

1

CORINTIOS XIII

REVISTA DE
TEOLOGIA Y PASTORAL
DE LA CARIDAD

1977

EN ACTITUD DE CARIDAD ANTE EL CAMBIO SOCIAL

ESTUDIOS. TEXTOS. EXPERIENCIAS. DOCUMENTAL

CORINTIOS XIII

**REVISTA DE TEOLOGIA Y
PASTORAL DE LA CARIDAD**

Núm. 1. Enero/Marzo 1977

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA Y
PASTORAL DE LA CARI
DAD.

Núm. 1 Enero/Marzo 1977

DIRECCION Y ADMINIS-
TRACION: CARITAS ESPA-
ÑOLA. San Bernardo, 99 bis
Madrid-8. Apto. 211
Tfno. 445 53 00

EDITOR: CARITAS ESPA-
ÑOLA.

CONSEJERO DELEGADO
DE CARITAS ESPAÑOLA
EN LA REVISTA:

José María Osés Ganuza

COMITE DE DIRECCION

José Manuel de Córdoba
(Director)

C. Abaitua
A. Alvarez Bolado
J.M. Díaz Mozaz
R. Franco
O. González de Cardedal
J.D. Martín Velasco
J.M. Rovira Belloso
A. Torres Queiruga

IMPRIME: Servicios de Repro-
grafía de Cáritas Española.

DEPOSITO LEGAL
M-7206-1977

SUSCRIPCION:
ESPAÑA: 400 Ptas.
Núm. SUELTO: 125 Ptas.

SUMARIO

Pág.

EDITORIAL 7

ESTUDIOS

Javier Martínez Cortés
*La Caridad un mensaje en peli-
gro de ser tergiversado.* 13

José María Rovira Belloso
*La Dimensión Crítica y confi-
guradora de la caridad* 42

Marciano Vidal
*La Caridad: Actitud funda-
mental del ethos cristiano* 63

TEXTOS

San Juan Crisóstomo. 93

San Basilio. 102

EXPERIENCIAS

Comunidad de Religiosas. 106

LIBROS 125

AL PUBLICAR SU PRIMER NUMERO, "CORINTIOS XIII" envía con él su saludo más cordial a todas las otras Revistas, Publicaciones, Editoriales, Centros de Documentación, Facultades y Entidades que trabajan en el sector teológico—pastoral o en el científico—social, así como, en general, a toda la Prensa, Medios de Comunicación y cuantos integran el vasto Mundo de la Información y Cultura.

Es posible que en nuestra época sea muy verdad lo que decía Teilhard: que las ideas y los conocimientos, incluso, las mismas experiencias, se poseen en común, y que el hombre actual necesita cauces de comunicación de un género de bienes tan valioso como el de los Saberes.

"CORINTIOS XIII" quiere ser uno de esos cauces y practicar este modo de comunicación fraterna y social, en línea con sus más queridos principios fundamentales.

Ahora bien: ello le exige entrar en los circuitos de intercambio; y ese ingreso le será imposible si no es aceptada y recibida por quienes ya están circulando por ellos. Con el mayor respeto y encarecimiento, "CORINTIOS XIII" presenta a todos su instancia y súplica de intercambio e intercomunicación.

Al mismo tiempo, con este saludo, les ofrecemos nuestros hoy todavía modestos servicios, y esperamos su ayuda y el consejo orientador de su experiencia y de su crítica. MUCHAS GRACIAS.

EDITORIALES

DECLARACION DE NUESTRO PROYECTO ESPECIFICO

“CORINTIOS XIII” viene a abrir un nuevo cauce de comunicación social al Mensaje de la Caridad que Cristo nos trajo a los hombres. En clave de caridad está escrito por su Apostol Pablo el capítulo XIII de la Primera Carta a la Comunidad cristiana de Corinto. De ahí nuestro título.

**Necesidad de fundamentar la práctica
caritativo social.**

La iniciativa de publicar una nueva Revista procede de la experiencia en la acción caritativo-social de la Comunidad cristiana. Se ha comprendido cada vez mejor la necesidad de dar más profunda fundamentación teológica y pastoral a la práctica comunitaria de esa acción eclesial tan esencial.

Bien conocida es en nuestro país Cáritas Española como organismo comunitario al servicio de esa práctica. Su experiencia de varios decenios ha llevado a la convicción y al acuerdo eficaz de promover el trabajo de los teólogos y pastoralistas así como de los científicos cristianos, en orden a satisfacer esa necesidad.

Necesidad para guiar con criterios evangélicos los programas y planteamientos, la racionalidad y estructuración organizativa. Necesidad para búsqueda de proyecciones prácticas en la acción pastoral, de modo que la caridad encuentre objetivos y cauces donde se manifieste más explícita y eficaz, gracias a conjugar el serio rigor teológico y científico con la



creatividad vital y espiritual de las comunidades cristianas. Necesidad, en fin, para ser lúcidamente fieles al Evangelio en las motivaciones, las actitudes y las opciones que toman laicos, religiosos y eclesiásticos al tratar de hacer la puesta en acción de la fé por la caridad; sobre todo, cuando asume sus responsabilidades de educadores del pueblo y animadores y directivos de sus actividades caritativo-sociales.

Educación en la caridad a nuestro pueblo.

Es habitual hoy día el uso de la expresión “educar en la fé”. Sin duda que incluye, implícitamente, “educar en la fé, en la esperanza y en la caridad” y tiene, además, la ventaja de ser un abreviado verbal en época que estila los epígrafes lacónicos. Pero también tiene el gravísimo inconveniente de dar pie para pensar que la educación cristiana del pueblo termina en la asimilación de la “verdad” de la fé; entonces es cuando empieza a no ser verdad del todo, ya que la fé se “verifica” por la caridad. Fé, esperanza y caridad sólo “son”, si son una misma cosa.

De igual modo, se insiste en “la defensa de la fé” y se arriesga dar al olvido que no existe otra que “la práctica de la caridad”, en todas sus profundas dimensiones de fé-esperanza vivida. En ciertos métodos de defensa de la fé queda la caridad tan oscurecida e irreconocible que expone a la pérdida total de la credibilidad de aquella. Al término de ciertos procesos de defensa de la fé, se produce un clima general de escepticismo y de ateísmo incluso, porque se ha hecho poco menos que imposible creer una Palabra que genera tales obras.

Si “CORINTIOS XIII” piensa que puede ocupar un puesto específico entre las demás Revistas es por su intención de comprender mejor “los fundamentos de la caridad” y de buscar la pedagogía más adecuada para la educación popular en la caridad que, por descontado, implica educar en la fé y en la esperanza, y profundizar en “los fundamentos de la fé”. Pero a la vista de ésta, con escandalosa evidencia, que al pueblo

cristiano, en nuestro país, le urge poner el acento en la caridad.

A la espera de un estallido de vida.

A lo largo de este siglo, nuestra Iglesia ha atravesado distintos decenios, de persecución, a veces sangrientos o de domesticación, a veces aceptada. El pensamiento teológico y la iniciativa pastoral han carecido del clima de libertad propicio para desplegar la creatividad cristiana, hasta el punto de llegarse a poner en cuestión la misma identidad.

Los vientos nuevos del Concilio y la llegada de los primeros deshielos de la situación histórica permitían esperar un florecimiento impetuoso y renovador del Catolicismo español, portador en adelante de un positivo mensaje de novedad evangélica sobre la construcción del futuro de nuestros pueblo y de nuestras iglesias locales. Sin embargo, no se ha producido todavía, ese estallido de vida creadora, al menos con el ímpetu y la evidencia que era de desear.

La sorpresa es mayor si se observa lo intensas y ricas, lo duras y difíciles que han sido las experiencias vividas y la reflexión teológica y pastoral y si, además, se hace el recuento del notable número de personalidades relevantes en el pensamiento y en la acción; tanto que no parece exagerado afirmar que nuestras iglesias locales están hoy en condiciones buenas para decir su palabra original en el foro contemporáneo; y tal vez con mayor capacidad creadora que otras veces e, incluso, que en otras áreas socio-culturales.

Todo induce a pensar que es preciso ir al fondo de la cuestión, a la caridad en la que reside la radicalidad última cristiana. Más, por otra parte y lamentablemente, ¿hay palabra más deteriorada que ésta, como no sea esta otra: amor?. ¿No nos obliga todo a emprender, con rigor y creatividad, una tarea de teología de la caridad, que le devuelva su prestigio radical de palabra última de salvación?.

Desde la “praxis de la caridad”.

Así puede divisarse el horizonte al que “CORINTIOS XIII” pretende estar abiertamente tendido.

Identificar el ser cristiano por el amor a todos en comunión con Dios, por la caridad que todo lo salva.

Discernir según el Espíritu, en un análisis específicamente cristiano de las experiencias comunitarias, los caminos de la caridad en la situación presente y, también, lo que entre todos los hombres se está haciendo con amor.

Buscar los caminos hoy día válidos para vivir la caridad, esa actitud básica total de entrega a los hermanos en servicio de salvación integral.

Responder desde la caridad de Cristo a los problemas que tiene planteados el hombre de hoy. Hallar cauces pastorales y humanos concretos para ir al encuentro de los necesitados, en estos momentos, de amor fraterno, tal como lo necesitan, en el plano personal y en el plano social.

Hacer ver desde la caridad el mundo de la pobreza y del sufrimiento, en su real y concreto contexto sociocultural y estructural. Volver a centrar la práctica caritativo-social en el Misterio de la Cruz, redención liberadora por amor, y por el amor cristiano que lucha contra todo egoísmo, odio, violencia y opresión, hasta dar la propia vida.

Contribuir a la solución del problema religioso popular de educar el pensamiento y la recta conciencia de la gente y sus comunidades acerca del alcance y las dimensiones de la caridad, hasta popularizar las ideas-fuerza de Comunión, Comunidad y Comunicación.

Estamos en época de catequesis global, que no quede en formación intelectual sino que abarque contenidos reales, expresiones y símbolos, actitudes y compromisos y que asegure una constante confrontación entre las experiencias de todos, que requieren y provocan la reflexión teológico-pastoral, y ésta que, a su vez, sugiere y orienta los proyectos de acción caritativo-social en la base comunitaria.

Estamos también en época de “teología desde la praxis”

y nos parece bueno asumir ese intento contemporáneo, justamente desde la praxis de la caridad, en todas las dimensiones de la vida actual, (se ofrezcan a niveles interpersonales o comunitarios, en el plano de las instituciones y estructuras o en el de los dinamismos políticosociales o culturales); intento equívoco si no se precisa qué amor difunde el Espíritu de Cristo en la humanidad.

En resumen: "CORINTIOS XIII" abordará una temática específica que gira entre dos polos o principios fundamentales: el Misterio de la Caridad de Dios manifestado en la Comunidad eclesial y en la Comunidad humana, y el Principio del destino universal y comunicación fraterna de todos los bienes, de cualquier índole. Esta relectura del Evangelio en la clave de la práctica de la caridad nos aproximará, cuanto sea posible, a la síntesis activa de la conciencia de la fé y la conciencia de la historia, para la edificación de sociedades humanas crecientemente fraternas, tendidas al Reino final que es Comunidad de personas en el Cristo Total.

Plataforma abierta de encuentro y diálogo.

Finalmente, "CORINTIOS XIII" aspira a ofrecer una ocasión, un lugar de encuentro, una plataforma donde abrir diálogo permanente sobre la praxis y la primacía de la caridad, proyectada sobre la realidad global. Un lugar para pensar juntos el Cristianismo en la perspectiva del Amor de Dios en nosotros; para abrir a la gente un horizonte pastoral y cultural que promueva un amplio movimiento de atención hacia el fundamento último de todo humanismo auténtico.

Muy en especial, "CORINTIOS XIII", quiere ser un llamamiento a la joven generación cristiana, estar abierta a todos los que tengan algo que decir sobre la Buena Nueva de la Caridad. Presentar nuevos nombres y nuevas expresiones para una nueva profundidad de vida en el amor de Dios y del prójimo. Tenemos la esperanza de que más valiosos redactores y propulsores, (hombres y mujeres seculares, religiosos y reli-

giosas, sacerdotes y obispos), puedan tomar muy pronto el relevo de quienes nos hemos lanzado a poner en marcha esta Revista.

En la vida actual se acumulan pantallas de extremado espesor que hacen muy difícil reconocer la presencia viva y operante de Dios. Urge descubrir entre todos la manifestación de su Amor en este mundo tan lleno de miseria y sin sentido, de sufrimientos y opresión, de desprecio y de abandono... y poder hallarle a El precisamente ahí, en esa cruz de la humanidad a la que está cosido con ella y lo estará hasta la liberación final; ya que en eso se conoce la Caridad con que nos amó y con que hemos de amarnos unos a otros.

PRESENTACION DE ESTE NUMERO

“CORINTIOS XIII” sale a la luz en un momento de profunda efervescencia político-social. Como sujetos activos y pasivos de este cambio, caminamos entre la ilusión, el temor, la sorpresa y la esperanza. Algunos días, la vida diaria nos resulta áspera y violenta. Otros, más esclarecedora y serena. Como protagonistas, y sujetos pasivos también, sabemos que hay que arriesgar con audacia y lucidez. Pero las situaciones concretas resultan ser tan complejas que frecuentemente nos preguntamos: ¿cual debe ser aquí y ahora la actitud de un creyente, de un cristiano?. De ahí, el contenido de este número: ACTITUD DE LA CARIDAD ANTE EL CAMBIO POLITICO-SOCIAL.

En el primer artículo, Marciano Vidal trata de centrar el tema buscando la raíz última del comportamiento de un cristiano: su fuente, sus motivaciones más profundas, sus actitudes básicas. El “Hombre nuevo”, radicado en la caridad, que es la salvación germinal y la fuerza de Dios en el hombre, sale al encuentro de la persona humana, como valor absoluto –sin separarla de Dios– y se ve impulsado a indentificarse con el débil, para tender hacia la utopía en la transformación de las estructuras.

Javier Martínez Cortés, desde la vertiente de la caridad como “signo” de la presencia cristiana, suscita un problema sugestivo y muy actual: el lenguaje de nuestros hechos, mediante los cuales vivimos nuestra fe y expresamos nuestro amor y solidaridad a los hombres, ¿sigue siendo significativo? ¿Sigue siendo testimonio, aunque no sea el testimonio lo que radicalmente buscamos? ¿No serán opacas muchas de nuestras acciones y ocultarán la presencia de Cristo en la historia?. Si estamos convencidos de que la salvación y la liberación integrales pasan por la presencia de Jesucristo en la historia, ahí queda planteado un problema urgente.

José María Rovira Belloso se sitúa en la caridad como instancia crítica de las realizaciones socio-políticas. Primero, para contestar formas espúreas de vivencia de esta virtud, que

sólo sirven para tranquilizar la mala conciencia y para prolongar situaciones injustas. Y, segundo, para evidenciar la insuficiencia de muchas opciones políticas tanto de izquierdas como de derechas. Desde la caridad, como “sustancia del hombre cristiano”, como “lazo de unión” y de comunión entre los hombres, resitúa las relaciones entre justicia y caridad y subraya el papel de la caridad como configuradora de la convivencia. En cuanto instancia crítica de las realizaciones político-sociales, la caridad nos obliga a descender, en el terreno de la denuncia profética, a la concreción de los hechos; a ese terreno espeso y complejo donde debemos correr el riesgo de equivocarnos si queremos acertar. Porque la caridad, para ser auténtica, debe ser profundamente operativa.

LA CARIDAD ¿UN MENSAJE EN PE LIGRO DE SER TERGIVERSADO?

Por Javier Martínez Cortés

1. LA NUEVA SENSIBILIDAD HISTORICA ANTE EL “SIGNO” DE LA CARIDAD.

El tema es prácticamente infinito. Porque una caridad efectiva supone respuesta efectiva a la situación de “necesidad” de mi prójimo. Y esta situación se ve afectada y alterada, de modo contínuo, por la “aceleración histórica” que caracteriza a la época en que nos movemos. Esta dimensión formal del cambio constituye uno de los componentes básicos comunes hoy a nuestra existencia. En concreto, ya dentro de los límites del Estado español, cuya imagen será el campo de referencia, implícito o explícito, de nuestras reflexiones.

Este “continuum” histórico del cambio, a lo largo del cual se desplazan las vidas humanas con un ritmo progresivamente intensivo, viene a poner sobre los “hombros” de la caridad, como actitud radical cristiana, el peso de dos exigencias realistas: *Primera* la de aceptar y reconocer el “hecho social” del cambio como determinante de la existencia moderna (la nostalgia es una actitud humana, legítima y estética, pero difícilmente dinámica. Y la caridad comporta un inevitable dinamismo) y *Segunda* la de cultivar una cierta finura de “sensibilidad histórica” que nos ayude a descubrir, más allá del presente movedizo, los rasgos estructurales de un futuro donde puede alojarse una vida mejor, pero también un sufrimiento mayor para el hombre, nuestro prójimo, por el que la caridad se responsabiliza. “¿Qué has hecho de tu hermano?” (Gén 4, 10).



