14,0%) *desempleadas*, muchas de ellas *de larga duración*, con el riesgo de pobreza que conlleva. Además, un rasgo definitorio de los nuevos puestos de trabajo que se crean es la *precariedad laboral*: el empleo temporal representa el 32,6% (3.616.500 personas); el trabajo sumergido en la economía informal, el trabajo a domicilio, el trabajo a tiempo parcial o de duración determinada... todo ello representa más del 50% de la población activa.

Los datos disponibles nos indican que dos de cada tres subempleados, son *mujeres*; que el riesgo de exclusión social es mucho más agudo en los desempleados de larga duración y especialmente entre los *trabajadores de más edad* y que destaca la presencia *de jóvenes* en la categoría de trabajos temporales.

5.2. Ausencia de una vivienda digna

No se han modificado las grandes tendencias del modelo residencial español: los precios se han disparado en los últimos años y la accesibilidad (porcentaje que hay que dedicar a la compra de vivienda sobre el salario bruto) se ha situado en

el año 2000 en el 39,5%.

La importancia de la vivienda, como elemento de integración social y territorial, hace que la *exclusión residencial* se haya convertido en uno de los factores más graves de desigualdad y marginación, como demuestran los datos del cuadro número 1.

CUADRO 1. PRINCIPALES DÉFICITS DE LA VIVIENDA EN ESPAÑA

Personas en barrios desfavorecidos en ciudades de 20.000 habitantes y más (5)	3.750.000
Hogares con humedades (6)	2.487.902
Hogares con goteras (7)	1.402.494
Hogares con podredumbre en suelos o ventanas de madera (8)	731.736
Hogares con altos índices de delincuencia en sus alrededores (9)	2.439.120
Viviendas que no reúnen las condiciones mínimas de habitabilidad (10)	387.000
Viviendas en estado ruinoso (11)	37.000
Hogares con mucha dificultad para llegar a final de mes (12)	1.908.800
Chabolas (13)	48.000

(5) *La desigualdad urbana en España*, Ministerio de Fomento, 2000.

(6) *Panel de Hogares de la Unión Europea*, INE, 1996.

(7) Ídem.

(8) Ídem.

(9) Ídem.

(10) Ídem.

(11) Ídem.

(12) Ídem.

(13) *Jornadas sobre Vivienda e Inserción Social*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1999.

5.3. Educación y fracaso escolar

El *fracaso escolar* es muy importante: el 20% de los escolares no consigue el Certificado Escolar y la tasa de idoneidad en el último año de ESO (Educación Secundaria Obligatoria) es sólo del 60% (14); es decir, 216.644 jóvenes no están matriculados en el curso que teóricamente les corresponde. Estos problemas se concentran en algunos colectivos y etnias, en unos años de adolescencia, especialmente significativos para el resto de su vida, representando el primer escalón en la desigualdad de oportunidades.

Respecto de los *analfabetos mayores* de 16 años hay que destacar que ascienden a 1.126.400 personas, es decir, el 3,4 por ciento de la población de 16 años y más. Las mujeres suponen el 70,1% de la totalidad de personas analfabetas (15).

Frente a ello, no sólo no se aumenta el presupuesto destinado a educación, sino que ha pasado del 5,53% en 1995, al 5,30 del PIB en 2000 (media de la OCDE, 5,75%).

5.4. Salud y asistencia sanitaria

El Sistema sanitario español ofrece unas prestaciones bastante completas (atención primaria, hospitales, medicina preventiva, rehabilitación, etc.) y está entre los 10 primeros países en esperanza de vida. El gasto sanitario público supone el

(14) *Sistema estatal de Indicadores de la Educación*, Ministerio de Educación y Cultura, 2000.

(15) *Encuesta de Población Activa (Tercer Trimestre 2000)*, INE.

5,6% de PIB y el 1,5% el privado.

Sin embargo existen problemas específicos en determinados colectivos sociales:

- *Enfermos mentales*: La Ley de Sanidad redujo los internamientos a los episodios agudos, con tiempos mínimos. Al no existir los apoyos comunitarios (Centros de Día, Talleres...) previstos en la misma Ley, estos enfermos representan una sobrecarga importante para la familia. Si ésta no existe, las dificultades para seguir tratamientos y para la propia vida cotidiana se multiplican y un cierto número de ellos corre el riesgo de devenir en «sin techo».
- *Enfermos crónicos*: Escasos recursos específicos; problemas sociales de incomunicación y soledad; dificultades en los tratamientos cuando viven solos, especialmente las personas mayores...
- *Personas con discapacidades*: Representan un 9% de la población (3.528.221); de ellas, más de dos millones tienen 65 años o más, con dificultad creciente para realizar las actividades de la vida diaria (16).
- *Personas con adicciones*: Diversas fuentes (17) estiman que el número de drogodependientes puede estar entre 400.000 y 435.000 personas, de las que, en 1998, se encontrarían recibiendo algún tipo de tratamiento tan sólo unas 55.000; es un problema que afecta a pobla-

(16) Fuente INE: *Encuesta sobre discapacidades, deficiencias y estado de salud. Avance de resultados. Datos básicos, 2000.*

(17) COMAS ARNAU, D.: *Adicción a sustancias psicoactivas y exclusión social y Plan para la Inclusión del Reino de España*, MTAS, 2001.

ción joven (entre 16 y 36 años). El número de población española dependiente del alcohol se estima en las mismas cifras (435.000).

- *Seropositivos:* Según el Registro Nacional de SIDA del Ministerio de Sanidad, de los 59.466 casos detectados hasta 31 de diciembre de 2000, el 46,7% permanece vivo (27.777 personas). El número de casos nuevos ha disminuido en los últimos cinco años.