La caridad, confrontada con el cambio, adquiere así inevitablemente hoy una dimensión intelectual de análisis social, a la que no puede renunciar si quiere ser efectiva. Y una actitud de vigilancia para descubrir el rostro sufriente el hombre bajo la capa del progreso técnico, entre la frialdad cuantificadora de las estadísticas.

Aquí conviene realizar una distinción entre lo que (con un término tomado de la teoría de la comunicación) llamaríamos caridad “cara a cara”, y esta otra caridad, de perfil acusadamente intelectual, que se mueve en el terreno interdisciplinar del análisis de la sociedad, “caridad estructural”, y de los “grandes números”. Ninguna de las dos es renunciable. Ninguna de ellas invalida a la otra. Las estructuras económico sociales más utópicamente justas no abrigan el camino humano contra la soledad y el sufrimiento psicológico: siempre le será posible a la caridad “cara a cara” el descubrimiento de tanto “viajero herido en el camino de Jerusalén a Jericó” (Lc 10,30) perdido en el anonimato de la gran masa; en un mundo concebido como “sistema” y “funciones”, la caridad hace surgir al sujeto y se convierte en un eco de la frase bíblica: “Yo te he conocido por tu nombre” (Is 45,4).

2. ¿SE HA DEGRADADO LA PALABRA “CARIDAD”?

Pero todo ello no hace menos necesaria, sino que refuerza la dimensión intelectual de la caridad: la que se esfuerza por detectar y denunciar las estructuras sociales en las que el sujeto humano es reducido precisamente a “numero” y “función”.

La caridad no puede tampoco renunciar a la “utopía”, aunque no posea ningún programa concreto técnico-político; ni puede abandonar el análisis y la crítica de las “anti-utopías” concretas entre las que el hombre está prisionero. Sin esta dimensión de la caridad “cara a cara” se degrada inevitablemente en el mundo de los “significados” culturales. Privado de su

referencia al contexto social global en que el hombre vive y sufre, el acto individual de caridad “cara a cara” conservará su valor intrínseco, si es auténtico; pero la “lectura” que de él se haga, en el universo semántico donde el hombre moderno crea “su” cultura y es a su vez constituído por ella, se verá afectada por un signo negativo: acto de buena voluntad, inoperante y “ciego” –en el mejor de los casos–; o autodefensa contra la “mala conciencia”; o encubrimiento ideológico de situaciones de injusticia: “opio” para quien la practica y para quien la recibe ... En cualquier caso, el “mensaje” –toda conducta humana es, en sí misma, portadora de un mensaje significativo– de la caridad se ve “estructuralmente” degradado, con independencia de la intencionalidad de quien realice el acto.

Tememos que esta “degradación” de significado se ha realizado ya, en el contexto de la cultura moderna –concretamente de nuestra cultura española–. Sería, tal vez, instructivo realizar un análisis de contenido sobre un muestreo de textos periodísticos –no religiosos– en los que surja la palabra “caridad”. Una primera aproximación de “sociología espontánea” produce la impresión de que para el “hombre de la calle” (ese hombre un poco mítico, pero que en este caso tiene una traducción muy concreta: el hombre no formado en teología) la palabra “caridad” se ha convertido en un mero sinónimo de “misericordia”, y ésta afectada de un claro coeficiente de negatividad. Véase un botón de muestra de esta última afirmación, tomada de un Semanario de “información general y económica” y que se dirige a un público de cierto nivel cultural: ...“Las toquillas de misericordia no sustituyen las grandes obras de justicia. Respetemos la propiedad privada, pero ¿qué tal se reparten las cargas fiscales?...” (“El shock de España ante su futuro” – “El Europeo”, núm. 677. 1 enero 1977).

Si la hipótesis enunciada sobre la degradación semántica del lexema “caridad” (permitásenos el barbarismo técnico por precisión terminológica en este caso), se viese confirmada por



la investigación empírica, el hecho revestiría una gravedad tal como para dedicarle una atención continuada y sistemática. Queremos decir con ello que habría que estudiar –por parte de quienes se creyeran afectados por el hecho– la extensión y arraigo de tal degradación. Y planear estrategias de contraataque, que en principio no podemos sino designar vagamente como “estrategias culturales de corrección semántica”. Porque creemos que caridad –auténtica– la sigue habiendo en la Iglesia. Pero el “mensaje” significativo que la caridad comporta se ve estructuralmente degradado, como hemos dicho, en el universo semántico de la cultura moderna. Y ello es de una indudable trascendencia teológica: “En esto conocerá el mundo que sois mis discípulos” (Juan 13, 25). Lo degradado es, en última instancia, el hecho de ser discípulo de Cristo, y la fe en Cristo. Vendría a confirmar así, de un modo empírico, la conexión teológica entre fe y caridad, y a plantearse una vez más, por otro camino, la vieja y pretendida incompatibilidad entre cristianismo y mundo moderno.

Naturalmente, se puede y se debe– responder desde la Teología que esta “lectura degradada” de la caridad no corresponde al “verdadero contenido” de la palabra. Pero tal respuesta ignora ingenuamente la potencia constitutiva de los “universos semánticos” que forman la cultura de una época. El hombre “absorbe” significados –es decir, interpretación de hechos y concepciones implícitas de la vida– a través del uso que de las palabras se hace (recuérdese la tesis de Wittgenstein: el significado como uso). Este uso de las palabras se entrelaza en complejos significativos que se van estructurando por su relación a otros, y forman así el “universo semántico”. Este “universo semántico” informa el área de la “cultura cotidiana” en la que el hombre forzosamente vive, en un proceso de ósmosis permanente y no siempre consciente. Viene de este modo el hombre a ser realmente “constituído”, con anterioridad a su voluntad, por el universo semántico en el

que se mueve. En ese universo le son dadas las “lecturas” y el “instrumental interpretativo” de los hechos que le acaezcan. Tal ha sido la intuición sociológica de los modernos regímenes totalitarios: construir su propio universo semántico, y en consecuencia, reprimir toda información que pueda proporcionar elementos de una “lectura” de los hechos diferente de la dada por el propio régimen. (La dictadura ha sido definida como una “falta selectiva de información”). Estimamos honesto el añadir que tal ha sido también la intuición y el esfuerzo, hasta tiempos no tan lejanos, de la Iglesia Católica, por crear su propio universo semántico. El hecho tecnológico de la aparición de los modernos medios de comunicación, creando una inevitable “porosidad” en tales “universos” que se pretendían cerrados, ha invalidado el esfuerzo eclesiástico y ha creado dificultades que parecen insuperables hasta para el gigantesco aparato del Estado Moderno. Por otros caminos, y con medios más sutilmente psicológicos, la propaganda comercial intenta constantemente la creación de un “universo semántico del consumidor”, del que –al menos en Occidente–, hoy todos somos tributarios.

Estas consideraciones no pretenden sino ilustrar, en alguna manera, el enunciado abstracto de la virtualidad, constitutiva para el hombre, de los universos semánticos. Ello no implica ninguna concepción subterráneamente fatalista, ni resignada. Porque es el propio hombre quien crea a su vez estos universos semánticos. Y quien puede modificarlos. Pero para ello le es necesaria una clara conciencia de sus mediaciones, de sus condicionamientos y sus alteraciones estructurales.

La degradación de la “lectura” que el hombre moderno hace de la “caridad”, en un universo semántico que la Iglesia ya no puede controlar y que por tanto ha de compartir con otras instancias “creadoras de significado”, nos parece una hipótesis que de alguna manera vendría a totalizar el conjunto de los cambios sociales “que afectan a la caridad”. Como suje-

to pasivo de esos cambios la caridad se ve afectada en su propio significado.

Claro que el creyente sigue –¿hasta qué grado?– moviéndose en otro universo semántico –el de la predicación dominical, la lectura del evangelio, la literatura religiosa– en el que la caridad vuelve a ser resituada en su original significado. Pero debemos tener en cuenta: a) que este universo semántico cristiano sólo alcanza a los creyentes –y no a la totalidad de ellos, sino a los practicantes, o de alguna manera preocupados por temas cristianos, que se mueven en un ámbito de “lenguaje cristiano”–. Para el resto de los creyentes que no llegan a un contacto de algún modo permanente con el universo semántico cristiano, prosigue el proceso de degradación de significado.

Y b) que ello implica para el creyente la difícil tarea de vivir entre dos universos semánticos diferentes, “traduciendo” los elementos significativos del uno al otro –o bien admitiendo una dualidad a la larga insostenible, que acaba vaciando de sentido real al universo semántico menos abarcativo (el religioso) en beneficio del otro.

En cualquier caso parece innegable que la Iglesia –las iglesias– afrontan una seria crisis de lenguaje, de múltiple y compleja causalidad. Tal crisis no sólo crea dificultades “accesorias” en la comunicación, sino que puede llegar a ser capaz de crear verdaderas equivocidades semánticas entre el “mensaje pretendido” (tal como está la intención de sus “emisores”), y el “mensaje real”, es decir, el “mensaje” tal como llega y es comprendido por los “receptores” o “destinatarios”.

3. DESDE LA TEORIA DE LA COMUNICACION.

Este hecho nos sugiere la idea de aplicar algunos conceptos extraídos de la Teoría de la Comunicación al caso concre-

to de los “elementos significativos” que la acción de la caridad puede aportar en un universo semántico decisivamente configurado por el influjo de los modernos medios de comunicación masiva. La Teoría de la Comunicación considera este influjo en su aspecto puramente formal: nos da así un ángulo de enfoque y una cierta visión unitaria dentro de la inabarcable multiplicidad del problema. Puede también –tal vez– contribuir a un más claro planteamiento de las cuestiones prácticas que tiene que afrontar un lenguaje y una conducta –los de la caridad– que pretenden ser significativos en un mundo en cambio.

Se podría partir de dos simples constataciones. La primera que la caridad es, intrínsecamente, un fenómeno comunicativo. Parece pues que las dimensiones del cambio social que afecten a la comunicación le afectarán inevitablemente a ella.

La segunda es la del desarrollo impresionante de los modernos medios de comunicación de masas. Si algún significado, al margen de los “slogans”, posee la expresión “sociedad de masas” es éste: una sociedad en la que la comunicación se ha hecho verdaderamente “masiva”; es decir, alcanza de un modo u otro, pero con una práctica simultaneidad, a todos los estratos de la población. Y los “satura”. (¿Cuál es su grado de incidencia sobre la “cantidad” de atención –limitada–, de que el “consumidor” de información dispone?). En esta “sociedad de masas” la acción de la caridad pretende “comunicarse”, Una primera dificultad, al intentar analizar el fenómeno, estriba en la multiplicidad insatisfactoria de las definiciones de “comunicación”. Desde la definición matemática a las de matiz biológico o más estrictamente psicológico, todas parecen ofrecer algún flanco a la crítica, que impide la unanimidad en un tipo fundamental de definición. Sin embargo, ello no hace sino confirmar la realidad complexiva del fenómeno. El mundo es una “red de comunicaciones”. Con mayor especificidad, restringimos la comunicación al mundo viviente: en este terreno, bajo las diferentes definiciones, subyace un fenómeno básico.



que podríamos describir así: *la comunicación tiene lugar cuando un sistema viviente toma algo en consideración.*

Esta “definición descriptiva” nos parece útil por subrayar dos hechos: a) la comunicación acaece *en* el receptor; allí no sólo se consume, sino que se realiza exclusivamente; si no llega al receptor, no hay comunicación; habrá a lo sumo un intento –frustrado– por parte del emisor.

b) La comunicación no supone, necesariamente, la intencionalidad del “emisor”. La comunicación intencional es un tipo –entre otros– de comunicación. Quizás privilegiado. Pero debemos tener en cuenta que basta con que un “mensaje” llegue al “receptor” para que se dé la comunicación. Y este “mensaje”, incluso en el caso de la comunicación intencional, puede constituirse al margen e incluso en contra de la intención del “emisor”

4. LA CARIDAD, UN FENOMENO COMUNICATIVO.

Estas observaciones pueden ser relevantes para el caso concreto de la caridad como actitud radical cristiana (que por tanto tiene que “ser traducida” a conducta para ser “eficaz”). Tal conducta (“caritativa”) es una “respuesta”: supone pues, la realización de un acto de comunicación previo, en el que la “actitud radical de caridad” es el receptor de un “mensaje”, fundamentalmente no-intencional, y que vendría constituido por las “necesidades del prójimo”. Tal “prójimo” del lenguaje tradicional adquiere hoy una dimensión colectiva de grupo social que no suprime la dimensión individual de la caridad “cara a cara”, pero que constituye su “contrapunto” irrenunciable. La “toma en cuenta” de esta dimensión de grupo social conlleva un análisis de las estructuras sociales. Presupone por tanto, a su vez, una complejidad mayor de los “instrumentos receptores” por parte de la “actitud de caridad”.

Aquí podrían surgir algunas preguntas: ¿existen tales instrumentos de análisis social? ¿Son adecuados?. La “caridad”, como actitud radical cristiana, en nuestra situación concreta, ¿está técnicamente capacitada para que se produzca en ella la comunicación de las necesidades de los distintos grupos sociales? ¿No está corriendo el riesgo de ser “anacrónica”, es decir, de no ser una respuesta a las necesidades de hoy; es decir, de no existir para el “ prójimo colectivo ” de nuestra sociedad?.

Presuponiendo el acto básico de comunicación inicial de las “necesidades”, la actitud de caridad intenta una “respuesta”, que deberá ser “adecuada”. Nos hallamos ante un caso teórico de comunicación bi-direccional. Ello implica la “adecuación” mencionada. Si la “respuesta” no es “adecuada” quiere decir que no es “percibida” como tal respuesta. Falla la comunicación de vuelta, aunque la de ida se haya realizado; no tiene lugar la comunicación bi-direccional, y la caridad (que es esencialmente bi-direccional) no se realiza.

Ello plantea serios problemas de estrategia organizativa, financieras, informativas, etc., a las que el término de “adecuación” no hace sino apuntar vagamente. Pero que deberán ser afrontados si la comunicación (la caridad) ha de realizarse.

En cualquier caso, la “respuesta” consistirá en una conducta, verbal o no-verbal. En ambos casos se intenta la producción de un “mensaje”. El concepto de “mensaje” es usado con una cierta ambigüedad en la teoría. Se admite que está constituido por un ensamblaje de elementos simples, conocidos, combinados según determinadas reglas (código). Y que es portador de un significado, o un complejo significativo. La ambigüedad se refiere al hecho de considerarlo en el momento de su producción por el emisor, o bien en el momento de su llegada al receptor. Por coherencia con la definición descriptiva dada anteriormente del hecho básico de la comunicación –la comunicación se realiza en el receptor– consideremos el men-

saje como aquello que llega y es “descifrado” en el punto de destino.

5. ¿TIENEN UN CODIGO COMUN EL EMISOR Y EL RECEPTOR?.

La diferencia es importante. Porque el “mensaje pretendido” por el emisor puede verse alterado e incluso invalidado, por distintas causas, en su camino hacia el receptor. E incluso “descifrado” por éste, una vez recibido, con un “código” distinto al del emisor, con lo que el significado pretendido puede verse radicalmente modificado.

Conceptualizamos el “mensaje”, por tanto, como: complejo significativo que el receptor descifra, con su propio código, en el ensamblaje de signos percibidos. Por “código” entenderíamos, fundamentalmente, un conjunto establecido de signos con los que se transmiten significados.

Esta definición teórica del mensaje tiene inmediatas consecuencias prácticas que habrán de ser tenidas en cuenta por el emisor, en el caso de la comunicación intencional.

En efecto, el emisor no es el único factor relevante en la producción del mensaje. En la medida en que desee que lo significado por él llegue a su destino, deberá cuidar:

a) De que su “código” coincida con el del receptor. En caso contrario, el mensaje no será “viable”. La posición del emisor es, en este punto, totalmente subordinada a la del receptor. Caso de que los “códigos” sean diferentes, deberá “aprender” el código del receptor, y usarlo. (O bien, persuadir al receptor de que “aprenda” el código del emisor: lo que supone en sí un acto previo de comunicación, y por tanto la existencia de otro código más abarcante y en alguna medida común).

b) Una vez establecido el código común, cuidará de que el “mensaje pretendido” sea lo más claro e inequívoco en su formulación, de modo que pueda ser descifrado sin ambigüedades. También deberá prever, a la hora de formular, las “resistencias” psicológicas y hábitos mentales del receptor que pueden conducir a un “desnivel” entre lo emitido y lo percibido.

c) El emisor deberá prever también la posibilidad de “ruidos” a lo largo de la transmisión, que debiliten, oscurezcan, e incluso impidan la percepción del “mensaje pretendido”. El concepto de “ruido”, tomado inicialmente de la tecnología de la transmisión, tiene claras aplicaciones analógicas en el campo de la comunicación: “Ruido” es todo aquello que perturba la comunicación. Las “resistencias psicológicas” y los “hábitos mentales” a que se aludió en b) podrían ser incorporados al concepto de “ruido”.

En relación con él están también los conceptos de “saturación” y “redundancia”. Por “saturación” entendemos aquí el hecho de que los modernos “mass-media” vuelcan en el “mercado” de los potenciales receptores más información y “mensajes pretendidos” de los que el individuo puede absorber. El receptor se ve así reducido a la categoría de “consumidor de mensajes”, múltiples, incoherentes, y hasta contradictorios. Su capacidad se ve saturada, y el campo limitado de su atención es el lugar donde batallan los “mensajes pretendidos” por lograr un puesto y convertirse así en “mensajes reales”. Es evidente que para cada emisor, la “saturación” del receptor en general, y los “mensajes pretendidos” contrarios al suyo en especial, constituyen el “ruido” más seriamente perturbador.

“La redundancia” del “mensaje pretendido”, es decir su carácter reiterativo, por el mismo o por diversos “canales” (escritos, visuales, auditivos) de comunicación, constituye uno de los medios para luchar contra la perturbación del “ruido”.

A mayor redundancia, mayor garantía de que algo de lo

emitido llega.

Un tipo de “ruidos” contra el que no protege la redundancia es el de las lateraciones de significado que los elementos del “mensaje pretendido” sufren como consecuencia de su inserción estructural en complejos significativos más amplios. Se produce entonces un “doble código”: los elementos significativos, el complejo total del “mensaje” pretendido, e incluso el mismo emisor, son “descifrados” con un “código profundo” derivado de situaciones estructurales, que desbordan toda intencionalidad del emisor, el cual puede usar sin embargo un “código superficial” perfectamente comprensible para el receptor, pero reinterpretado por éste a nivel de “código profundo”.

El psicoanálisis puede proporcionar un modelo de lo que decimos. El “código” del paciente-emisor es comprensible para el psicoanalista-receptor. Pero el “mensaje pretendido” es “descifrado” con otro “código estructural”, a cuya luz el lenguaje del emisor “significa” otra cosa distinta de lo que dice, más allá —o más acá— de su intencionalidad. La comunicación real que se produce en el psicoanalista-receptor desborda no sólo la intencionalidad, sino el código superficial del emisor. Este, si quiere ser curado, deberá “aprender” el código del psicoanalista-receptor.

6. ALGUNAS APLICACIONES CONCRETAS.

Intentemos hacer algunas aplicaciones al “mensaje pretendido” por la caridad. Esta debe pasar, del acto inicial de comunicación en que funcionó como receptor, a convertirse en emisor que pretende transmitir un “mensaje”. Los tipos de “mensajes pretendido” pueden ser “instrumentales” o de “consumo”. Un “mensaje pretendido de consumo” es aquel

cuya finalidad predominante es la propia autoexpresión. Sentimientos de júbilo o dolor, expresiones artísticas, en pintura o poesía... Si la comunicación no se realiza, y el “mensaje pretendido” no llega al receptor, la finalidad primordial —el expresarse— se cumple en cualquier caso.

Los otros tipos de “mensajes pretendidos”, cuya finalidad consiste fundamentalmente en realizar la comunicación y transmitir lo “significado” por el emisor, se subsumen bajo la rúbrica de “instrumentales”. Y es en este grupo donde hay que situar a la caridad. No porque su “mensaje” sea “instrumento” de otra finalidad distinta de ella misma, sino porque la realización de la comunicación es esencial a la caridad como pretensión: ella no puede agotarse en la mera “expresión” de sus sentimientos, como “mensaje pretendido de consumo”... Recordando los “Pensamientos” pascalianos, diríamos que en tal caso se negaría a sí misma, quedándose en el “orden de lo estético” y sin alcanzar el “orden” superior de la caridad. Le es preciso, por tanto, para su existencia, el ocuparse concienzudamente de las condiciones necesarias para que su “mensaje pretendido” llegue al receptor y sea realmente “descifrado” en el sentido del emisor. Ello plantea, una vez más, serios problemas:

– Problemas de formulación: ¿Ha sido siempre clara e inequívoca? ¿Ha sabido utilizar las palabras —o los gestos— adecuadas? ¿Ha tenido en cuenta las “resistencias” psicológicas y los “hábitos mentales” de los receptores a quienes se dirigía?.

– Problemas de “ruido”: ¿Cómo obviar el hecho de la creciente “saturación” del receptor? ¿Se hace una utilización adecuada de la “redundancia”? ¿Y un uso inteligente de los diferentes “canales” hoy disponibles para multiplicar esta redundancia? ¿Se han estudiado las distintas estructuras del “mensaje pretendido” en relación con el “canal” que se emplee?.

– Problemas de “código”. He aquí donde nos parecen residir las dificultades más considerables para realizar la comunicación, indispensable a la caridad. Queremos por ello hacerlas objeto de una consideración más detenida.

Hemos dicho que “código” es un conjunto establecido de signos con los que se transmiten significados. Estos signos deben ser comunes, por tanto unívocos para los miembros del grupo que lo utiliza. Y pueden serlo (en todo o en parte) para miembros de otros grupos: estamos entonces ante un “código compartido”. Pero puede suceder que entre el emisor y el receptor el “código compartido” sea mínimo. En tal caso, el riesgo de que el “mensaje real” —el descifrado por el receptor— sea profundamente distinto del “mensaje pretendido” por el emisor, es grave.

7. LOS TRES PLANOS DEL LENGUAJE.

Tememos que tal haya sido el riesgo corrido por la Iglesia en sus intentos de comunicación con diferentes estratos sociales. En el terreno de los “mensajes” verbales (la caridad también se manifiesta como conducta verbal) debemos tener en cuenta que el lenguaje habitual de una persona, mediante el cual ésta se comunica, suele moverse en un triple plano: 1) el de la lengua materna, que comparte con todos los “hablantes” de la misma. Es, por decirlo así, el “código universal” dentro de la sociedad en la que dicha persona vive.

2) El plano del lenguaje que usa su grupo de referencia (vocabulario, sintaxis, modismos, etc.). Es evidente que no es el mismo lenguaje el de un abogado que el de un obrero de la construcción. Tales grupos pueden llegar a elaborar “códigos” tan profundamente diferentes, que una comunicación continuada suponga un esfuerzo insostenible, a menos que se modi-

fiquen los códigos. En este terreno de los grupos de referencia, es a nivel de estratos sociales donde se toman los denominados “códigos restringidos” y “códigos elaborados”.

3) Finalmente, el plano del “lenguaje individual”. Ciertas personas al menos, desarrollan peculiaridades con las que “individualizan” su modo de comunicarse: giros no habituales, o repetición de modismos, o preferencia por determinado vocabulario...

Esquematisando, podríamos decir: – cada hombre “codifica” como algunos hombres (su grupo de referencia) – cada hombre “codifica” como todos los hombres – cada hombre “codifica” como él mismo.

En el esfuerzo por comunicarse –difícil tarea– juegan los tres planos del código. Cierta tipo de cultura, la humanista-burguesa, ha subrayado fuertemente los “códigos individuales” (1), como expresión “elaborada” de la personalidad (“el estilo es el hombre”). Pero quizá no ha sido suficientemente consciente de los estratos previos colectivos sobre los que el “elemento individual” de la comunicación tiene necesariamente que apoyarse.

La comunicación con un “código individual elaborado” en un grupo de “código restringido” parece tropezar con dificultades insalvables. Los estudios empíricos realizados señalan todos en esta dirección. El “código elaborado” es inevitablemente “descifrado” con las claves del “código restringido”: los “matices” de la “elaboración” pretendida se pierden, si es que no son alterados profundamente al entrar en un universo semántico de connotaciones distintas.

(1). Nota: *La expresión, en sí, es contradictoria puesto que el código es, por esencia, común al menos a dos. Pero la consideramos alusivamente expresiva, por la misma contraposición de sus elementos.*

8. EL CODIGO ECLESIAL ¿UN CODIGO DE LAS CLASES MEDIAS?.

Nos parece que aquí reside una de las causas fundamentales del escaso éxito de penetración de la Iglesia en ciertas capas sociales de la sociedad industrial moderna. El código de grupo parece ser determinante de la posibilidad de comunicación. Y el “código eclesial” (en la medida en que es unitario) produce la impresión de estar excesivamente teñido por la cultura humanista-burguesa y marcado por lo que denominaríamos “código de las clases medias” –relativamente elaborado, mientras que el código de las clases bajas es un “código restringido”–.

Creemos que aquí confluyen dos clases de problemas comunicativos que convendría distinguir. Uno es el de “código elaborado” versus “código restringido”. El “código religioso” suele ser relativamente elaborado, el “código popular” es un código restringido. Surge el obstáculo de la “traducción” de un código a otro, obstáculo que la Iglesia –las Iglesias– han demostrado ser capaces de salvar con relativo éxito mediante la doble acción combinada de intentar, por una parte, “traducir” su “mensaje pretendido” al código restringido, y de “inyectar” pacientemente, por otra, su propio código en el pueblo, al menos para usos religiosos. En una sociedad aún no secularizada, donde se daba la separación entre lo sacral y lo profano, la presa de establecer un código compartido para “uso sacral” se ha demostrado relativamente viable. (Aunque muchas de las denominadas “desviaciones de la religiosidad popular” tienen su raíz en las dificultades inherentes a la transcripción de un código a otro).

El fenómeno de la secularización, en la medida en que borra de la sociedad la distinción sacro/profano ha venido a añadir una dificultad mayor a la tarea. Hoy parece condenado al fracaso el intento de “inyectar” un código “paralelo”, rela-

tivamente elaborado, para usos religiosos, en estratos de población de código restringido, y que se ven por otro lado masivamente sometidos al asalto del “código unitario” (es decir, tendente a borrar distinciones entre estratos sociales y “zonas” de la vida) de los modernos medios de comunicación.

El segundo problema no se juega en el plano formal de los códigos restringidos/elaborados, sino en el de códigos “materialmente” diferentes (aunque ambos planos se entrecrucen). Podríamos formularlo así: toda codificación comporta una “semantización”. La formación de un código, es decir la utilización de ciertos “signos” (palabras, expresiones, construcciones sintácticas, gestos...) y no de otros, implica la transmisión preferente de ciertos “significados” y no de otros. Dichos “significados” –dentro del sistema de un lenguaje concreto– conllevan una valoración implícita (ahí radica la función normativa del lenguaje). El código de un estrato social expresa, transmite y reafirma el universo semántico-valorativo en que los pertenecientes a dicho grupo se mueven. Parece empíricamente comprobable hoy (por ejemplo) que la escala de valores de las clases medias es profundamente diferente de la de la clase obrera –pese a los procesos de ósmosis que puedan darse entre ambas– y que dichas escalas de valores se reflejan en el lenguaje (y se transmiten mediante los respectivos “códigos”). El intento de comunicarse con cualquiera de ellas tiene pues que ir acompañado de la “adopción” (o aprendizaje) de su propio código.

Pues bien, una primera aproximación de “sociología espontánea” da la impresión –como ya hemos indicado anteriormente– de que el “código eclesial” está, no ya “marcado” por la cultura humanista-burguesa de las clases medias “ilustradas”, sino realmente “producido” por ellas. He ahí una de las razones del éxito comunicativo de la Iglesia respecto a las clases medias: expresa, reafirma y hasta “santifica” su escala de valores. Pero he ahí también la razón de la sensación de “extra-

ñeza” que causa el uso del “código eclesial habitual” en el seno de las clases obreras. No es sólo una mera cuestión (aunque también lo es) de “código elaborado” (hay códigos obreros elaborados: p.ej. el del “marxismo vulgar”). Es la impresión producida por la percepción implícita de una escala de valores ajena a la propia. Tememos que entre la Iglesia y las capas obreras no exista hoy por hoy un “código” suficientemente “compartido”. La consecuencia inevitable es la inviabilidad de la comunicación. (Y la caridad es esencialmente comunicación).

Bajo este punto de vista, la pretensión de universalidad del “mensaje cristiano” se revela ficticia mientras en cada sociedad concreta las iglesias no dispongan de un código *suficientemente* compartido con cada uno de los estratos sociales que utilicen códigos diferentes. Es ésta una cuestión que desde el ángulo de enfoque de la Teoría de la comunicación aparece como no-opcional: la posición absolutamente subordinada del emisor respecto al receptor en lo que se refiere al código. Por otra parte, he aquí una aplicación práctica del “espíritu de servicio” de que las iglesias cristianas se reclaman. Aprender el “lenguaje” del prójimo es –también– una bella muestra de caridad.

9. TAMBIEN HAY UNA CODIFICACION DE LAS CONDUCTAS.

“Pero la caridad –se dirá– es fundamentalmente un ‘lenguaje de gestos’. Y éste es intergrupal”. Se plantea aquí el problema de la “codificación” de conductas no-verbales y actitudes (o de la interpretación como “hechos” de la conducta verbal procedente de la caridad). Este proceso de “codificación de conductas” es menos estable y más elusivo

que el del lenguaje. Pero más profundo, puesto que se realiza a un nivel de algún modo simbólico: los hechos transmiten significados sin pasar por el “canal” de las palabras.

¿Cómo se realiza esta atribución de significado, esta “semantización” de hechos y actitudes, que constituyen el proceso imperceptible y cotidiano de “elaboración de cultura”, en el que vivimos inmersos sin apenas advertirlo?

Acerca del problema de la codificación de la conducta no-verbal hay que reconocer que las aportaciones teóricas, hasta ahora, son más bien escasas. Se suelen distinguir dos tipos de codificación, apoyándose sobre el eje “similitud/dese-mejanza”: codificación icónica y arbitraria. La conducta no-verbal será codificada “icónicamente” en la medida en la que el acto de “alguna manera” se parezca a lo que significa. Así, la actitud de mantenerse muy quieto en su asiento, evitando el mirar a su interlocutor, con las manos pegadas al cuerpo, etc., será “semantizada” como “timidez”. Porque la observación muestra que las personas tímidas adoptan esa actitud. Y ello no porque se les haya enseñado a comportarse así, sino porque las conductas no verbales asociadas con la vergüenza disminuyen el contacto social (que supondría el mirar a su interlocutor, por ejemplo). Algo, por tanto, en la conducta no verbal, contiene el indicador de “decodificación” referido a su significado. La atribución del significado “timidez” a tal actitud se basa, por tanto, en un proceso de codificación “icónica”.

Esta “similitud” entre la conducta y lo significado, aunque puede tener fundamentos más o menos “naturales”, es sin embargo profundamente “cultural”. Y por tanto modificable. Una vez codificada la actitud del que no mira a los ojos como “timidez”, cuando yo encuentre una persona con tal comportamiento, tenderé a “decodificarlo” como “persona tímida”. Pero si una experiencia repetida y desagradable me da que varias personas, que no me miraron a los ojos, me robaron la cartera, entonces tenderé a sustituir la “codificación” de “tí-



mida” por la de “ladrón”. Vemos pues que el fundamento de la similitud es siempre ambiguo.

El resto de las conductas no-verbales, que no encierran “de alguna manera” el indicador para su decodificación en sí mismas, son agrupadas, sin más, bajo el rótulo de “arbitrarias”. Tal rótulo no sólo es un “cajón de sastre”, sino que lo estimamos engañoso. Porque estas conductas están también sometidas a un proceso constante de “semantización”. Y cabe la sospecha de que tal “semantización” no es puramente arbitraria. ¿No se realizará la semantización con otros criterios que no se apoyen sobre el eje “similitud/desemejanza (propio de la metáfora)?”. Por ejemplo, sobre el eje “sustitucion/contigüidad” (propio de la metonimia). La actitud o la conducta son “semantizados”, pero no ya por una relación de semejanza (icónica) sino de sustitución o contigüidad con aquello de donde procede. El gesto “representa” a la persona o la institución que lo realiza. Y se “carga” por tanto del “significado” que esa persona o institución poseen ya en un contexto cultural y significativo más amplio. El gesto del patrono que reparte bolsas de Navidad entre sus obreros se ve “semantizado” no según un proceso de “codificación icónica” (“regalo”, que encierra un indicador para su decodificación como “generosidad” o “bondad”) sino según un proceso de codificación diferente (que no es meramente arbitrario y que podríamos designar como “metonímico”): gesto que procede del patrón capitalista, cuyos intereses son opuestos a los del obrero, y que por tanto sólo pretende adormecer la conciencia de clase, disminuir la tensión de la lucha, proporcionar “opio”.

Vemos pues cómo en el proceso —contínuo— de “semantización” de conductas y actitudes, se pueden entrecruzar distintos modelos de “codificación”, con el resultado de proporcionar “lecturas” no sólo diferentes sino opuestas de un mismo hecho. Ello abre un ancho campo para el análisis sociológico de los procesos de “semantización” y “codifica-

ción” que están teniendo hoy lugar en nuestra cultura. Porque la conducta una vez “semantizada” es “fijada” en un “código” a manera de estereotipo (un “código” es en realidad un conjunto de “estereotipos sémicos”). Si se nos permite el uso de una analogía fotográfica, podríamos decir que la “semantización” de la conducta equivale al “revelado” de la fotografía: Se “revelan” los rasgos significativos de la conducta. Y estos rasgos son “fijados” en un código, con el que son transmitidos a los demás. El hijo del obrero aprenderá a “descifrar” la conducta del patrón no como “bondad” sino como “opio”.

En teoría, ambos modelos de codificación podrían ir, bien en un mismo sentido, confirmando el uno al otro, o bien en sentido opuesto, tratando cada uno de ellos de “imponer”, en el campo de la cultura de la época, su propia “semantización”. En la práctica, parece que cuando surge un nuevo intento de “semantizar” y codificar una conducta, es para combatir la “semantización” anterior.