En definitiva, estamos hablando de...

...Hombres y mujeres que carecen de recursos económicos, viven con rentas mínimas, pensiones no contributivas o prestaciones por desempleo (entre 35.000 y 45.000 ptas.), por debajo de la cuantía que en Europa se considera umbral de la pobreza o de la precariedad social.

...Cerca de un millón de inmigrantes que han tenido que salir de su tierra en busca de nuevos horizontes, y ahora tienen que aplicar una estrategia de supervivencia, de adaptación a una cultura inhóspita y situaciones amenazantes, en algunos casos.

...Enfermos mentales, enfermos de SIDA, toxicómanos, discapacitados..., especialmente los carentes de apoyo familiar, con un sentimiento de impotencia para afrontar su situación y el agotamiento de los recursos personales para continuar resistiendo.

...*Desempleados de larga duración*, jóvenes o mayores de cincuenta años, que sufren los efectos de las políticas neoliberales y por tanto se quiebran todos sus proyectos vitales.

...*Mujeres y hombres «sin techo»* que, como una ciudad invisible de casi 30.000 personas, se mueven de un lado para otro, al tiempo que su estructura anímica se va deteriorando en ese peregrinaje.

...*Jóvenes confinados en las cárceles españolas* (45.000 personas) muchas veces por ser pobres. Instituciones totales que contribuyen al aislamiento y a la ruptura de todo proyecto rehabilitador de futuro.

...*Hogares formados por mujeres solas con hijos* y sin experiencia profesional, víctimas de la violencia, o de familias con múltiples problemas (desempleo, alcohol, desestructuración...), clientes habituales de los Servicios Sociales.

...*Estamos hablando de más de 600.000 pensionistas pobres* que, a la pobreza económica, añaden la pobreza cultural, la falta de salud, la soledad... y, en número creciente, demandan cuidados externos de larga duración e intensidad (situación de dependencia).

...*La minoría gitana*, que supera el medio millón de personas, probablemente la tercera parte de toda la población gitana europea, y a la que el 30,8% de sus conciudadanos españoles querría expulsar de nuestro país.

...Por último, del olvido de quienes habitan en las *zonas rurales deprimidas*, de los *barrios marginales*, donde la sociedad «esconde» lo que no quiere ver y donde la Administración pública no invierte en servicios por ser poco «rentables» desde el punto de vista económico, político y social.

CAPÍTULO II. PROPUESTAS DE CÁRITAS PARA LA INCLUSIÓN

La realidad nos grita la necesidad de impulsar la puesta en marcha del *Plan Nacional para la Inclusión Social*. Este Plan debería permitir «ordenar un conjunto de medidas básicas para atajar el fenómeno de la exclusión social y que complemente asimismo los Planes de Lucha contra la Pobreza de ámbito autonómico». Todo ello, bajo una concepción integral del fenómeno y de la intervención. He aquí algunos elementos que, desde nuestra óptica, deberían estar incluidos en dicho Plan:

Fijar lo que debe constituirse como *razón de ser del Plan*: la erradicación de la *pobreza severa* y la acción expresa para resolver y prevenir la exclusión.

La exclusión debe ser entendida como un proceso, como una parte del itinerario vital de los individuos. Garantizar la capacidad de ofrecer *itinerarios personalizados de incorporación social y/o laboral* con acompañamiento social a los excluidos. Por otra parte, deberíamos considerar a los beneficiarios más como *sujetos* de su propia inserción que como *objetos* de política social.

La necesidad de reforzar el gasto debe ser un objetivo prioritario, mediante el *aumento de la intensidad protectora de las prestaciones más bajas* y la *ampliación de la protección a los colectivos excluidos*. Pero de nada sirve promover algunas medidas sociales contra la exclusión si la política económica en sí

misma es generadora de pobreza. Es evidente que se hace necesario articular una *estructura ordenada de políticas económicas y sociales*, que se complementen entre sí, evitando «efectos perversos» en unas que tratan de compensarse con las otras.

Es urgente la necesidad de reordenar los distintos sistemas públicos, de forma que no se produzcan solapamientos o vacíos de protección, con especial atención a los colectivos que quedan fuera de las sucesivas redes.

Asimismo, hay que identificar y desarrollar *los compromisos que debe asumir el Gobierno central en la protección de riesgos generales*, restableciendo el óptimo entre igualdad, descentralización y complementariedad.

Las medidas de lucha contra la exclusión no deben olvidar que tan importante como curar es *prevenir*. Desde esa óptica, habría que *adecuar los servicios públicos a las poblaciones más desfavorecidas*. Esto plantea la necesidad de reformar el nivel primario de Servicios Sociales, de modo que alcance su extensión efectiva a todo el territorio.

Por último, recordar que *la inclusión social es un desafío para toda la sociedad*: incumbe a los poderes públicos, en primer lugar, pero también a las iniciativas sociales, a las empresas, a las ONG, a los sindicatos y a todos los ciudadanos.

Algunas medidas específicas que deberían abordarse:

I. Protección social: garantía de rentas

y protección familiar

La *Protección Social* es un componente fundamental de nuestro modelo de sociedad, recogido en múltiples disposiciones europeas y en la propia Constitución Española, donde se proclama que «*los poderes públicos mantendrán un régimen público de Seguridad Social para todos los ciudadanos, que garantiza la asistencia y prestaciones sociales suficientes ante situaciones de necesidad, especialmente en caso de desempleo*» (CE, art. 41).