10. UNA HIPOTESIS DE TRABAJO.

Tratándose del caso concreto de la semantización de lo que llamaríamos “conductas y actitudes emanadas de la caridad”, formularíamos la siguiente “hipótesis de trabajo” —que estimaríamos merecedora de una falsación empírica—: 1) En lo que designaríamos genéricamente como “ambientes cristianos” se viene haciendo, por una larga tradición, una *codificación icónica* de los “gestos caritativos”.

2) Por la misma dinámica interna a la “iconicidad”, ello produce una tendencia a largo plazo (no claramente consciente, pero por lo mismo muy eficaz por no ser adecuadamente contrarrestada), a reducir los “gestos de la caridad” a “ges-

tos de misericordia”. La “caridad” queda así “semantizada” pura y simplemente como “misericordia”. Y los esfuerzos teológicos verbales que se hayan hecho por corregir este “reduccionismo” no parecen tener mucho efecto en el terreno de las codificaciones. (La Teología es un lenguaje muy “elaborado”, y de radio de acción muy limitado –hoy al menos–).

3) El resultado es ya una primera degradación, a nivel de codificación icónica, del contenido semántico del lexema “caridad”.

4) Esta codificación icónica tradicional se entrecruza, en la cultura actual, con otro intento surgido en ambientes no creyentes, de lo que hemos llamado “codificación metonímica”. En ella la semantización de la “conducta emanada de la caridad” se hace, como hemos indicado, apoyándose sobre el principio de la metonimia: la parte se toma por el todo. La conducta (parte) “representa” y sustituye lo que la persona o la institución (el todo) es. El significado (real) de la actitud o gesto viene dado no por su iconicidad (si es que la hay), sino por su relación de “sustitución/contigüidad” con el origen. Se distingue por tanto entre una “apariencia significativa” (donde podría jugar el principio de similitud de la iconicidad) y su “significado real” (equivalente a la “función latente” en Sociología) donde jugaría el principio de sustitución de la metonimia. Se logra así un procedimiento de “semantización” que pretende no sólo abarcar e incluir al otro, sino “desenmascararlo” situándolo en su “verdadero” lugar.

La aparición de la crítica de las ideologías en el área de la cultura moderna supone la aparición y extensión de este tipo de codificación. No sólo respecto de las instituciones religiosas, pero también respecto a ellas. La atribución “fontal” de significado se hace en el “sujeto” de la conducta, no en la misma conducta. Y ello incluso independientemente de la intencionalidad del sujeto.

5) Esto plantea las siguientes cuestiones: Primera: ¿Cuál

es la semantización que se hace del sujeto (individual o colectivo) de la “conducta caritativa” en la cultura actual? (concretamente, en la española)?. Segunda: ¿En virtud de qué principios, y por qué procedimientos se realiza esta semantización? (La codificación metonímica lo que hace es trasladar el problema de la semantización del “acto en sí” a su origen).

Respecto a la primera cuestión diríamos:

a.- Esta semantización del sujeto de la conducta caritativa, surgida en el ámbito político de la “lucha de clases”, es inicialmente negativa. Si se trata de un sujeto individual, por el mismo principio de la metonimia, es “reconducido” al “sujeto colectivo”, y éste “semantizado” como magnitud política, defensora de “intereses de clase”. A lo sumo si la conducta concreta del sujeto individual poseyera una gran fuerza icónica, de semantización positiva se atribuiría a características individuales del sujeto en cuestión (una gran honradez, lealtad, “decencia”, etc.). Pero no semantizada positivamente como tal “conducta caritativa”.

b.- Este procedimiento de “codificación metonímica” no nos parece (mera aproximación de “sociología espontánea”) haberse impuesto masivamente como “dato” de nuestra cultura. Por las siguientes razones:

- . Persiste el procedimiento de codificación icónica (que tiene una gran fuerza expresiva).
- . La codificación metonímica es un procedimiento “ideológico” que supone el uso de lo que —al tratar anteriormente de los “ruidos” en la comunicación— denominábamos “doble código”. Y grandes capas de nuestra población no están ideologizadas en este sentido; es decir, capacitadas para el uso de este “doble código”.
- . El sujeto colectivo (“Iglesia”, “los cristianos”) no es hoy un sujeto unitario, sino múltiple —y codificado ya



como múltiple—; los “cristianos integristas”, los “conservadores moderados”, los “progresistas”, los “de izquierdas”... Ello produce un doble efecto:

Por un lado imposibilita el procedimiento metonímico de semantizar una conducta (en este caso “cristiana”) por atribución a un sólo sujeto, ya que los “sujetos múltiples” se oponen unos a otros.

Por otro lado imposibilita la codificación de una “conducta caritativa” pura y simplemente, ya que el contenido semántico del lexema “caridad” parece que debe ser unitario (por lo menos, en la cultura actual está semantizado como unitario).

¿Quiere ello decir que la codificación de la caridad deba ser forzosamente icónica?

Sin desconocer la tremenda fuerza icónica de la “caridad auténtica”, nos parece que la consecuencia del “doble efecto” arriba mencionado, no es el de la inviabilidad del procedimiento metonímico como resultado final del pluralismo de “lo cristiano”, sino la disociación semántica en la cultura de los términos “cristiano/caridad”. Los cristianos que sean semantizados positivamente lo serán por su “conciencia revolucionaria de grupo”, etc. Su “conducta positivamente semantizada” no serán en ningún caso codificada como “caritativa”. Y al razón de ello nos parece estar en la reducción de “caridad = misericordia” que se ha verificado ya en la tendencia de la codificación icónica y es probablemente un “dato” cultural. Por el contrario, los cristianos “integristas” o “conservadores” recibirán la atribución metonímica de la “conducta caritativa” y ésta será “descifrada” ideológicamente, como velo encubridor de los “intereses de clase”.

Intuímos, sin haberlo sabido formular con claridad, que aquí subyace un grave problema para la “semantización positiva” de la “conducta nacida de la caridad” en la cultura de nuestro tiempo. Es ésta tal vez una de las dimensiones del cam-

bio social que afectan a la caridad de un modo más profundo.

11. SEMANTIZACION DE LA "IGLESIA" EN TERMINOS POLITICOS.

Todas las consideraciones que preceden no ocultan, sino ponen de relieve, un hecho más genérico. A la hora de una semantización global del sujeto colectivo "Iglesia", tal como se está realizando en la cultura actual, no parece temerario el afirmar que tal semantización vendría dada en términos políticos ("poder moderadamente conservador", "factor reaccionario", "elemento de orden en el que se han infiltrado grupos revolucionarios", etc.) más bien que en términos éticos ("asociación preocupada por el bien de todos", "grupo de hombres generosos", etc.), o estrictamente religiosos ("grupo de hombres que mantienen la creencia en otro mundo", etc.). ¿Quiere ello decir que la Política se ha convertido en el factor cultural más abarcante en nuestro tiempo? (Recuérdese la "Teología Política", la "Teología de la Revolución", la "Teología de la Liberación"). Si ello fuera así, plantearía a la Iglesia —a las iglesias— el complejo problema de cómo lograr una "semantización positiva" de la caridad en el área globalizante de la Política. (El intento histórico del Estado confesional se mostró contraproducente, y la actual fórmula "separación y cooperación de Iglesia/Estado" parece insinuarse como insuficiente).

Nos quedaría aún, para terminar, flotando la última cuestión: ¿En virtud de qué principios y por qué mecanismos se realiza esta "semantización" de sujeto de quien procede la conducta?

Porque la codificación metonímica —que es un hecho social— en el plano teórico no supone más que una transla-

ción del problema de la semantización de los actos o de las conductas, al sujeto de donde éstos proceden.

Y no parece que la Teoría haya hecho hasta ahora aportaciones suficientes para clarificar los mecanismos en virtud de los cuales un “sujeto” comunica —al margen de su intencionalidad— determinados significados.

Prescindimos, por tanto, de aquellas situaciones “cerradas” de propaganda ideológica, en las que el “sujeto” promueve una determinada semantización y codificación de su imagen.

Nos referimos a procesos que más bien denominaríamos “culturales”, no totalmente manipulados —aunque sí influenciables—, más lentos y más complejos, fruto de la interacción de múltiples factores. ¿Hay posibilidad de captar en ellos algunos mecanismos de semantización?

La conciencia utópica de cada época acuña y codifica determinados “contenidos” que son determinantes en la cultura de ese tiempo: una simple ojeada a la historia europea bastaría para mostrar algunos de ellos: “cristiandad”, “imperio”, “libertad”, “revolución”, “justicia social”... Utilizando un término “bárbaro” tomado de la Teoría de la comunicación (y adaptándolo ligeramente) podríamos designarlos de un modo genérico como “culturemas determinantes”. (Un culturema es un elemento de conocimiento o de percepción memorizable como unidad simple). Pues bien, al ser estos “culturemas determinantes” capaces de “definir” una época cultural, parece lógico pensar que la semantización de los “sujetos históricos” vendrá producida por la relación de dichos sujetos con los culturemas determinantes de su época. Pero, ¿Cuáles son los mecanismos por los que se codifica y produce esa relación? Parece haber casos claros de iconicidad entre la figura del sujeto (sobre todo si se trata de un sujeto individual más que de una institución) y un “culturema” de la época. Por ejemplo, entre la figura del “Che” Guevara y el culturema “revolución”.

Pero en otros casos (especialmente tratándose de instituciones) el simple procedimiento icónico no parece ser capaz de justificar ciertas semantizaciones. El proceso de codificación metonímica al remitir la semantización al sujeto no remite pura y simplemente a la iconicidad entre sujeto y “Culturemas determinantes”.

Porque evidentemente lo que hemos llamado “figura del sujeto”, en especial tratándose de instituciones o sujetos colectivos es profundamente ambigua e incluso contradictoria. Y los procesos de codificación tienden a producir signos unívocos, precisamente por su finalidad comunicativa.

¿Cómo se puede realizar esta “alquimia semántica”? Parece lógico que mediante un proceso de *selección y combinación* de ciertos “datos” de la conducta de la institución, o sujeto colectivo. Las pautas culturales masivas son forzosamente esquemáticas. Cada época posee una “taxonomía semántica” que no es sino un esquema con el que los miembros de esa cultura “ponen orden” en sus relaciones con el entorno social. En ese esquema incluye (“codifica”) a los sujetos (individuales o colectivos) que alcanzan la prevalencia social suficiente para entrar en su existencia, de uno u otro modo. Por ello, argüir que determinadas “imágenes” (codificaciones) que se presentan de la Iglesia son simplistas, es desconocer —o intentar combatir, aunque tememos que con escaso éxito— un doble hecho social: por un lado, que todo proceso de codificación es *necesariamente* simplificador (hay que reducir la cosa a su esquema, para que resulte manejable como signo que se transmite; y tal esquematización se consigue seleccionando y combinando rasgos); y por otro lado, que tales “esquemas semánticos” son irrenunciables para el individuo, porque constituyen el modo de relacionarse con su entorno; podrá enriquecer el esquema, conforme vaya elevando el nivel de complejidad cultural en que se mueva: pero siempre tendrá que usar la “taxonomía semántica” fundamental de su cultura.

La interrogante básica por tanto, es: *¿quien y con qué criterios, selecciona y combina estos “rasgos”?* Aquí es donde, en general, han jugado un gran papel las ideologías de la época. Pero creemos que tampoco se pueden reducir las taxonomías semánticas a meros productos de la acción de las ideologías. Estas, por otra parte, tienen que apoyarse en una base real, a la hora de seleccionar y combinar datos. Los procesos culturales de toda una colectividad —y las taxonomías semánticas constituyen uno de estos procesos— son la sedimentación final de múltiples interacciones entre distintos factores sociales. Procesos lentos, complejos, que pueden producir una cierta impresión de “espontaneidad”. Pero tal espontaneidad no es sino el nombre que damos a nuestra ignorancia. Los modernos mass-media han puesto de relieve, con su acción, hasta qué punto tales procesos pueden responder a causas muy concretas y *manipulables*. ¿Totalmente manipulables? Esta es la visión que los “utopistas negativos” nos ponen ante los ojos (Aldous Huxley con su “Mundo feliz”, Orwell con su “1984”...). Sin embargo, la conciencia humana tampoco parece dispuesta a renunciar a su utopía de una “verdad” de algún modo reconocible, más allá, y a pesar de la manipulación.

La Teoría no está hoy en condiciones de explicar mucho sobre el *cómo* de estos procesos de selección y combinación de datos. Pero a la hora de intentar que el “rasgo” de la caridad formase parte de los “datos” seleccionados para “codificar” la imagen de la Iglesia en los esquemas semánticos de nuestra época, parece que habría una orientación de tipo práctico: multiplicar la acción de la caridad de la Iglesia en su entorno social... Aumentaría así el “índice de probabilidad estadística” de “selección” de dicho rasgo. Aunque tememos que no hemos hecho sino formular, con una frase pseudomatemática, una conclusión “moralizante”. La Iglesia enfrenta hoy el grave problema teórico-práctico de lograr una “semantiza-

“ción positiva” de la caridad en los códigos culturales de nuestra época.

Somos conscientes de que no hemos hecho, en este artículo, sino “dar vueltas” a viejas cuestiones con un lenguaje diferente. Nos alegraría si, al menos, el intento de búsqueda de “otra” formulación fuera de utilidad para perfilar los problemas.



LA DIMENSION CRITICA Y CON FIGURADORA DE LA CARIDAD. (En un momento de cambio social)

Por José María Rovira Belloso

1. INTRODUCCION.

El tema indicado por este título me ha llevado a considerar los siguientes temas:

La caridad ¿está realmente presente en nuestra sociedad, sea como impulso, sea como finalidad suprema, sea como medio configurador de las relaciones entre los hombres e, incluso, de las estructuras sociales? Esto nos llevará en primer lugar a dar una mirada realista para ver si de hecho está presente y cómo lo está, y para pasar a una mirada crítica que aclare cómo debería estar inserta en los diversos niveles sociales. De ahí, surgirá hacia el final una idea complementaria: ¿no es la caridad misma la que ejerce esta crítica sobre la presumible ausencia de amor sustantivo en nuestras relaciones y estructuras sociales?.

Viene, en seguida, una consideración más teológica sobre dos temas que, me parece, están muy conexos: ¿la caridad queda entendida en el N.T. como liberadora? Y, en caso afirmativo, ¿a través de qué mediaciones humanas, materiales o jurídicas o políticas, puede llevar a cabo su cometido la auténtica caridad? Dicho de otro modo: ¿Se puede hoy confiar en un despliegue evangélico y racional de la caridad como liberadora y configuradora de nuestro mundo? Y este sería el centro del tema a desarrollar.

Finalmente, ¿no estaremos buscando en este trabajo un concepto auténtico de caridad? Auténtico tanto desde la óptica del N.T. como desde el punto de vista de que pueda ser llevado a una realización práctica, ya que la caridad, en verdad, no es tanto un concepto como una acción.



2. FORMAS DEFECTUOSAS POR LAS QUE LA CARIDAD ESTA DEFICITARIAMENTE PRESENTE EN NUESTRO MUNDO.

Si miramos de derecha a izquierda –hablando en términos políticos– encontraremos el siguiente abanico de formas deficitarias -insuficientes- de estar presente la caridad en nuestro mundo:

a) En las instituciones del “establishment” y en sus ambientes más cualificados –incluso en las familias muy afincadas en el mismo– encontramos que la caridad toma una forma puramente “adjetiva”, diríamos “ad ornatum” (para adorno), al margen de los impulsos reales y de la sustancia, así como de las finalidades de tales instituciones o ambientes; al margen, pues, de lo que constituye lo intrínseco de cada realidad personal, familiar, social.

Un ejemplo lo aclara todo: ¿Cómo está constituido y cómo funciona intrínsecamente todo un sector de los transportes públicos, las líneas aéreas, por ejemplo? Las enormes tensiones que han aparecido últimamente (desigualdades entre los diversos estamentos del personal, huelga de controladores, etc.), no impiden que en la superficie de las cosas la *amable* voz tranquilizante de la azafata desee a los viajeros las mejores condiciones de vuelo. Lo caritativo, pues, es un detalle en la superficie: un ornato. Otro ejemplo consumista: Una empresa puede ser un caos económico-humano al borde de la quiebra o con la lucha más encarnizada dentro de sus muros, pero no faltará la publicidad que nos diga *amorosamente* cómo podemos ser felices –en la publicidad hay un cuidado casi maternal hacia nuestra felicidad personal– pero esto no es más que un “chapado” de caridad que puede ocultar el hecho de que los trabajadores se hallen profundamente irritados y en lucha abierta contra los dirigentes de la Empresa.



La caridad es, en este caso, la fachada amable de unos contenidos totalmente distintos de la sonriente superficie.

b) Este valor objetivo de la caridad ¿acaso no proviene de una visión muy nominalista del mundo en virtud de la cuál la caridad es simplemente un valor abstracto más que una realidad; una idea simplemente límite pero a la que no se le sabe encontrar incidencia práctica; un “debería ser” puramente utópico, más que un “así debe ser” que constantemente se verifica ya en la experiencia y en la acción de los hombres. Esta caridad abstracta y utópica sólo tiene lugar en la sociedad como “migajas” o residuos, que sin valor sustantivo aparecen como muestras (“échantillons”) de lo que debería ser.