Medidas

- 1.1. *Regulación de las Rentas Mínimas como derecho subjetivo, garantizado desde el Estado, específicamente dirigido a cubrir las necesidades básicas de la población pobre. Debería configurarse como una última red de protección, pudiéndose articular como un subsistema dentro del Sistema no Contributivo de la Seguridad Social.*
- 1.2. *Armonizar el derecho a un ingreso mínimo con el derecho a la inserción. Deberían separarse los dos derechos: derecho a un ingreso mínimo para todas las personas en situación de pobreza; derecho a la inserción como derecho de todas las personas que se encuentran en situación de exclusión, sean o no receptoras de rentas mínimas. Los procesos de inserción requieren medidas personalizadas, flexibles y adecuadas a los colectivos. Habría que evitar confundir inserción con «contraprestación» o con «condiciones de acceso» a la percepción económica.*
- 1.3. *Firmar un compromiso sobre Rentas Mínimas de Inser-*

ción entre la Administración Central del Estado y las Comunidades Autónomas, que garantice una cuantía mínima común para todo el Estado, con diferentes complementos según el coste de la vida y otras circunstancias específicas en cada Comunidad Autónoma, con la adjudicación de recursos económicos y humanos suficientes para facilitar los itinerarios personales de inserción.

- 1.4. *Ampliación de las rentas mínimas para erradicar la pobreza severa.* En el supuesto de que la cuantía de la prestación equivaliera al 55% del SMI, la cantidad necesaria para ampliar este ingreso mínimo a todas las personas bajo el umbral de la pobreza severa, y que ahora no lo perciben por las condiciones restrictivas, sería de unos 200.000 millones de pesetas. Nos parece un coste perfectamente asumible en el actual nivel de desarrollo económico de que gozamos.
- 1.5. *Mecanismos intermediarios para favorecer la solidaridad familiar.* Las políticas de protección familiar tienen que basarse en: Protección de las familias con menos recursos. Caminar hacia una protección social directa. Prestaciones familiares para atender la vida familiar y trabajo. En los casos de ruptura matrimonial, las mujeres que no tienen trabajo necesitan protección, porque muchos de los ex cónyuges no pagan pensiones alimenticias.

2. Un plan de empleo con medidas adecuadas

Es importante evitar, siempre que sea posible, la separación definitiva de las personas del mercado de trabajo. Por tanto, debe existir una relación muy estrecha entre el Plan de Empleo y el Plan de Acción para la Inclusión Social. No en vano *la inserción por lo económico* es la llave principal para la emancipación social, que necesita de la complementariedad entre las medidas de empleo, vivienda, salud y educación y del acompañamiento social en los itinerarios de inserción.

Medidas

- 2.1. *Establecimiento de un Observatorio permanente sobre la situación del empleo en los colectivos de exclusión social. Fomento de la contratación de personas en situación de exclusión: subvenciones a la contratación y bonificaciones a la Seguridad Social a los empleadores que contraten; otras medidas de carácter fiscal que no graven a las empresas que contraten a personas de inserción; apoyo a la tutoría permanente durante el proceso.*
- 2.2. *Creación y potenciación de estructuras específicas para la inserción laboral, que garanticen los itinerarios de inserción (personalizados y duraderos): Servicios de Orientación, Talleres pre-laborales, Talleres de Empleo, Empresas de Inserción. El Plan debe desarrollar un sistema de evaluación de resultados con indicadores propios.*
- 2.3. *Ley de Empresas de Inserción y medidas de apoyo*

para el acceso de las mismas a la contratación pública. Esta Ley debe establecer un marco de referencia para todo el territorio nacional y armonizar las iniciativas legislativas de las CCAA en esta materia, evitando las situaciones discriminatorias.

2.4. Potenciar distintas fórmulas de empleo de inserción:

- Apoyos para constituirse como trabajadores autónomos a aquellas personas que tengan contratos de inserción;
- Empresas de inserción gestionadas por entidades sociales, con fórmulas de apoyo público;
- Programas de Empleo Social en actividades socialmente útiles, gestionados por el sector público o por la iniciativa social, etc.

2.5. Promover servicios de dimensión comunitaria, dando prioridad en el empleo al alto porcentaje de familias pobres que sufren carencias: Servicios de acompañamiento a niños, ancianos, enfermos..., o en el ámbito de infraestructuras y medioambiente sustentable. El desarrollo de estos Servicios en la comunidad local es fuente de generación de empleo y de equidad.

3. Adecuar las políticas educativas

Como garantiza la Constitución Española en su Art. 27.2, el desarrollo de la personalidad tiene que reabrirse en el respeto de los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales.

Medidas

- 3.1. *Asegurar la universalización de la escolarización temprana: generalización de la educación infantil, especialmente en el tramo de 0-3 años, que en la actualidad no es gratuito ni está contemplado en la concertación, incrementando los recursos asignados a esa etapa.*
- 3.2. *Aprovechar al máximo las posibilidades de diversificación curricular de la LOGSE para ofrecer a los alumnos con dificultades de integración (12-16 años) un itinerario educativo con una orientación práctico profesional. Establecer una serie de criterios que permitan considerar a un Centro determinado como un Centro de atención preferente.*
- 3.3. *Rediseñar los Programas de Garantía Social para que permitan alcanzar los niveles educativos básicos y se articulen con los procesos de formación ocupacional y de empleo. Conectar las actividades de formación con los proyectos de desarrollo económico y social a escala local. Ampliar la oferta educativa de educación de adultos hasta alcanzar a los grupos más vulnerables.*
- 3.4. *Un Plan de choque contra el absentismo y el fracaso escolar. Un Plan para la mejora educativa en los Centros, donde se concentran las situaciones más difíciles y conflictivas. Seguimiento minucioso de los casos en situación de riesgo de abandono. Prestar especial atención en la transición de primaria y secundaria. Garantizar a las familias de bajos ingresos el acceso efectivo a libros, actividades extraescolares... becas y ayudas.*

4. Concentrar el esfuerzo de las políticas

de vivienda en las situaciones de mayor dificultad

La vivienda es una necesidad de primer orden, sometida, sin embargo, a la especulación del mercado. Es necesario plantear unas bases en las que primen los principios sociales, en los que se deben sustentar las políticas que puedan hacer frente a la exclusión social.