Estas muestras ni tienen el valor de indicativos de lo que ocurre en el todo social, ni son el fermento impulsor de un dinamismo complejo y transformador de este todo. “Están ahí para muestra” en el peor sentido de la palabra. Algo así como “para que se vean pero sin estar a la venta”.

A este recubriendo de la substancia estructural en lucha o en desorden con una fachada, máscara o “chapado” de “caridad” le llamaría situación puramente “adjetiva”, no substantiva, de la caridad. A la causa de éllo le llamaría “concepto nominalista de la caridad como nombre abstracto” sin otra realidad que pequeñas muestras “adjetivas”.

c) La caridad como “bálsamo”. Es la visión romántico-decadente de la caridad. Todo es miseria, todo es corrupción piensa la derecha que tiene su corazoncito. Pero en medio de este mundo malo aparece una gota que “pone bálsamo a las heridas”. No intenta crear las condiciones para que no haya heridas. No intenta que no haya pobres sino poner aquel consuelo que estructural y relacionamente lo deja todo como estaba: Asociaciones de “caridad”, acciones asistenciales, etc., se han concebido a menudo según esta imagen que parece tomar demasiado a la letra y sobre todo conformísticamente las palabras de Jesús: “Siempre tendreis pobres entre vosotros”,

cuando estas palabras venían a decir, y no es poco, que un acto gratuito de honrar y dar gracias a quien salva siempre es legítimo aún cuando estemos en la miseria. Toqué este tema, precisamente en “Corintios XIII”, Septiembre, 1976; No. 7, *La Eucaristía: Exigencia de comunicación cristiana de bienes*, pp. 62-85, en especial, 74-75.

d) Pariente de esta visión impotente de la caridad es la que reduce el amor al campo estrictamente privado del “yo-tú”. Este tema lo ha tratado maravillosamente Alfredo FIERRO en el “Crepúsculo y la Perseverancia” y es lo suficientemente claro como para que no nos tengamos que demorar más. La caridad resulta que ya no sería ingeniosa como para re-crear las estructuras de un mundo mal racionalizado, sino que sería algo que tan sólo podría acompañar la pura relación privada entre personas. La teología política, sobre todo de METZ y de su discípulo Hugo ASMANN, viene a corregir esta ausencia de la caridad en lo público; esta reducción privatista de la caridad.

e) Por la izquierda, en cambio, acechan otros peligros. El primero: el que parece emerger con fuerza de la obra de Fridrich NIETZSCHE, “Todos los creadores son duros” dice *Así hablaba Zaratustra* (Madrid, Alianza, 1972, p.138). La caridad es compasión, blandenguería asistencial y “todo amor ha de alzarse por encima de su propia capacidad de compasión” (equivale a decir toda autentica creación ha de ser dura, la caridad no lo es porque su ímpetu de pensamiento y de acción creadora está limado por la compasión).

En este sentido se entiende el elogio nietzscheano a la trilogía “voluptuosidad, ansia de poder, egoísmo” así como a la “voluntad de poder” (p.169). No vale decir que NIETZSCHE cayó en la locura cuando vemos que la concepción de que la voluntad de poder y no el amor mueve el mundo ha intentado llevarse a la práctica (nazismo de 1933) y continúa llevándose aún: la toma de poder como suprema finalidad política.

f) También en la izquierda vería, con toda franqueza, un desconocimiento del “rol” real del amor en la estructura e interrelación societarias: sería como la reducción de todo posible espacio de reconciliación aunque estos espacios se llamaran familia, comunidad de fe, amistades, etc. La lucha —se dice— también pasa por estos espacios, que ya no se conciben como fermento de reconciliación en el sentido más serio, pues no son solamente lugares de encuentro de gentes distintas y contrarias sino focos donde se aprende a quitar la “enemistad”, que, según la expresión de San Pablo, divide u oprime a unos hombres en beneficio de otros. Yo no digo que la lucha no pase también por estos lugares, pero simultáneamente afirmo que estos lugares son algo más que “lands” de lucha abierta. Creo que tales lugares —amistad, escuela, familia, Iglesia— pueden ser y son símbolos eficaces de reconciliación, cuando se convierten ellos mismos en áreas reconciliadas.

De esta manera la comunidad de la fe no sólo está dividida por la lucha de clases sino que ella es el lugar donde se toma conciencia de que la lucha no es el último estadio de la existencia y donde se reacciona para quitar aquello que en la misma Iglesia o fuera de ella oprime y divide a unos hombres en beneficio de otros.

Y ¿en virtud de qué puede darse en la Iglesia o en la amistad esta función catártica? Pues en la Iglesia en virtud de la palabra soberana de Dios que convierte al que de veras la escucha; y en la amistad en virtud del afecto que iguala. En la misma línea, así como se tiende a reducir los espacios de reconciliación, de comunión y amor, se puede tender asimismo a reducir los momentos y los tiempos reconciliados. Después de la lucha ¿viene siempre la lucha? O más bien ¿acaso la vida de los hombres no es una dialéctica de lucha-fiesta; de irreconciliación-comunión; de crítica y alegría?

g) Todavía en la izquierda se podría decir: el amor es la última fuerza y la última finalidad. El amor mueve todas las

revoluciones pero esta última fuerza no ha lugar a que se advierta en lo medios y en los tramos sucesivos del proceso revolucionario. Sí, la objeción es fuerte, pero también el “Che” Guevara dejó de disparar contra unos emboscados de quienes dijo que eran “hijos de madre” y también tiene su ética un proceso revolucionario de manera que la gente no quiere convertirse sin más en Robespierre o en Stalin. La ética es interior al proceso revolucionario si se piensa que este es más que una simple fuerza ciega y determinística. Hablo aquí de una simple ética inmanente, humana, pero que en un momento dado impone decisiones prácticas. Vemos pues que el amor no solamente es una fuerza originaria sino una fuerza que constantemente purifica las mediaciones e impide el cinismo o el determinismo que llevaría al poder dictatorial, pues ello es precisamente contrario a la dinámica revolucionaria.

Así pues el común denominador que echamos de menos en este elenco de posiciones actuales es que la caridad no aparece como forma configuradora de las realidades sociales. No aparece como contenido sustantivo enmarcado por formas estructurantes, igualmente surgidas del impulso de “agape”.

3. LA DIMENSION CONFIGURADORA DE LA CARIDAD.

A. Una antropología del amor sustantivo.

Si nos acercamos al N.T. observaremos que en él todo cuanto tiene relación con la caridad es precisamente algo substancial: la substancia de la vida del hombre y no la superficie adjetiva, eso es el amor. Vamos a verlo a diversos niveles:

a). En el supremo nivel encontramos la afirmación central: “Dios es amor”. La importancia global de esta afirmación la hemos destacado en otros escritos. Pero aquí habría que señalar un nuevo aspecto: Esta afirmación quiere decir que el ser mismo de Dios no puede concebirse de otra manera sino como caridad. Dicho a la manera medieval querría decir que la esencia divina no es otra cosa que amor, o como decía Duns Scoto “Dios es formalmente caridad”. Dicho a la manera actual quiere decir que Dios sólo puede identificarse a sí mismo como infinito acto de amor; Dios –valga la expresión– sólo puede encontrarse a sí mismo en el acto puro de amar.

b). De la misma manera, el hombre es conocimiento y amor; capacidad y acción de conocer y de amar. El sentido de la vida del hombre sólo se revela en el conocimiento-amor. Cuando Malraux decía que el hombre era el ser “anti-muerte” –el ser anti-mal querríamos decir nosotros– quiere decir que este ser se encuentra a sí mismo cuando realiza aquello que por sí mismo tiene sentido –aquello que situado en el amor de Dios– no puede morir: y esto no es otra cosa que conocer-amar. Véase pues hasta qué punto el acto de amar lúcida-mente es lo más constitutivo o sustantivo del hombre y cómo cuando una sociedad reprime la correcta y auténtica expresión de este amor desfigura al hombre y los traslada de la esfera del amor productivo –para decirlo con la expresión de Erik FROMM– a la esfera de la represión, de lo negativo y, en la terminología hebrea, de la muerte.

c). A nivel de la comunidad la caridad es “lazo de unión”, es el perdón que reconcilia, es la substancia misma de la relación comunitaria cristiana. Ver en este sentido Rom 12: Ef 4, 29-32; Fil 2, 1-5 y tantos otros fragmentos, especialmente de la 1 Juan: 4, 12, por ejemplo, donde se advierte que, en la interrelación de la caridad, Dios mismo se hace gratuitamente presente.

La caridad, pues, en el N.T. es otra cosa muy distinta que

expresión superficial y convencional; otra cosa que bálsamo consolador sobre unas relaciones torcidas y sobre una estructuración comunitaria opresora. Es más bien la configuración correcta de estas relaciones y de esta estructuración que da lugar al contenido del hombre nuevo realizador del amor en lucha contra la opresión, el mal moral y la muerte.

¿Qué relación hay –según la tradición bíblica– entre este amor sustantivo y la liberación de los males del hombre? La relación que en forma lapidaria establece el salmo 18,20: “Me liberó porque me amaba”. Literalmente el sentido es: “Me liberó de los males porque me demostró amor; me rodeó de amor”.

Si el amor no es simple adjetivación balsámica, sino fuerza sustantiva y configuradora busca “servicial e ingeniosamente” la forma de liberar de sus males a quien ama. La Biblia concibe el amor como más fuerte que la misma muerte (Cant 8,6): sus dardos son dardos de fuego, una llama de Yahveh (*Ibid*). Es esta fuerza de amor entregado (y anonadado hasta la cruz y la muerte cuando sufre los embates del mundo estrecho e injusto) es este amor el que “mueve il sole e le altre stelle”, como dice el verso final de la “Divina Commedia”, es decir, el que es capaz de configurar y levantar el mundo de Dios y de los hombres “nuevos”. Es este amor el último móvil y configurador del hombre, de sus relaciones, de su mundo estructural. Este amor: no la Ley ni tampoco la Contradicción como elemento último de la trama social. Seríamos unos insensatos si creyéramos que este amor “Con-formador” es algo que puede encontrarse en estado químicamente puro en el mundo. Ni químicamente puro en el sentido de que se encuentre en plenitud o en estado de absoluta pureza, pues, entonces no habría males en el mundo ya que un amor así es incompatible con la limitación, la ambigüedad o el mal y la fe enseña que este amor sólo se encuentra en Dios mismo y no en el mundo, el cual es, en definitiva, “no-Dios”, puesto que no ha llegado to-

davía a él la plenitud pura y sin mal de lo que es el ser de Dios; ni químicamente puro en el sentido de que a este amor le es necesario asumir instrumentos mundanos como son la acción política, la sencilla y difícil acción humanizadora en barrios, en instituciones y ambientes, la acción vivificante y reconciliadora en la comunidad cristiana.

En definitiva el amor asume la justicia de tal manera que lo que queremos, como confesaba Roger GARAUDY, como cristiano y socialista, no es simplemente un mundo configurado por la justicia sino un mundo configurado por el amor.

B. El contrapunto justicia-amor.

“Tout commence avec l’amour, et non pas avec le petit-moi”, le he oído a este hombre sincero en una conversación pública. “Cuando pienso en el triunfo del socialismo —añadía— no sólo pienso en el triunfo de la justicia sino en el del amor. Porque, en el feudalismo, al siervo de la gleba, de alguna manera se le daba “lo que se le debía” según la justicia imperfecta de aquel tiempo. En *Los Miserables* de Víctor Hugo, si el Obispo Monseigneur Myriel hubiera tratado al ladrón Jean Valjean como ladrón le hubiera tratado según justicia. Pero cuando le acoge como a un hermano, le prepara la mesa, y Jean Valjean le roba los candelabros; cuando la policía francesa le detiene y le dice que es un ladrón y Jean Valjean se excusa diciendo que el Obispo se los ha regalado y la policía acude a Monseñor, dirimiendo éste la cuestión, diciéndoles que efectivamente le ha regalado los candelabros e, incluso, la cuberte-ría, entonces Myriel traspasa la ley de la justicia para sustraer al ladrón de la justicia, y Monseigneur Myriel entra en la esfera y en el riesgo del amor, porque por encima de la justicia el amor siempre es riesgo y superación”, Hasta aquí mis notas sobre el pensamiento de Roger GARAUDY (En la Facultad de Teología de Barcelona, a 14 enero 1976).

Quisiera ahora sistematizar un tanto esta cuestión.

Es necesaria una trama de justicia, de derecho que estructure la realidad social, de suerte que el amor no puede sin el intermediario del derecho hacer surgir estructuras que hagan pasar el material de la sociedad del caos a una cierta racionalidad. Podríamos llegar a decir que en este sentido la justicia y su expresión positiva, el derecho, son ya amor inicial y por eso pueden ser asumidos por el amor, o al menos aparecen como expresión del amor fundamentador. Pero, dialécticamente, el amor no tiene bastante con la justicia y el derecho y parece vulnerar aquello mismo que ha sido su primera expresión. En la trama de la justicia, el amor personal y personalizador emerge superando la justicia con todo el riesgo que ello supone. El amor parece negar la justicia para alcanzar la verdadera justicia que surge cuando efectivamente se pone en juego una acción más allá de la justicia en servicio del hombre nuevo. ¿Acaso no es este el sentido profundo de Marcos 2, 13-28, con su famoso final “El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado. De suerte que el Hijo del hombre (el hombre nuevo expresión de Dios) es Señor del sábado”. De esta manera, el amor es la justicia más allá de sí misma; “fuera de sí misma”, en la comunicación gratuita producida por el “Exceso” que es el amor.

C. La caridad configuradora.

Desde la Ilustración hasta nuestros días puede decirse, desde una posición un tanto optimista, que un cierto “principio amor” ha movilizad las esperanzas y los esfuerzos de los hombres que trabajaban por crear un nuevo tipo de sociedad.

En el fondo de los impulsos hacia esa nueva sociedad siempre se advierte un cierto fundamento e impulso de amor a los hombres, tamizado por la ideología mediadora propia de cada ola cultural. De lo que ya no podemos estar tan segu-



ros —y ahí viene un cierto pesimismo— es de que este fondo de amor sea el impulso mismo de la *fe cristiana que actúa por la caridad*.

Pero cierto es que este impulso último de amor a los hombres está presente en quienes buscan echar fuera las tinieblas del error con las luces de la Razón que habían de constituir las bases de una Humanidad libre y feliz: está presente en GOETHE, cuando en su Símbolo de 1815 pide que “no seamos negligentes en ejercer las fuerzas del Bien”; está presente en la divisa masónica: “Buscar la verdad, practicar la virtud, amar desde el fondo del corazón a Dios y a los hombres” (ver BARTH, *Images du XVIII siècle*, Neuchâtel, 1949, p.57); está presente en el “principio humanístico” lo mismo a través del ideal moral de Kant, que a través del deseo de felicidad individual y para todos propio de los economistas clásicos; está presente en el anhelo de redención marxista; en el ideal de la nueva honestidad pacifista del grupo de Bloomsbury que todavía hoy influye a través del esteticismo del grupo, a través de la filantropía de Bertrand RUSSELL y a través de la Economía de Lord KEYNES, padre del consumismo (ver BELL, Quentin, *El grupo de Bloomsbury*, Madrid, 1976, p. 31); estaría todavía siniestramente presente en el proyecto de hermandad nazi alrededor del sentimiento de la Sangre (el *Blutsgefühl* racista).

Todos estos intermediarios han sido asumidos por el móvil profundo del amor difuso a los hombres que se encuentra subyacente en todas estas mediciones de la cultura. Sin embargo, a su vez, la Iglesia cristiana podría decir: Pero no era ésta precisamente la caridad primigenia que yo había de manifestar y hacer presente en el mundo para configurarlo. Sin ir más lejos, no puede decirse que el Capitalismo, con toda su esperanza de “paraíso”, haya sido la expresión de la caridad de quien se entregó hasta el fin. Más bien ha sido la pantalla que ha ocultado, ideologizado, y se ha servido de este amor que continuaba, así, crucificado.

La pregunta clave sería: ¿Podemos hoy esperar que el impulso de la fe cristiana que actúa por la caridad —sin excluir otras formas y mediaciones de amor sino al lado de ellas— pueda ser seriamente un elemento configurador de la sociedad en que vivimos, de sus relaciones, instituciones y estructuras?.