Medidas

- 4.1. *Potenciar el papel de la intervención pública, aumentando el gasto público dedicado a la vivienda mediante políticas redistributivas que concentren las ayudas en los grupos sociales con mayores necesidades. El gasto en materia de vivienda debería situarse en un 2% del PIB (el doble del gasto actual). El gasto en materia de vivienda debería concentrarse en las ayudas directas frente a las ayudas fiscales. Las ayudas directas deberían representar al menos el 70% del total del gasto público. La política de vivienda debería contar con un mínimo de vivienda pública directa (30.000 viviendas anuales) básicamente destinadas a alquiler.*

- 4.2. *Erradicar las situaciones de chabolismo y de infravivienda y las bolsas de deterioro urbano. Continuar con los Planes de realojamiento de la población chabolista, hasta conseguir que desaparezca, aunque será necesario mantener mecanismos de vigilancia por la tendencia estructural que muestra este fenómeno para reproducirse. Analizar las situaciones de los barrios deteriorados, para planificar actuaciones sobre los*

mismos.

- 4.3. *Evitar la concentración territorial de las poblaciones excluidas*, diversificando la oferta residencial. Intervenir sobre el patrimonio residencial degradado. Asegurar el desarrollo de planes integrales dirigidos a las personas con menos recursos que habitan en estos barrios.
- 4.4. *Asegurar viviendas de acogida y alternativas residenciales para personas en riesgo de exclusión*. Cesión de un porcentaje de vivienda pública (o promovidas con fondos públicos) a entidades mediadoras que trabajen con colectivos en dificultad, para uso de viviendas tuteladas temporales. La intervención pública debe también abordar y apoyar la construcción de Centros de Acogida adaptados a los diversos colectivos y facilitarles los procesos de integración social, especialmente dirigidos a las «personas sin hogar», los inmigrantes, los colectivos de temporeros agrarios, mujeres con cargas familiares.

5. Adecuar las políticas de salud a las poblaciones en riesgo de exclusión

La salud es uno de los derechos fundamentales. En la Constitución Española todos los ciudadanos tenemos reconocido nuestro derecho a la protección de la salud (CE 43.1), y la responsabilidad de garantizar este derecho por parte de los poderes públicos (CE 43.2).

Medidas

- 5.1. *Actuaciones orientadas a mejorar la accesibilidad a los servicios de salud.* Establecimiento de una Comisión Permanente, por parte del Gobierno y el Parlamento español, que analice la evolución de las desigualdades sociales en España y asesore la manera de reducirlas. Desarrollo de sistemas de información que permitan monitorizar la evolución de las desigualdades en salud.
- 5.2. *Elaborar e implantar programas específicos para el acceso a la salud mental de los diferentes colectivos de enfermos:* Los ancianos seniles, los pacientes VIH, los «sin hogar»..., de tal forma que la edad o el estado de marginación no limite, en ningún caso, el acceso a los recursos de salud mental. Elaborar e implantar en todas las Comunidades Autónomas, el proceso de reforma de la Salud Mental mediante acuerdos entre las instituciones públicas según el nivel de traspaso de las competencias.
- 5.3. *Actuaciones específicas de prevención primaria con los colectivos más excluidos, especialmente en el entorno de la prostitución y la drogodependencia.* Adaptar a sus necesidades, mediante una oferta flexible y variada, los recursos, programas y dispositivos. Asegurar el acceso de los *reclusos* a todos los servicios sanitarios. Garantizar la supremacía del derecho a la salud sobre cualquier normativa de régimen penitenciario.

- 5.4. *Contemplar la dependencia de enfermos, mayores, etcétera, como una contingencia que debe ser protegida por el Estado en cualquier momento de la vida de una persona, no sólo en los períodos de actividad laboral.* La medida de carácter más solidario que la sociedad española puede ofrecer a las personas con problemas de dependencia y a sus familiares, es la presentación ante el Parlamento de un Proyecto de Ley de Protección Social de las situaciones de dependencia. El modelo debería primar las prestaciones de servicios en lugar de las prestaciones económicas.

6. Prevención de los riesgos de exclusión. Hacer frente a los elementos estructurales

El sistema de Servicios Sociales, como Sistema que procura la igualdad, libertad y solidaridad de los ciudadanos, es un Sistema de cohesión social: se impone potenciar el nivel primario de Servicios Sociales.

Medidas

- 6.1. *Políticas de Acompañamiento Social:* Potenciación del nivel primario de Servicios Sociales y articulación con las políticas de recursos, empleo y vivienda, para una realización efectiva de procesos personalizados de incorporación social y/o laboral. *Extensión efectiva a todo el territorio y su distribución adecuada a las*

necesidades.