La respuesta a esta pregunta sólo Dios lo sabe, pero aquí nos habríamos de limitar a esta otra más modesta: ¿que elementos sociales debería penetrar y configurar la caridad de los cristianos y de la Iglesia para que pudiera hablarse en verdad de un amor configurador procedente de Aquel que alcanzó el amor más grande? Y por tanto ¿Como debería ser este amor? Queremos contestar aunque parezca demasiado ingenuo o demasiado audaz intentar siquiera la respuesta, y siempre teniendo en cuenta las coordenadas culturales en las que, en realidad, vivimos:

a) En el nivel político, la caridad será configuradora si es capaz de penetrar y dar impulso a un derecho que asegure la plena participación democrática; los derechos del hombre y las libertades formales y reales de todos; los derechos políticos, administrativos y económicos, de las minorías étnicas o culturales (Euzkadi, Galizia, Catalunya, Andalucía, Aragón, Castilla, etc.); el debido control y crítica a las instituciones como debido complemento a la participación.

b) En el nivel económico: Caminar a la democracia económica llevando la justicia al modo de producción y a las relaciones de producción para llegar a una distribución justa de todos los bienes.

c) En el nivel de conjurar las amenazas de las fuerzas negativas que hoy ponen en peligro a la humanidad entera: Asegurar el equilibrio ecológico; reducir los armamentos, especialmente atómicos, que pueden aniquilar simplemente al género humano; impedir las guerras “limitadas”; asegurar vivienda y escuela como complementos naturales del mínimo alimentario; asegurar eficientemente la seguridad social y promover la inves-

tigación médica como lucha contra la última enemiga: la muerte. (Ver Octogesima Adveniens, n.21).

d) En el nivel personal: la fe que actúa por la caridad es la fuerza que puede fundamentar el surgimiento del hombre que ama, del hombre libre, del hombre fraterno e hijo de Dios: es la obra del Espíritu del Señor en el hombre. Y esto lo podemos esperar de ese Dios transcendente e íntimo que derrama la fe-caridad en nuestros corazones.

4. LA CARIDAD, IMPULSO CRÍTICO.

Ahora bien —y dando un paso más— decir que la caridad debe informar la cultura, las instituciones, las relaciones de producción (lo económico, lo político y lo ideológico, diría Althusser) no quiere decir sacralizar estos medios autónomos asumidos por la fuerza del amor.

Precisamente la caridad es el nivel donde surge la crítica a una situación que ni en su derecho ni en sus relaciones espontáneas expresa el amor y se deja asumir por el amor.

Hemos visto que la caridad tenía una dimensión liberadora a la que pueden señalarse estas tres características:

a) Crear comunión alrededor del Pobre (Jesús) y de los pobres que se han de descubrir en concreto y siempre de nuevo y a los que hay que acercarse en la práctica;

b) solidaridad, participando en las formas de vida, de trabajo, de liberación de estos sectores y personas deprimidos y ahí está el lugar de la Iglesia y ahí está su identidad cuando en este contexto invoca, confiesa, celebra o vive a Jesús Señor;

c) fidelidad al “agape” fundamental, a la única caridad que por el Espíritu Santo ha sido difundida en nuestros corazones (Rom 5, 5), teniendo en cuenta que San Pablo, en 1 Cor 13, “no distingue entre la caridad hacia Dios o hacia los

hermanos, porque se trata de una sola caridad” (ZERWICK, *Analysis philologica N.T., graeci*, Roma, 1953, p.382).

Pero ahora es bueno, finalmente, considerar la dimensión crítica de la caridad, a la que asignaríamos otras tres características:

a). Ha de ser concreta para no ser ideológica.

Una de las características básicas de la caridad es su concreción. En el apartado b) del núm. 1, hemos denunciado la visión nominalista de la caridad, según la cual ésta era simplemente un nombre abstracto, sin incidencia presumible en la realidad.

Esta necesidad de concreción se hace sentir y se aprecia en los documentos de la Iglesia tanto cuando se cumple como cuando no se da. Así, por ejemplo, si en un documento se hace una condena genérica del capitalismo, pero una alusión concreta a un defecto, supongamos, de *tales* socialistas cristianos, resulta que la primera denuncia apenas cuenta en la realidad *porque no señala nada concreto*: solamente el concepto “capitalismo”. Mientras que la segunda denuncia afecta a algo que puede señalarse con el dedo: tales cristianos por el socialismo, por ejemplo. Entonces, aún cuando idealmente se produzca un equilibrio –ni ésto ni aquello– resulta que como “esto” es abstracto y “aquello” es concreto, es ésta la única crítica que cuenta en la realidad de las cosas, con lo cual la crítica al capitalismo es ideológica más que real. Y la posición global del hipotético documento es también ideológica.

Pero si nos lanzamos hacia la concreción, aparece entonces el riesgo de la denuncia del Magisterio, de la teología, de la palabra y de la acción de los laicos.

Para que la denuncia crítica sea real ha de señalar algo concreto, de tal manera que pueda decirse: “ésto, cuya realización la veis ahí individuada”. Pongo un ejemplo: No basta decir que la patronal ha de ser amplia de miras. Después de los

cuarenta años del franquismo hay que observar y decir con franqueza que algunos dirigentes empresariales no están acostumbrados al diálogo que lleva al pacto; menosprecian al interlocutor imponiéndole unas formas de negociación unilateral; rápidamente buscan y hasta ahora obtienen la intervención de la fuerza policial... en una palabra ejercían el principio de autoridad, sí, pero según un modelo de principio de autoridad fascista, no democrático. Y esto explicaría tal vez por qué los conflictos en algunos sectores de la automoción o de los sanitarios han sido inacabables y especialmente virulentos. El principio de autoridad, fuera de un contexto de valores éticos surgidos de un principio de justicia democrática y —¿nos atreveremos a decirlo?— de amor constructivo no hacía más que radicalizar la lucha de clases sin abocarla a un estadio de pacto, o reconciliación siquiera fuese provisional.

Pero a todo esto se pueden objetar dos cosas: Estamos seguros —casi “científicamente” seguros— cuando ejercemos una crítica ideológica. ¿Podemos nunca estar seguros de que las cosas, *de hecho*, hayan ocurrido según el modelo con que las he descrito?

Y un segundo escollo: ¿No se convertirá entonces el magisterio y la teología en lo más odiado, en una máquina de excomuniones?

Las dos dificultades tienen una respuesta global. He hablado del *riesgo* del Magisterio y de la teología. Y este riesgo no es otro que el de asumir elementos “*de hecho*” en su propia racionalidad. Elementos *de hecho* que pedirán un análisis objetivo, desapasionado, serio... y falible.

Pero ¿no es mejor el riesgo de equivocarse apuntando a la realidad y dispuestos a la rectificación, que la certeza de “no poderse equivocar” porque jugamos con factores totalmente abstractos y formales?

De esta manera los juicios éticos que derivan de la dirección clara y cierta de la fe, son reformables y están sometidos

al juicio del diálogo crítico, así como al supremo juicio de la Historia y, si se quiere, como creyentes, del Espíritu.

Por eso habrá que decir, ante los conflictos del Bajo Llobregat: ¡cuidado con un principio de autoridad entendido fuera de contexto democrático!

De la misma manera que quizá habrá que observar con la misma franqueza la lamentable ausencia de fuerzas sindicales definitivamente legalizadas que permitan el encauzamiento incruento de la contradicción y sean capaces de crear la dialéctica lucha-pacto social.

De esta manera la crítica que proviene del amor señala la dirección de la fe, que actúa por el amor, señala las etapas de conversión y purificación de las fuerzas sociales que entran en juego, mucho más que excomulgar.

b). La dimensión crítica de la caridad no olvida nunca situarse en una posición solidaria.

Pero ¿es suficiente esta cuidadosa descripción de la dimensión de denuncia? Hemos intentado señalar con todo cuidado lo que podría ser un *discurso* de denuncia, pero este discurso de *situarse correctamente* y ahí entra algo que es muy propio y específico de la posición de la comunidad cristiana.

Esta debe preguntarse una y otra vez: ¿desde dónde ejerzo este discurso que llama a la conversión y a la purificación?

Este discurso solamente puede brotar, como ya hemos insinuado, de la solidaridad con el Pobre que es Jesús, y con los pobres que el sistema social de turno va marginando:

“Si bien se mira, hallar una doctrina moral clara y segura, para poder proclamarla, habría de ser un interés propiamente secundario en la Iglesia, testigo de Jesucristo. El interés primario es, sin duda, descubrir dónde se encuentran los oprimidos, para poder situarse, antes que nada, a su lado. (...) Pero ¿dónde están los oprimidos?(...)

En una primera y elemental identificación, no puede haber dudas: habrá de buscarse a los oprimidos en las esferas de quienes no detentan el poder, en cualquiera de sus formas. (...) Los cristianos que se encuentran implicados en la lucha de clases y que toman sus posiciones, necesitan estar siempre dispuestos a una nueva verificación de su solidaridad con los oprimidos” (MARTI, Casimiro, “*La doctrina moral i l’opció per als oprimits*, en “*Perspectiva social*”, n. 7 (1976), p. 72).

Pero esto que parece tan claro —la Iglesia primariamente ha de situarse en solidaridad real de formas de vida, de intereses liberadores, con los pobres de cada etapa histórica, antes que dar juicios “neutrales” de moral social— parece, desde la perspectiva de algunos sectores de la derecha, que es tomar una posición política y aún demagógica.

Desde estas mismas posiciones se aceptaría que la Iglesia ejerciera una función bienpensante y moderadora —por ejemplo que mediara imponiendo sensatez a unos y a otros como un poder moral o cultural de este mundo— pero no se acepta que la Iglesia acompañe con sencillez a los más desposeídos, por ejemplo les acompañe en una manifestación o con motivo de una manifestación, para pedir que se acelere la entrega de unas viviendas, pues esto es interpretado como política y mala política.

Pero cuando la Iglesia, sin pretender dar un juicio último y definitivo sobre el conflicto en juego, o sin pretender resolver “idealmente” el caso de que se trata, se hace simplemente presente con y entre los que padecen, para establecer ahí comunión, e, incluso, comunión eclesial, *entonces* —mucho más que cuando ejerce de amigable componedora— la Iglesia está ejerciendo su papel de comunidad de fe que anuncia la presencia y la esperanza de Jesús a los pobres. Una Cámara de Comercio ya lo ejercerá aquel papel mediador humano, mu-

cho mejor tal vez que la Iglesia cuya misión es anunciar “una alegría que lo será para todo el pueblo” (Lc 2, 10), respetando la autonomía de un mundo y de unas clases populares que saben lo que quieren, y que se van haciendo a si mismas, aunque para ello no hayan de renunciar a una presencia de comunión de la Iglesia, comunidad de fe, en medio del mundo y del mundo oprimido. Porque la comunión eclesial, de hecho, se empieza y se realiza a partir de esa solidaridad.

c) La dimensión crítica es ya configuradora.

Ocurre ahí lo mismo que en el conocimiento de Dios: saber lo que no es aporta ya –positivamente– un cierto saber. La crítica desde la caridad supone una cierta configuración de las realidades humanas, porque –quisiera decirlo por tercera vez– las líneas de denuncia indican la dirección de la fe, ya que ésta más que excluir ésto o lo otro, más que decir hasta aquí o hasta allá, nos dice primariamente *hacia donde*, o por dónde esa misma fe debe hacerse acción, es decir, debe actuar por la caridad.

Además la dimensión de denuncia supone –ya hemos dicho que suponía una situación de solidaridad– otra cosa muy importante: toda denuncia crítica de un estado de cosas actual apunta quiérase o no a una utopía. Pero hay dos maneras de acercarse a la utopía. Por ejemplo, cuando *digo* –verbalmente y sin más– “sociedad sin clases”. La otra forma de acercarse a la utopía es adelantando en cuanto es posible su realización en el aquí y ahora, p.ej., permitiendo y fomentando el acceso de los trabajadores a los centros neurálgicos donde se planifica la economía, de tal manera que “el control obrero interrogue y condicione sobre la orientación del crecimiento y sobre la distribución de las plusvalías engendradas en el crecimiento” (FARRE-ESCOFET, E., *La inflación en la fase actual del capitalismo*, Barcelona, 1976, p.109). Así avanzaríamos en la realidad hacia una sociedad de participación plena, más que

de poseedores de poder y de desposeídos.

En ninguna parte del N.T. se dice que la caridad sea una crítica malhumorada y destructora. La condición para que no lo sea es que vaya acompañada de la acción que anticipe aquel horizonte utópico (en el mejor sentido) hacia el que apunta la denuncia. La caridad, como móvil profundo, haría realizable y realizada la utopía.

5. CONCLUSION. HACIA UN CONCEPTO OPERATIVO DE CARIDAD.

Ha quedado claro que la caridad no es ni la fachada amable que oculta o disimula la corrupción social, ni es el pretexto “delicado” para que —evitadas todas las tensiones y las posibilidades de cambio— todo quedara siempre igual.

¿Qué es, pues, en positivo, eso que podríamos llamar el “principio caridad”, o bien la fe-que-actua-por-el-amor?

Primero. Teológicamente hablando, el principio caridad es la fuerza del amor de Dios en nosotros. Es esa fuerza originaria que Dios mismo es, y que El ha querido gratuitamente comunicar por Cristo en el Espíritu. Ello da lugar a que podamos hablar de un misterio de Dios en nosotros, pues —según la tradición de Ignacio de Antioquía— la fe-caridad es el mismo Dios en nosotros. (Ad Efesios, Funk, 1, 183). No podemos olvidar, además, que la “fe-caridad” asume todo el material concreto de nuestra vida cotidiana, desde la íntima y familiar hasta la política, pero trascendiéndola siempre.

Segundo. Esta participación del amor mismo de Dios por el que retornamos amor a Dios y al prójimo, en cuanto es participación de las cualidades del amor de Dios, esto es: en cuan-

to es un amor vivo en el sentido de que penetra la vida humana, eficaz, entregado, anonadado, crucificado, levantado a la eterna vida, comunicador de vida nueva a los otros..., en cuanto este amor es así, es también omnipotente, o para decirlo con mayor exactitud participa de la omnipotencia del Señor Jesús, ya que su omnipotencia es la del amor crucificado siempre vivo: posibilitador y comunicador de vida nueva.

Tercero. Esta participación del amor de Dios en nosotros hay que entenderla en forma sustantiva (no adjetiva) y a la vez concreta (no como utopía abstracta sino como algo ya otorgado y realizado) y esto en dos niveles:

a) En el nivel personal, el “principio caridad” es la sustancia del hombre nuevo, creado según Dios, relacionado con él como hijo, capaz de amar fraternalmente en la libertad de unas decisiones verdaderamente humanas y no manipuladas; capaz de ser libre liberando; de ser hijo de Dios creando fraternidad humana: de suerte que estas tres cualidades –hijo, libre, fraterno,– forman la figura concreta que asume el principio caridad y en la que se encarna trascendiéndola.

b) En el plano racional y estructural –y puesto que el “principio caridad” debe concebirse como “acción” o como “acto de amar”, es decir, como la fuerza original de Dios en nosotros– resulta entonces que este principio caridad es como el alma de toda relación interhumana, de todo compromiso o praxis humana, entendiendo por “compromiso” o “praxis” aquella acción constante del hombre, desplegada en el plano colectivo, que tiende a cambiar los condicionamientos y estructuras de la sociedad en que vivimos, para establecer otras más humanizadoras.

No toda actividad del hombre es compromiso. Dibujáramos este, en el sentido ya insinuado de “praxis”, situándolo en el esfuerzo colectivo por crear una nueva estructuración más humana, justa y racional del mundo presente que posibilite el surgimiento del hombre nuevo. Decimos “que posi-



bilite” y no que “traerá como consecuencia” porque no creemos en el determinismo social por el cual unas estructuras determinadas traerían, como consecuencia determinada mecanicísticamente, el surgimiento de tal tipo de hombre.

Finalmente, las dimensiones críticas de la “fe-caridad” impiden a ésta que se sienta satisfecha en lo ya realizado en el camino de la humanidad; la dimensión configuradora la lleva a “dar forma” tanto al hombre nuevo como a la trama social en la cual se posibilite “la manifestación del hombre nuevo” o, hablando teológicamente, “la manifestación de los hijos de Dios” (Rom 8, 19 y también 21).

LA CARIDAD: ACTITUD FUNDAMENTAL DEL ETHOS CRISTIANO.

Por Marciano Vidal

INTRODUCCION

Pocas tesis han tenido tanta vigencia en la reflexión cristiana como la que afirma la importancia decisiva de la Caridad en la vida moral de los creyentes. Para la conciencia cristiana de todos los tiempos la Caridad es la exigencia máxima (Mc 12, 28-31) pues en ella se resume toda la Ley (Rm 13,10).

La moral bíblica, sobre todo la neotestamentaria, tiene en la Caridad una de sus vetas principales (1). Las exigencias religioso—morales del mensaje de Jesús se unifican en el precepto fundamental del amor a Dios y al prójimo (2), síntesis aceptada por las primitivas comunidades cristianas (3) y desarrollada por la reflexión teológica sobre todo de Juan (4). Es cierto que las enseñanzas bíblicas sobre la Caridad precisan diversos matices para su recta comprensión: no solo en lo que se refiere a la terminología (5), sino también en lo que respecta a la integración del amor a Dios y al prójimo (6) y al significado de la presentación del amor a Dios como exigencia directamente ética (7). Pero lo que no se puede someter a discusión es que “la Iglesia primitiva y con ella la cristiandad de todos los siglos tiene la convicción profunda de que la gran aportación de Jesús en la esfera moral fue la proclamación del precepto fundamental del amor a Dios y al prójimo” (8).