CAPÍTULO III. SENSIBILIZACIÓN Y MOVILIZACIÓN DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA

I. La inclusión social, cuestión de Estado...

La Constitución Española contempla el derecho de todos los ciudadanos al empleo, a una vivienda, a la educación, a la salud y a la protección necesaria para una vida digna y saludable, participando en todos los asuntos que le conciernen. *La lucha contra la exclusión es, por mandato constitucional, una responsabilidad pública.*

A la Administración corresponde:

- 1.1. *Aprobar leyes que faciliten la inserción social de los colectivos excluidos a escala nacional, en el sentido ya señalado en el capítulo II.*
- 1.2. *Aumentar el gasto social.* Un compromiso presupuestario para hacer frente al déficit social con las medidas que aquí se proponen, supondría agregar al gasto social actual *un 1 por ciento del PIB (un billón de pesetas, aproximadamente)* para el próximo bienio.
- 1.3. *Evaluación periódica del Plan.* La creación de una «Unidad de Seguimiento y Evaluación» del Plan Na-

cional de la Inclusión que dé cuenta periódicamente, al Parlamento español y a la opinión pública, del grado de aplicación de los compromisos adquiridos.

...y de toda la sociedad

La pobreza y la exclusión social no son exclusivamente responsabilidad del Estado. *La pobreza es un problema de todos*, porque todos contribuimos a producirla y mantenerla con nuestra cultura individualista y consumista. Entendemos que es imprescindible un Estado que vele por la equidad y cohesión social, pero necesita irremediamente una sociedad solidaria, un tejido social vivo. Dentro de esa sociedad solidaria, vamos a ver el papel que debería jugar Cáritas.

2. La responsabilidad de la Confederación Cáritas

2.1. Identidad y objetivos de Cáritas

El compromiso a favor del reconocimiento efectivo de todos los derechos y de los derechos de todos es el camino hacia una sociedad solidaria justa. El amor preferencial de la Iglesia por los pobres pide su liberación y exige asimismo el compromiso por la justicia. El amor hacia los pobres no se queda en palabrería, reclama justicia. *«Quien no práctica la justicia, o sea, quien no ama a su hermano, no es de Dios»* (1 Jn 3, 10).

En la *Sollicitudo Rei Socialis* (núm. 42) se concreta la opción preferencial por los pobres en clave de solidaridad a escala personal y social, en todos los ámbitos, del local al internacio-

nal. Esta solidaridad se nos presenta como expresión de *la genuina caridad que busca reducir la desigualdad entre ricos y pobres*. En esa dirección, la lucha contra la injusticia es el mejor camino hacia una sociedad solidaria; por tanto, la acción caritativa no puede entenderse ni realizarse como encubrimiento de las múltiples formas de injusticia arraigadas en la sociedad (cfr. *Apostolicam Actuositatem*, núm. 8).

2.2. Cáritas como última red de protección social

Los más pobres siguen solicitando ayuda con frecuencia a Cáritas, que más allá de ideologías o demagogias, está considerada por los propios afectados como *«la última red a quien recurrir»*. La acción de Acogida y Asistencia representa en torno a un 11,60% de los recursos invertidos (Memoria año 2000), que supone la cantidad de 3.002 millones de pesetas, sobre los 25.881 millones de pesetas que es el total de recursos invertidos por el conjunto de la Confederación Cáritas. Sólo es superada por la acción de Cooperación Internacional, que supera los 6.462 millones de pesetas de los recursos, en cuyo porcentaje se incluye tanto las emergencias como los proyectos de desarrollo.

Las situaciones que las Memorias de las Cáritas Diocesanas destacan son:

- Una mayor presencia de familias monoparentales cuya cabeza de familia es mujer con falta de recursos adecuados.
- Mayor presencia de familias jóvenes y de ambiente ur-

bano.

- Incremento de inmigrantes indocumentados con falta de atención y difícil acceso a la protección pública.
- Aumenta el número de situaciones en las que el acceso al mercado laboral es difícil y a veces nulo.
- Aumenta el porcentaje de problemas relacionados con la vivienda: pago de alquileres, desahucios...
- Presencia temprana de problemas educativos en niños, fracaso, inadaptación, etc., evidenciando la incidencia que tienen las situaciones de deterioro familiar en sus componentes más vulnerables.

En relación con el número total de beneficiarios, hay que señalar que, en el segundo quinquenio de los noventa, *se ha mantenido en torno a 200.000 personas.*

La presencia en el territorio, la proximidad de los servicios de base, la cercanía con esa realidad inhóspita; la cárcel, el desempleo, la inmigración, la violencia, la enfermedad, el dolor..., es la presencia compartida de miles de hombres y mujeres, la que nos da autoridad para elevar la voz. *Y reclamar los derechos de ciudadanía que están siendo negados para miles y miles de personas en nuestra sociedad opulenta.*

Entre todos los textos del Evangelio, ninguno más ejemplar y sencillo que el de la parábola del Samaritano y un hombre maltratado y herido: *«se le acercó y sintió misericordia»*. La carga ética de este testimonio es muy importante para hablar de

una nueva categoría moral de los creyentes.

En este sentido se abre todo un horizonte de la orientación de la Acción Social, que conlleva, además de afrontar los efectos de determinadas políticas, *a la toma de conciencia sobre las causas y a plantear alternativas.*

2.3. La participación directa de los afectados

Hacer de los pobres y excluidos artífices de su destino responsabiliza para trabajar en la dirección de construir sus propias organizaciones. Esta constatación nace teniendo como referencia la pasividad de los propios afectados. Este fenómeno cuestiona la metodología de nuestra acción y la orientación de la misma. ¿Cómo es posible que, habiendo atendido a cientos de miles de personas excluidas en los servicios sociales de base, en los proyectos de trabajo, en los Centros y Servicios de Cáritas..., los resultados de movilización ciudadana sean tan escasos? Evidentemente, estamos hablando de la participación como elemento clave para la transformación social.