El mensaje bíblico sobre la dimensión ética de la Caridad ha sido recogido con fidelidad y desarrollado con amplitud y profundidad por la tradición teológica posterior. En la época patrística la Caridad se constituyó en uno de los lugares principales de la parenesis cristiana (9). En la reflexión escolástica fue uno de los temas claves en torno a los cuales se organizó el contenido de la vida moral del cristiano (10). Baste recordar



la importancia que recibe en la síntesis moral de San Buenaventura (11) y sobre todo de Santo Tomás (12). El Aquinate acuña y garantiza la célebre fórmula de que la “caridad es la forma de las virtudes” (13); con tal expresión la visión moral de Santo Tomás se sitúa en la perspectiva más genuinamente evangélica (14). La reflexión teológica posterior repetirá esta doctrina (15), aunque no siempre la teología moral católica supo ser coherente con ella (16).

Para salir de la situación lamentable en que había caído la moral, por la influencia del legalismo y del casuismo, jugó un papel importante el “retorno a la Caridad”. La renovación reciente de la teología moral debe mucho a la reflexión sobre la importancia ética de la Caridad. En la década de los 50 tiene lugar un acontecimiento importante para la renovación de la moral: la aparición del libro de GILLEMANN sobre “la primacía de la Caridad en Teología Moral” (17), seguido de una serie de artículos de CARPENTIER (18). El impacto causado por el libro francés de GILLEMANN, traducido inmediatamente a varias lenguas, supuso para la teología moral, junto con otros factores, el despertar del sueño casuista y la búsqueda de un planteamiento más vital. Desde entonces la moral cristiana comenzó a presentarse como una “moral de la Caridad”. El Concilio Vaticano II recogió esta orientación al colocar la Caridad en la breve pero densa descripción que hizo sobre la teología moral (19).

Tanto la teología moral católica (20) como la no católica (21) han dado particular importancia al tema de la Caridad en los últimos años. Asumiendo nuevas perspectivas provenientes de otros campos del saber teológico (22), la reflexión moral intenta situar la caridad en el centro de sus preocupaciones. Para ello trata de recoger no solamente el mensaje de la Biblia y de la tradición teológica, sino también las aportaciones de las ciencias antropológicas. aunque tales aportaciones no son muy abundantes.

En el presente trabajo no es mi intención estudiar la vertiente moral de la Caridad desde una perspectiva directamente bíblica o histórica. Tampoco pretendo hacer un replanteamiento, ni siquiera sintético, de la llamada moral de la virtud de la caridad; tal replanteamiento lo juzgo superfluo una vez que los esquemas de la teología moral han superado los cuadros de la casuística.

Me propongo hacer una lectura del tema moral de la Caridad desde las preocupaciones de la vida y de la reflexión cristianas de hoy. A mi modo de entender dos son los interrogantes principales que tiene planteados la ética cristiana en el momento actual: por una parte, encontrar su identidad, y por otra, hacer un discernimiento de las exigencias éticas del evangelio en el mundo de hoy. ¿Puede aportar alguna luz sobre estos problemas el tema bíblico y teológico de la Caridad?. Creo que sí.

Partiendo de la aceptada división tripartita de elementos en la única realidad de la Caridad -amor de Dios al hombre, amor del hombre a Dios y amor del hombre al hombre-, los dos primeros aspectos (amor de Dios al hombre y amor del hombre a Dios) nos ayudan a explicar lo específico de la ética cristiana, mientras que el tercer aspecto (amor del hombre al hombre) da la orientación peculiar a los contenidos del dinamismo moral del cristiano. Esto es lo que pretendo desarrollar brevemente en las páginas siguientes. Colocado el tema dentro de la ambientación de una Moral de Actitudes (24), se afirma que “la Caridad es la actitud fundamental del ethos cristiano” en el doble sentido indicado: en cuanto que explicita la especificidad del ethos cristiano y en cuanto que orienta los contenidos del compromiso moral del creyente.

Prolongando las reflexiones que he escrito en otro lugar sobre el sentido y función de la ética cristiana en las nuevas condiciones de nuestro mundo secular (25), me propongo hacer ver cómo la Caridad puede ser la respuesta a la pregunta

sobre lo propio y específico del ethos cristiano y cómo desde esa identidad descubierta cobran singular urgencia para el cristiano ciertos problemas del momento actual.

1. LA PREGUNTA SOBRE LA IDENTIDAD Y ESPECIFICIDAD DEL ETHOS CRISTIANO.

Los creyentes nos encontramos ante una “crisis de identidad”. Los cambios operados en el interior de la síntesis teológica y la relación de la fe con un mundo profundamente cambiado han radicalizado la pregunta sobre lo específico de la existencia cristiana (26). Esta pregunta también ha entrado de lleno en el sector de la ética.

a. Pregunta permanente en la historia de la Moral.

La pregunta sobre la identidad de la ética cristiana no es una cuestión exclusiva de nuestra época. A lo largo de su realización histórica, la conciencia cristiana ha tenido que cuestionar continuamente su propia razón de ser. De modos muy diversos y por motivos muy distintos, la comunidad cristiana ha dado respuesta de su manera de ser y de comprometerse en las diferentes etapas de su historia.

Es cierto que la comunidad cristiana no siempre ha vivido con aquella plenitud de lucidez crítica que pedía el autor de la primera carta de San Pedro: “dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación” (1 Pe 3,15).

Es cierto también que se puede distinguir entre época y épocas en relación con la toma de conciencia cristiana sobre su identidad y especificidad. Unas veces la toma de conciencia se hace explícita, al quedar problematizado el sentido ético cristiano. Otras veces, la comunidad cristiana se siente segura y

protegida por el ambiente y no cuestiona su presencia dentro del compromiso mundano.

En los momentos de profundo cambio cultural, la fe cristiana se repliega sobre ella misma para encontrar su identidad y proclamar su especificidad de cara a otras opciones. La situación actual es de esta índole. Por eso surge, de un modo acuciante, la pregunta sobre la identidad y especificidad cristiana. Sin embargo, no podemos olvidar que en otras épocas del cristianismo la conciencia cristiana se encontró con idéntico problema y buscó una solución coherente.

En la renovación actual de la moral se ha vuelto la mirada hacia atrás para encontrar la solución al problema de la identidad de la ética cristiana. Se ha pretendido ver en diversos momentos de la historia de la moral un “modelo” orientador para la crisis actual.

De un modo concreto, han atraído la atención tres momentos especiales: la enseñanza moral de la época patrística; la solución teológica de Santo Tomás; y los movimientos renovadores de la época moderna (27).

En la época patrística, el cristianismo realizó un encuentro decisivo con la cultura grecorromana. Ante ella, la comunidad cristiana tuvo que formular la peculiaridad de su ideal ético: a veces coincidente y a veces divergente con el de la sociedad pagana. Testimonios de tal formulación son los escritos de los Padres apostólicos (recordemos a S. Ignacio de Antioquía, el autor de la Carta a Diogneto), los Apologetas, Clemente de Alejandría y otros Padres de la Iglesia (28).

La reflexión teológica de la edad media acometió con valentía y profundidad el problema de la integración del “orden de la naturaleza”. Dentro de esa amplia temática recibe relieve peculiar la cuestión sobre lo específico de la ética cristiana. Es Santo Tomás quien ofrece análisis más certeros y soluciones más válidas a través sobre todo de la

profundización sobre el concepto bíblico-patristico de la “ley nueva” (29).

En la época moderna, los protestantes encuentran en la enseñanza de los Padres de la Reforma una seria reivindicación de la originalidad ética cristiana: negando el valor normativo de la razón y rechazando la moral basada en la “ley natural”, proclaman la fuerza normativa de la Palabra de Dios sintetizada en Cristo justificador de cada creyente. Pasada la etapa liberal, la neo-ortodoxia protestante vuelve con nostalgia y agresividad a los planteamientos de los Padres de la Reforma. Por su parte, los católicos subrayan en la historia bastante pobre de la moral posttridentina algunos intentos de renovación que coinciden con la búsqueda de la originalidad de la moral cristiana: orientación bíblico-patristica de Sailer, Hirscher y autores de la “escuela de Tubinga” en el siglo XIX; y el impulso moral cristocéntrico en este siglo como Tillmann, Mersch, Häring y otros.

b. Radicalización de la pregunta en el momento actual.

La conciencia cristiana se encuentra en el momento actual con la continua necesidad de “autodefinirse”, tanto a nivel de doctrina como a nivel de compromiso. Un aspecto parcial de esa problemática más amplia es la cuestión sobre la especificidad del ethos cristiano.

La pregunta está radicalizada. Son muchos los factores que han contribuido y siguen contribuyendo a tal radicalización. Enumero los siguientes:

– *El proceso de secularización* de la cultura occidental ha traído consigo una mayor conciencia de la autonomía de lo humano. Dentro del contexto general de un mundo autó-

nomo y secular, una ética que se presenta como religiosa tiene que probar su coherencia y someter a discusión su peculiar aportación. La moral cristiana se ve hoy día sometida a un serio proceso de autoclarificación en vistas a hacerse presente dentro del mundo secularizado.

• – Como consecuencia del proceso de secularización, la *incidencia de la Iglesia en la realidad social* se encuentra en un radical interrogante. Después de la época de esplendor de las “encíclicas sociales de los Papas” hemos asistido al declinar de la llamada “doctrina social de la Iglesia”. En el fondo de ese declinar late la pregunta sobre la coherencia de una ética específicamente cristiana. Por otra parte, es interesante anotar cómo la cuestión sobre lo específico de la moral cristiana se ha planteado en algunos estudios recientes en relación con la ética social.

–La pregunta sobre la especificidad de la ética cristiana ha ido unida muchas veces a la cuestión sobre la *competencia del Magisterio eclesiástico en moral*. La publicación de la encíclica “*Humanae vitae*” radicalizó un problema que ya estaba antes tímidamente planteado: la competencia del Magisterio eclesiástico sobre la llamada “ley natural”. La discusión y las distintas soluciones que se han dado a este tema han incidido necesariamente sobre el problema de lo específico cristiano en cuestiones de moral concreta.

–Factor decisivo en el planteamiento radical de la preta sobre la identidad de la ética cristiana ha sido la reflexión teológica actual sobre el *significado real de la salvación cristiana*. Las diversas corrientes de “teología de la liberación”, “teología política”, etc. han abocado su reflexión sobre la salvación cristiana a la pregunta: ¿qué aporta específicamente el cristianismo para la salvación y construcción del mundo? (30). Retorna, así, con una nueva formulación, el viejo tema de la relación entre el orden humano y el orden cristiano.

–El estudio sobre el significado de las *normas éticas de la Biblia* (31) ha sido también un estímulo para reconsiderar la aportación específica de la moral cristiana. Conviene anotar que en este replanteamiento han colaborado a veces de una manera conjunta biblistas y moralistas (32).

–El hecho de que el cristiano tenga que vivir *en una sociedad abierta* le obliga a definir su identidad a la hora del compromiso. Ya no es coincidente el horizonte de los intereses humanos con el horizonte cristiano; tampoco se definen exclusivamente los ideales humanos desde la fe cristiana. Ante esta nueva situación, la comunidad cristiana ha de replantear su identidad y justificar su especificidad dentro de las varias formas de compromiso ético del mundo actual.

Los factores apuntados indican que la pregunta sobre la especificidad de la ética cristiana, pregunta permanente en la historia de la moral, se encuentra radicalizada en el momento actual. Se precisa una respuesta que tenga en cuenta todos esos condicionamientos a fin de que la ética cristiana pueda seguir teniendo vigencia en un mundo que ha cambiado profundamente.

c. Balance de una discusión: puntos de vista convergentes.

La pregunta sobre lo específico de la ética cristiana ha ocupado la atención de los moralistas durante los últimos años. Queremos recoger aquí de una manera breve el balance de esa discusión.

No juzgo necesario hacer ni un recuento exhaustivo de los estudios ni una exposición detallada de los mismos (33). Solamente anotaré los puntos fundamentales en los que ha quedado cristalizada la discusión.

Los estudios sobre la especificidad de la ética cristiana han puesto de manifiesto un conjunto de criterios que constituyen el trasfondo sobre el que cobra relieve el tema de la identidad de la moral cristiana. Son los puntos de vista en que coinciden globalmente los moralistas actuales. Los recojemos a continuación de una manera sintética:

–*Superación de planteamientos y soluciones acríticas.* La moral cristiana no puede encontrar su especificidad e identidad a base de planteamientos simplistas y acríticos. Fuchs (34) recuerda dos maneras simplistas de plantear y solucionar el problema: a) diciendo que el cristiano tiene unas “fuentes de conocimiento moral” superiores y distintas de las que tiene el no creyente; mientras que éste solamente posee la razón como fuente de conocimiento moral, el creyente disfruta de la Revelación (Sagrada Escritura, Tradición, Magisterio eclesiástico). b) Afirmando que el cristiano vive su vida moral en un “plano superior” al del no cristiano; además de los valores morales humanos y de la bondad humana del no creyente, existirían unos valores morales superiores (cristianos) y una bondad superior propia del creyente. Estas dos soluciones padecen de un claro solipsismo y de una consideración cerrada de la realidad. El problema debe ser planteado y solucionado en el horizonte abierto de la realidad.

–*Autonomía normativa de la realidad humana.* La especificidad de la moral cristiana ha de plantearse desde la aceptación de la autonomía normativa de la realidad humana. Lo humano -previamente al advenimiento de lo cristiano- tiene sus leyes propias y autónomas. Desde un punto de vista teológico se puede considerar la autenticidad de lo humano como un “cristianismo implícito”, pero esta apreciación no invalida su esencial autonomía.

La afirmación anterior puede ser traducida en términos éticos afirmando la existencia de una moral humana autónoma. Esta moral puede ser arreligiosa y acristiana. La

identidad y especificidad de la moral cristiana ha de contar con esta previa autonomía de la eticidad humana. Es cierto que una moral humana auténtica puede ser considerada desde la teología como una “situación ya salvífica” y como el “horizonte ético” de la fe (35); pero tales afirmaciones no contradicen la posibilidad de una moral humana autónoma previa a lo específico cristiano.

Al poner de relieve la autonomía normativa de lo humano no se niega la existencia de una dimensión ética cristiana. Lo que se pretende es plantear correctamente el problema de la especificidad de la moral cristiana para que no sea solucionado contradiciendo el principio previo de la autonomía normativa humana.

—*Dos tipos de elementos en la instancia ética.* Un punto importante en la discusión sobre lo específico cristiano ha sido la distinción de dos series de elementos en la moral. La instancia ética, tanto en su polo objetivo como en su resonancia subjetiva, se integra a partir de la conjunción de dos tipos de factores sustancialmente diferentes. Estos factores reciben diversos nombres: lo “categorial” y lo “trascendental”; la “concreción ética” y la “cosmovisión”; la “estructura o criterios de decisión” y los “contenidos concretos”; etc.

Sobre el trasfondo de esa distinción de elementos en la instancia ética se plantea y se resuelve hoy día el problema de lo específico cristiano en moral. Podemos decir que, de una u otra manera, tal distinción ha sido aceptada a lo largo de la historia de la Moral. Lo que ha hecho la discusión actual es darle más relieve y precisar mejor cada uno de los factores.

—*Integración de elementos en la instancia ética cristiana.* Los moralistas actuales reconocen que en la instancia ética cristiana se integran los dos factores de “contenidos” y de “motivaciones”. No puede haber moral cristiana si prescindimos de la “fe” (factor motivacional) o del “compromiso” (factor de normatividad concreta). La cosmovisión de fe

y el compromiso concreto son elementos imprescindibles del ethos de un creyente y, por lo tanto, de la moral cristiana.

Las diferencias de las distintas opiniones se colocan en la manera de entender la relación entre la “fe” y el “contenido” normativo concreto. Para algunos la fe descubre y origina para el creyente contenidos normativos específicos, mientras que otros opinan que la normatividad concreta es idéntica para el creyente y para el no creyente. Algunos relacionan la fe con el contenido a modo de un “factor selectivo”; en cambio otros la entienden como una “redimensión” del compromiso moral.

2. LA CARIDAD: IDENTIDAD Y ESPECIFICIDAD DEL ETHOS CRISTIANO.

Es necesario confesar que hablar de lo “específico” del ethos cristiano supone tener que reducir la gran complejidad del dinamismo de la fe a una categoría simple. De este modo se puede caer en la tentación de un reduccionismo que falsifica la realidad.

Sin embargo, para identificar el sentido y finalidad del ethos cristiano en el momento actual no carece de interés la pregunta sobre su especificidad. La determinación del elemento especificador y propio de la ética cristiana ayuda a estructurar de una manera adecuada todo el campo del compromiso moral de los creyentes.

Tratando de expresar de una manera sintética mi manera de ver el problema, formularía las siguientes afirmaciones:

–lo propio y específico del ethos cristiano no hay que buscarlo en el orden de los *contenidos* concretos del compromiso moral. La normatividad concreta pertenece a la realidad

intramundana; por eso mismo, la moral de los creyentes debe coincidir, en principio, con la moral de todo hombre de buena voluntad.