La defensa de los propios intereses y necesidades de las personas afectadas implica trabajar para la toma de conciencia de sus potencialidades. Esta concepción debe ser el núcleo central del Plan de Inclusión.

Cada persona debe participar, decir su propia palabra perteneciente a su propia experiencia, existencia. La potencialidad transformadora de esta concepción se debe ante todo al reconocimiento de las posibilidades de cada uno, en sus valores para transformar lo real.

Esta constatación debe ser asumida con un reto perma-

nente, para no caer en la tentación, que muchas veces, las personas y la propia estructura de gestión de recursos provocan de asistencialismo. La historia de los movimientos sociales es la historia de la organización de los afectados. Tener capacidad para influir en las decisiones que les afectan a la propia vida y a la vida colectiva.

2.4. La tarea de sensibilización social

Cualquier juicio moral sobre la pobreza debe partir del convencimiento de que la pobreza y la exclusión social es un *fenómeno estructural*. Al mismo tiempo que sabemos que en la situación actual la pobreza podría ser evitada. Existen suficientes bienes y servicios que distribuidos con equidad y justicia contribuirían a un desarrollo más pleno de las personas y de la sociedad.

Una adecuada sensibilización deberá prestar una atención especial a identificar valores, actitudes y comportamientos de la población española. La sensibilización debe tratar de hacer conscientes a la ciudadanía de la importancia de los valores de solidaridad y justicia, equidad y cohesión social, pero todos estos valores no son posibles sin un cambio profundo de nuestras actitudes y comportamientos, que son en última instancia los que refuerzan un determinado modelo de sociedad.

3. La movilización del voluntariado

- 3.1. *Un Plan para la Inclusión ha de contemplar la intervención de los agentes en el sentido de ser sujetos movilizados de conciencias, de demandas y de iniciativas a favor de la defensa de los derechos de los*

más débiles.

- 3.2. *Desde Cáritas somos conscientes de que queda mucho camino por recorrer en el ámbito de la movilización de los voluntarios, en tanto que educativamente tenemos que dar pasos para vincular el voluntariado de transformación social, del que históricamente Cáritas se siente portador, con aquellas medidas que implican movilización ciudadana en la calle, a través de los medios de comunicación, en la realización de campañas de denuncia de situaciones de injusticia local o global y en la defensa de aquellos valores de los que nos sentimos portadores (paz, justicia, fraternidad).*
- 3.3. *El Plan de Inclusión Social contempla la necesaria movilización de los agentes sociales. Entre ellos las organizaciones de solidaridad y, en especial, la de los voluntarios. Ello implica reconocer que al voluntariado le es consustancial la construcción de la «cosa pública».*
- 3.4. *El voluntariado es un sujeto agente y creador de bienes relacionales que se complementan con otro tipo de bienes instrumentales que se crean desde la Administración y/o desde las ONG.*
- 3.5. *La solidaridad es la expresión de un valor ético que no acepta el desorden establecido y promueve un cambio social y personal. La participación solidaria es genera-*

(18) Luis ARANGUREN: *Programa del Voluntariado, «Propuestas de Cáritas para el Plan de Inclusión».*

dora de espacios humanizadores, que tienen en cuenta a la persona como un fin y no como un medio.

- 3.6. Desde el Programa del Voluntariado de Cáritas (18) se entiende que un Plan para la Inclusión Social *ha de favorecer la creación de un modelo de voluntariado diferente*, que, más allá de la mera prestación de servicios, se convierta en referente de una cultura de la solidaridad crítica y hermanada con los últimos de nuestra sociedad. Se apuesta, por tanto por un voluntariado transformador de la realidad, y no sólo amortiguador; un voluntariado que acude modestamente a las causas de la exclusión y no se detiene en el hecho de paliar los efectos no deseados de la misma.

Entrefiletos

- El 18% de la población de la Unión Europea vive con menos del 60% de la renta media nacional, en España es el 19%.
- Es moralmente inaceptable la existencia de personas y grupos excluidos en el seno de sociedades desarrolladas como la nuestra.
- Nuestro país figura entre los 25 más desarrollados del mundo, pero entre el 15 y el 20% de la población vive en condiciones de pobreza moderada.
- No todos los desempleados tienen acceso a la prestación correspondiente.
- Dos de cada tres subempleados son mujeres.

- El 20% de los escolares no consigue el Certificado Escolar.
- 1.126.400 personas son analfabetas, mayores de 16 años, el 70,1% son mujeres.
- 3.528.221 personas sufren discapacidades, de ellas más de dos millones tienen 65 años o más.
- No se debe confundir inserción con «condiciones de acceso» a la percepción económica.
- Debe fomentarse la contratación de personas en situación de exclusión.
- Debería generalizarse la educación infantil entre los 0 y 3 años, que no es gratuita.
- La dependencia de enfermos, ancianos, etc., debe ser protegida por el Estado.
- La pobreza es un problema de todos porque todos contribuimos a producirla y mantenerla con nuestra cultura individualista y consumista.
- Debemos reclamar los derechos de ciudadanía que están siendo negados a miles de personas en nuestra sociedad.

CONCLUSIONES DEL SEMINARIO 2

ASOCIACIONES, INSTITUCIONES Y ONGs CATÓLICAS EN LA PROMOCIÓN DE UN NUEVO COMPROMISO ÉTICO CRISTIANO

Código ético

Empezamos preguntándonos: ¿qué tipo de redes tenemos que coordinar los que trabajamos en el campo de la acción social?

- Es importante coordinarnos con los grupos que trabajan en este campo, el diálogo es fundamental.
- Tenemos que trabajar con los que trabajan por erradicar la pobreza, sean del color que sean.
- En SRS, núm. 40, el Papa dice: «La Iglesia no tiene soluciones, por eso tenemos y es necesario ayudarse de otras ciencias, grupos y comunidades. No tenemos soluciones mágicas para solucionar los problemas del hombre de hoy».

ESTE CÓDIGO ÉTICO, ¿A QUÉ RESPONDE?

1. Necesidad de dotarnos de criterios de pensamiento.
2. Necesidad de discernir: «No todo vale» (Puede ser legal, pero no justo).

3. Necesidad de vincular discurso y práctica.
4. Necesidad de proyectar en común: «Construir el juntos».

CÓMO ESTÁ FUNDAMENTADO ESTE CÓDIGO

1. Juntos hacemos: nos coordinamos. Estamos ligados.
2. Juntos bebemos del mismo pozo común: estamos re-ligados y aquí se abre el horizonte de la posibilidad real. ES POSIBLE. El trabajo del voluntario es extraer de la realidad posibilidades de humanización.

Esta humanización real se plasma en el código ético en:

- *Defensa* de la dignidad de la persona.
- *La justicia social* como defensa de los débiles.
- *La responsabilidad* como servicio y como anticipación de los problemas.

Ante esta exposición alguien se interpela y se pregunta:

«Una auténtica organización católica se queda frustrada a medio camino... el Evangelio debería llevarnos a un cambio de la situación de las situaciones de injusticia y pobreza. Con frecuencia acabamos siendo un instrumento del sistema, al cual le venimos muy bien.

Este planteamiento se queda corto, es necesario ir construyendo mediaciones accesibles para ir construyendo Reino AQUÍ Y AHORA.»

3. Juntos concertamos un marco de actuación en relación con:
 - Los destinatarios de la acción.
 - Los voluntarios.
 - Las Administraciones públicas.
 - Los organismos privados.
 - La sociedad en general.
 - ESTAMOS OBLIGADOS.

Este marco de actuación en la práctica puede llevar a un conflicto cuando desarrollamos programas con subvenciones públicas (se nos aclara que es muy poco el dinero público que gestiona Cáritas).

VALORES COMPARTIDOS

1. Relaciones con otras organizaciones públicas. Desde ahí promover la cultura de la coordinación y la complementariedad.
2. Relación con los organismos privados.
 - Sensibilización social, discriminar y denunciar a las empresas que fomenten la explotación laboral.
 - No colaborar con la solidaridad exclusivamente comercial.
 - Vigilancia constante en los acuerdos con las empresas que fomenten la explotación laboral.

- No colaborar con la solidaridad exclusivamente comercial.
 - Vigilancia constante en los acuerdos con las empresas para que las ONG's sean escaparates del sector privado.
3. Relación con la sociedad en general.
- Protagonismo con la sociedad en general.
 - Transparencia en la información y gestión.
 - Plantear la sensibilización como ejercicio de educación cívica.
 - Responsabilidad en los mensajes: ni catastrofismo, ni planteamientos idílicos.
 - Favorecer con nuestra praxis la educación en los valores contraculturales: solidaridad, paz, justicia, igualdad...

SEGUNDA PARTE: PLAN DE INCLUSIÓN

El crecimiento económico no soluciona el problema, «la marea no hace subir a todos los pobres».

Hay personas que por sus condiciones no pueden participar en el desarrollo.

La pobreza no es sólo desigualdad en los recursos, sino la limitación a participar en la sociedad. SE QUEDAN AL MARGEN.

¿Por qué seguimos estando en el tema de la pobreza cuando ya no hay programas europeos contra la pobreza?

- Se sigue constatando que hay grupos que no se incluyen. Es necesario mantener el crecimiento sin renunciar a la cohesión y protección civil, pero esto no es suficiente, siguen manteniéndose grupos excluidos.
- Hay que dar respuestas a esas personas, grupos y comunidades que no consiguen levantarse y reflotarse.
- Es necesario hacer planes de inclusión social porque están en juego la vida de muchas personas.

EN LA EXCLUSIÓN SOCIAL SE JUEGA:

- La amenaza a la ciudadanía. No se es persona si no se es sujeto activo.
- La exclusión como despilfarro (recursos económicos y humanos).
- Por haber pobreza no hay desarrollo. Esta sociedad produce excedentes humanos. En una sociedad con un alto índice de desempleo, ¿no sobran los que no han participado en el desarrollo? Los parados no cuentan en el desarrollo de la sociedad...
- Exclusión como situación moralmente inaceptable. La dignidad humana es innegociable. El ser humano tiene valor, no precio. El fundamento de la dignidad humana está en la filiación y en la fraternidad.
- Cáritas entiende que anda en juego la invisibilidad social (la realidad de los pobres no son un indicador macroeconómico) y debilidad política de la exclusión. La exclusión no tiene visibilidad.

DESDE CÁRITAS HEMOS ACEPTADO EL RETO DE AÑADIR A LAS POLÍTICAS:

- Participación.
- Prevenir los riesgos.
- Actuar a favor de los grupos más vulnerables.
- Movilización de los agentes.

Para ello partimos de un ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN.

- I. Persistencia de los niveles de pobreza.
- II. Cambios en la estructura de la pobreza (1.500.000 pobres en situación extrema, mayoritariamente urbana).
- III. Grupos de riesgo: mujer, niños, mujeres mayores, hogares monoparentales.

PROPUESTAS QUE SE HACEN

- Es moralmente obligatorio resolver los problemas de pobreza severa. Erradicar la pobreza. Para ello pedimos añadir un punto del producto interior bruto. Hay que pasar al convencimiento de que la pobreza no supone gasto, pasar del pensar que los pobres nos cuestan dinero a pensar en términos de inversión. El tema de la inclusión no es un tema económico, sino un tema de justicia social.
- Un Plan de inclusión tendría que tener como primer objetivo:

1. Políticas de erradicación de la pobreza.
 - Rentas mínimas de inserción.
 - Compromiso presupuestario.
 - Evaluación y seguimiento tanto por el Parlamento, como por la sociedad civil.
2. Medidas específicas para colectivos excluidos.
3. Adecuar las políticas de salud a las poblaciones de riesgo de exclusión.
4. Potenciar la intervención pública en la vivienda.
5. Atajar las causas que generan la pobreza.
6. Proporcionar a los niños/as cuidados y asistencia especial en razón de su vulnerabilidad.
7. Itinerarios personalizados de inserción social con jóvenes.
8. Medidas a favor de la mujer.

Estas propuestas no se pueden llevar adelante si la Iglesia no retoma una de sus funciones más importantes: HACER CREÍBLE EL EVANGELIO A TRAVÉS DE LAS ACCIONES CONCRETAS. Esto supone:

- Una acción coherente.
- Recuperar las acciones significativas de muchas diócesis, parroquias...

Todo esto implica que no se renueva nada si no hay una participación de los excluidos. Es importante la movilización social.

La Iglesia tiene la misión de articular y dimensionar toda esta realidad.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

	EUROS
N.º 76 Animadores en la comunidad (Escuela de Formación Social año 1995)..... (Octubre-diciembre 1995)	6,91
N.º 77 Iglesia y sociedad por el hombre y la mujer en prisión..... (Enero-marzo 1996)	Agotado
N.º 78 La pobreza, un reto para la Iglesia y la sociedad . (Abril-junio 1996)	6,91
N.º 79 Participar para transformar: Acoger para compartir (Julio-septiembre 1996)	6,91
N.º 80 Los desafíos de la pobreza a la acción evangelizadora de la Iglesia (Octubre-diciembre 1996)	12,62
N.º 81 Preparando el Tercer Milenio. Jesucristo, centro de la Pastoral de la Caridad..... (Enero-marzo 1997)	9,61
N.º 82 El hambre en el mundo (a partir del documento de «Cor Unum»)..... (Abril-junio 1997)	9,61
N.º 83 Problemas nuevos del trabajo (Julio-septiembre 1997)	9,61
N.º 84 Cáritas en la vida de la Iglesia (Memoria-presencia-profecía). (Actas de las XII Jornadas de Teología) ... (Octubre-diciembre 1997)	9,61
N.º 85 Preparando el Tercer Milenio. El Espíritu, alma de la pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1998)	9,61
N.º 86 La acción socio-caritativa y el laicado (Abril-junio 1998)	9,61
N.º 87 La enseñanza y la formación en la Doctrina Social de la Iglesia (Seminario de expertos y docentes en la Doctrina Social de la Iglesia (Julio-septiembre 1998)	9,61
N.º 88 Universalización de los Derechos Humanos. Exigencias desde la caridad (Octubre-diciembre 1998)	9,61

	<u>EUROS</u>
N.º 89 Preparando el Tercer Milenio: El Padre, fundamento de la Pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1999)	9,61
N.º 90 Hijos de un mismo Padre. Cáritas: Compromiso de Fraternidad en la Comunidad Cristiana (Abril-junio 1999)	9,91
N.os 91-92 La deuda internacional, responsabilidad de todos. (IX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia) (Julio-diciembre 1999)	12,02
N.º 93 Comentarios al Documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas» (Enero-marzo 2000)	9,91
N.º 94 La Trinidad (Abril-junio 2000)	9,91
N.º 95 Cuestiones actuales de Teología de la Caridad..... (Julio-septiembre 2000)	9,91
N.º 96 La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas (Octubre-diciembre 2000)	9,91
N.os 97-98 Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Penitenciaria (Enero-junio 2001)	13,22
N.º 99 La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho (Julio-septiembre 2001)	10,16
N.º 100 Teología de la caridad: cien números de CO-RINTIOS XIII (Octubre-diciembre 2001)	10,16
N.º 101 Retos y caminos de actuación ante la problemática social de la España actual. XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia..... (Enero-marzo 2002)	10,46

PRÓXIMO TÍTULO

N.º 102 XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad (Abril-junio 2002)	10,46
--	-------

CORINTIOS
revista de ecología y pastoral de la caridad
XIII

Apellidos

Nombre

Dirección

Población

C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Importe anual **26.62 euros**.

FORMA DE PAGO:

- Talón bancario adjunto a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Giro postal núm. a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Orden de pago por domiciliación bancaria.

ORDEN DE PAGO POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Revista/Publicación

Nombre del Banco

Dirección Código Postal

Población Provincia

* N.º de entidad (4 dígitos): |_|_|_|

* N.º de sucursal (4 dígitos): |_|_|_|

* Dígito control (2 dígitos): |_|

* N.º de cuenta (10 dígitos): |_|_|_|_|_|_|_|_|_|

Nombre del titular de la cuenta

Ruego a ustedes se sirvan tomar nota de que hasta nuevo aviso deberán adeudar en mi cuenta con esa cantidad el recibo que anualmente y a nombre de

les sea presentado por Cáritas Española.

Atentamente
(firma del titular)

NOTA: **Los conceptos marcados con asterisco son imprescindibles para la domiciliación.**