—lo propio y específico del ethos cristiano hay que buscarlo en el orden de la *cosmovisión* que acompaña a los contenidos concretos de moral. La cosmovisión no es algo extraño ni accidental; todo lo contrario, es la gran fuerza del compromiso ético.

—al situar la especificidad del ethos cristiano en el orden de la cosmovisión (o, si se prefiere, en el orden de lo *metaético*, si por “ético” se entiende aquí la normatividad concreta de lo humano) el empeño moral de la fe cristiana ni se identifica con ningún proyecto intramundano ni se constituye en una alternativa intramundana a los proyectos humanos. La especificidad de la ética cristiana se coloca más allá de las normatividades y de los proyectos concretos como un alieno a la vez crítico y utópico.

Sobre el fondo de estas afirmaciones formales es necesario concretar ahora en qué consiste ese factor metaético que especifica el ethos del creyente. La respuesta no puede ser otra que *la referencia a Jesús de Nazaret en cuanto que en El se hace presente y operante la Presencia del Absoluto*. En otro lugar he desarrollado con suficiente amplitud el contenido de la afirmación anterior (36). Aquí prolongaré la reflexión a través de la categoría bíblico-teológica de la Caridad.

En la síntesis de Santo Tomás el papel de la Caridad fue entendido a través de las preocupaciones lógico-ontológicas de las escolásticas: se definió la función de la Caridad con la fórmula clásica “*Caritas, forma virtutum*” (la Caridad es la forma de las virtudes). En la década de los 50 GILLEMAN, utilizando una categoría de Le Senne, expresó el contenido primacial de la Caridad en la Vida moral a través del concepto de “mediación”: toda la vida moral es la “mediación” del dinamismo de la Caridad.

Dentro de las preocupaciones actuales creo que se puede reinterpretar el mensaje bíblico y teológico de la Caridad diciendo que ésta es la categoría suficientemente válida para expresar la especificidad del ethos cristiano. La afirmación no tiene nada de novedad: desde las comunidades cristianas primitivas hasta hoy la conciencia de los creyentes se ha polarizado en torno a la Caridad para encontrar en ella el criterio de su identidad. La “*reductio ad Caritatem*” es una constante en la vida y en la reflexión de los creyentes de todas las épocas.

La novedad puede estar en la forma de explicar actualmente dicha afirmación. He aquí mi manera de entender el tema:

–En la Caridad, tal como aparece en la Biblia y en la tradición teológica, se expresa coherentemente la *síntesis* que es propia del ethos cristiano: por una parte, aparece la “normatividad concreta” a través de su reducción en el contenido privilegiado del amor al hombre; por otra, se afirma el “elemento metaético” (o la cosmovisión) a través del amor a Dios. La formulación evangélica de la Caridad contiene de un modo maravilloso la integración de los dos elementos propios de todo ethos religioso. Más aún, para algunos exegetas la peculiar aportación de Jesús en la perícopa de la Caridad (Mc 12, 28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25 ss.) reside precisamente en la indisoluble conexión del amor a Dios y el amor al prójimo. “La auténtica intención de Jesús hay que situarla en la conexión de los dos preceptos y en la relación que se establece entre ellos. Según la voluntad de Jesús el amor a Dios debe exteriorizarse y probarse en el amor al prójimo, igualmente obligatorio y necesario (Mt 22,39); mientras el amor al prójimo, por su parte, tiene en el amor a Dios su fundamento sustentador. Debemos aún precisar esta profunda compenetración de religión y moral; ahora nos basta con la indicación de que esta claridad no fue alcanzada por ningún maestro de la ley judía” (37).



–La formulación de la Caridad nos orienta a descubrir el *elemento específico* del ethos cristiano en el amor a Dios. A pesar de que tanto en el Antiguo Testamento, sobre todo en el Deuteronomio, como en la perícopa citada de los evangelios sinópticos se habla del amor a Dios como “precepto”, creemos que la relación del hombre con Dios no encaja dentro de los cuadros puramente éticos; pertenece al universo de la actitud específicamente religiosa. Los mismos escritos del Nuevo Testamento orientan hacia esa interpretación, ya que tanto en San Pablo como, sobre todo, en San Juan no aparece el tema del amor a Dios entendido como obra exigida al hombre. De ahí que sin romper la síntesis unitaria de la Caridad podamos decir que el “amor a Dios” es el elemento metaético del ethos cristiano. La cosmovisión bíblica de la Alianza que acompaña necesariamente a la moral del creyente es expresada en la categoría de la Caridad a través del amor a Dios que sintetiza magistralmente la actitud religiosa.

–Si el amor a Dios es el elemento metaético, el amor al prójimo es la expresión de la *normatividad concreta*. Los contenidos del compromiso moral del creyente se formulan, dentro de la categoría de la Caridad, a través de la expresión reductiva del “amor al prójimo”. Más abajo veremos cómo la integración del amor al prójimo y el amor a Dios en la síntesis de la Caridad reorienta los compromisos concretos del ethos cristiano.

–Por último, mediante la categoría teológica de la Caridad se expresa adecuadamente la unión entre “religión” y “moral”. Todos conocemos el problema que existe en la historia de la moral y en la historia de las religiones a la hora de integrar las dos actitudes básicas de lo religioso y de lo moral. El ethos cristiano es un ethos religioso y, en cuanto tal, tiene que integrar las dos actitudes. El creer no es reductible al empeño ético. Pero, por otra parte, no tiene sentido una fe que no conlleva una serie de decisiones empeñativas. Para un cris-

tiano no tiene sentido ni el “moralismo” vaciado y vaciador de lo religioso ni el “supranaturalismo” vaciado y vaciador de lo moral. ¿Dónde se encuentra el equilibrio? En la aceptación de la peculiar función de la actitud y el valor morales. La actitud moral para un cristiano brota de la vivencia religiosa y, al mismo tiempo, sirve de mediación entre la fe y el compromiso. El valor moral tiene una función mediadora entre los valores religiosos y todos los restantes valores.

Esta peculiaridad del ethos cristiano queda suficientemente expresada a través de la Caridad. Por una parte, la Caridad impide que la “actitud religiosa” desemboque en una piedad meramente cultural sin empeños intramundanos; por otra, hace que la “actitud moral” no degenera en moralismo legalista y autosuficiente. La Caridad despierta continuamente a la fe de su “sueño dogmático” y de su “misticismo autogratificante” para lanzarla al amplio mundo del amor al prójimo. Pero también estimula al compromiso moral de los creyentes para que sobrepase los límites del minimalismo y del legalismo. A este respecto son dignas de interés las anotaciones que hace Schnackenburg sobre el significado del mandamiento primero: “solamente el amor a Dios garantiza el desinterés que falta a casi todo otro amor humano, y hace posible aquel vencimiento de sí mismo, de que brotan las obras más calladas y esforzadas. Solo el amor al prójimo fundamentado en Dios puede convertirse en el “ágape” esencialmente distinto a todo “eros” natural, cuya alabanza leemos en 1 Cor 13. Este amor supera al amor de amistad, ya que, prescindiendo de toda inclinación natural (simpatía) y solo por amor a Dios y a Cristo, se acerca al otro con benevolencia, generosidad, comprensión y perdón. En el “ágape” cristiano el impulso a la unión retrocede totalmente en favor de la pura benevolencia y de la compasión. Por eso es capaz de abarcar a quienes naturalmente no son dignos de amor e incluso son nuestros enemigos. ¿De dónde le viene ese impulso? Ciertamente solo

del amor a Dios, por quien el cristiano se siente también amado en la misma forma. Este amor de Dios, totalmente distinto de todo otro amor, se nos ha manifestado en las palabras de Jesús (Mt 5,45), en sus obras de salvación y finalmente en su muerte. El amor cristiano al prójimo, precisamente por estar fundamentado en el amor a Dios, cuando es acertadamente comprendido y proviene del corazón, llega hasta el límite, hasta el “heroísmo” como dicen los hombres, o hasta la “perfección”, como se dice en Mt 5,48 ” (38).

De este modo, aparece la Caridad como la categoría bíblico-teológica que expresa de una manera adecuada la identidad y la especificidad del ethos cristiano. El impulso religioso del amor a Dios tiene su vertiente inevitable en la transformación de la realidad humana y tal transformación únicamente cobra sentido definitivo a través de su vinculación con la vida de perfecta caridad. La Caridad es, por lo tanto, la actitud fundamental del ethos cristiano.

3. DISCERNIMIENTO DE LAS EXIGENCIAS ETICAS DESDE LA CARIDAD.

El segundo problema importante que tiene planteada la ética cristiana en el momento actual es el de hacer un discernimiento evangélico sobre las exigencias morales de la hora presente. Según quedó constatado más arriba, creo que la Caridad puede ofrecer grandes posibilidades para llevar a cabo tal discernimiento. Es lo que trataré de mostrar brevemente.

Para un creyente el contenido de la normatividad ética está expresado con la fórmula reductiva del *amor al prójimo*. No se trata de una normatividad distinta de la humana. Los contenidos concretos del ethos cristiano se identifican con los de una ética auténticamente humana. Sin embargo, la formulación y la vivencia de esos contenidos en clave de Caridad

les dan una *redimensión* especial.

El contenido ético del amor ha tenido diversas insistencias según las diferentes épocas; han existido distintas mediaciones para expresar el dinamismo moral de la Caridad: mediciones de matiz preferentemente religioso (como el apostolado, el buen ejemplo, etc.), mediaciones de benevolencia paternalista (limosna, obras asistenciales, etc.), mediaciones de justicia social, etc.

En la manualística moral de los últimos siglos se confeccionó un tratado de “moral de la Caridad”. De forma legalista y con mentalidad casuista se formuló una serie de preceptos en relación con el amor a Dios (obligación de hacer actos de amor a Dios; obligación de no pecar; etc) y en relación con el amor al prójimo (obras de caridad: limosna, corrección fraterna; pecados contra la caridad: odio al prójimo, escándalo, cooperación). Y hasta se llegó a establecer un “orden preferencial” en las exigencias y en los sujetos de la caridad fraterna.

No hace falta insistir en la incoherencia de un tratado autónomo sobre la “moral de la Caridad”. El amor a Dios no encaja, según dije más arriba, dentro de los cuadros puramente éticos. El amor al prójimo no debe ser considerado como un contenido aislado sino como una orientación general de todos los contenidos de la moral cristiana. Más que hablar de preceptos *de la* Caridad es necesario hablar de exigencias éticas vistas *desde* la Caridad y orientadas *hacia* la Caridad.

Creo que en el momento actual la Caridad debe orientar el contenido concreto del ethos cristiano en dos direcciones principales: búsqueda de la intersubjetividad y realización de la dimensión social de la existencia humana.

a. “Ética de la proximidad” y valor moral de la intersubjetividad

Proclamar el precepto del “amor al prójimo” es radicalizar la exigencia ética de la intersubjetividad. El ágape cristia-

no tiene que desvelar en el mundo actual la dimensión ética de la alteridad personal.

Al resaltar la Caridad cristiana como contenido moral privilegiado (“segundo mandamiento, no menos importante que el primero”) la “ética de la proximidad” los contenidos del ethos cristiano quedan orientados de un modo prevalente hacia el valor del otro. No es la referencia a Dios ni la referencia a uno mismo las que tienen primacía moral. El contenido decisivo de la moral se mide por la *referencia al otro* o, para utilizar la fórmula de Lucas, por el “hacerse prójimo” del otro (Lc 10,36).

La moral cristiana basada en la Caridad corrige todo desviacionismo que trete de dar más importancia a los mal llamados “deberes religiosos” que a las exigencias del amor al prójimo. Para la conciencia ética de los creyentes tienen valor paradigmático las actuaciones de Jesús en favor del hombre aún a costa de ir en contra de los “deberes religiosos” (Mc 2, 23-3, 6). La moral cristiana tiene como uno de los cometidos importantes “comprender lo que significa ‘misericordia quiero y no sacrificio’ ” (Mt 12, 7) y ofrecer esa comprensión a los hombres de todas las épocas.

No le toca a la moral cristiana señalar los contenidos morales concretos de la intersubjetividad, aunque tanto en la Biblia como en la predicación de la Iglesia podemos encontrar abundante material al respecto. A modo de ejemplo, baste recordar el himno—exhortación del c.13 de la 1 Cor. La fe cristiana puede aceptar cualquier antropología ética del amor como cauce concreto del dinamismo de la Caridad. Sin embargo, la comprensión cristiana del otro como prójimo introduce algunas modificaciones en la ética de la intersubjetividad.

Los evangelios sinópticos nos ofrecen un conjunto de perícopas o catequesis en las que se describe el talante propio del cristiano en su relación con el otro. Recuerdo, a modo de ejemplo, tres orientaciones evangélicas:

Valor absoluto de la persona humana.

(frente a cualquier institución o “tradicción” de los hombres)

Dentro de un contexto literario de “controversia” y con una gran carga “cristológica”, los evangelios sinópticos ponen de relieve el valor original y decisivo de la persona humana frente a las valoraciones antihumanas “añadidas” por las deformaciones religiosas. En el evangelio de Marcos existe un bloque literario (2, 13-3, 6) en el que Jesús es presentado en su actuación como el “dueño” de las instituciones humanas, dominio y libertad que trasmite a todo hombre que le sigue (2,28: “el hombre es señor también del sábado”); de este modo, el valor de la persona se conecta con el “señorío” de Jesús puesto de manifiesto en su actuación libre frente a las instituciones religiosas. El bloque literario de Marcos encuentra también sus paralelos en Mateo (12, 1-14) y en Lucas (5,27-6,11).

- Mc 2,23-28 (anotar vv.27-28);3, 1-6 (anotar v.4)
- Mt 12,1-8 (anotar v.7); 12, 9-14 (anotar v.12)
- Lc 6, 1-5; 6, 6-11 (anotar v.9)

En otro bloque literario de “controversia”, en que se presenta a Jesús desenmascarando el sin sentido de las “tradiciones” de los hombres y devolviendo el sentido de los valores originales, aparece de nuevo la valoración absoluta y original de la persona humana frente a dichas “tradiciones” de los hombres: Mc 7, 1-23 (paralelo: Mt 15, 1-20).

- Mc 7, 8-13 (anotar v.13)
- Mt 15, 1-9 (anotar v.6)

En estos bloques literarios se subraya el valor original del hombre. Para un seguidor de Jesús, la norma propia de actuación del hombre es el hombre mismo, de momento sin mayor especificación. Toda regla de conducta es válida en la medida que favorece el bien del hombre.



Preferencia por el débil.

En la actuación de Jesús se advierte una preferencia por el débil (pobre, marginado, “pecador”, etc.). Este es un rasgo básico de la *moral vivida* de Jesús; rasgo ético que se convierte al mismo tiempo en rasgo mesiánico: la actuación de Jesús con los “pobres” constituye las credenciales de su misión mesiánica (Lc 7, 19-23).

En los evangelios sinópticos encontramos una serie de perícopas en las que, juntando la actuación de Jesús con su enseñanza, se proyecta este rasgo normativo de la imagen del hombre: el creyente ha de preferir siempre colocarse al lado del débil y no del poderoso. He aquí algunas de estas catequesis de “preferencia por el débil”:

– Convivencia solidaria con los “marginados” por motivos religiosos (los recaudadores y los descreídos).

- Mc 2, 13-17 (anotar v.17)
- Mt 9, 10-13 (anotar vv. 12-13)
- Lc 5, 27-32 (anotar v.32)

– Definición del prójimo por el “mas poderoso”

- Lc 10 25-27 (recordar cómo hay que hacer la “lista de invitados” por razón de su necesidad: Lc 14,12-14)

– Identificación de Jesús con los débiles (tema que aparece repetidas veces en el evangelio de Mateo dentro de contextos de gran importancia temática y literaria):

- Mt 10, 42 (Mc 9, 41)
- Mt 18 (passim)
- Mt 25, 31-46

Estos rasgos de preferencia por el débil definen la actuación de Jesús y orientan éticamente la actuación de los creyentes. No existe en el fondo sino una única norma de conducta: la primacía del otro que nos necesita y en cuyo favor hemos de estar dispuestos a darlo todo. Este rasgo cobra mayor relieve si se le considera dentro de la unidad de mandamiento entre el amor a Dios y el amor al prójimo proclamado por Jesús: Mc 12, 28-43; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28.

Servicio al otro, a imitación de Jesús.

La comunidad primitiva grabó la imagen de Jesús en su memoria, por significar para ella la imagen normativa del cristiano. Los evangelios sinópticos son el testimonio de esa “memoria cristológica” de la primitiva comunidad cristiana. Conviene recordar, a este respecto, el alto grado de normatividad que proyectan sobre la imagen del hombre los “resúmenes de la pasión” en el evangelio de Marcos:

- Mc 8, 34-38: el discípulo tiene que entregar la vida como el Maestro.

- Mc 9, 33-37: el discípulo debe ser el servidor de todos ya que el Maestro no vino a ser servido sino a servir (10, 44-45).

b. “Beligerancia política” de la Caridad y dimensión social del ethos cristiano.

La caridad cristiana necesita perder la ingenuidad e inocencia del idealismo para descubrir sus dimensiones políticas (39). Este cambio de perspectiva viene postulado por los



mismos análisis antropológicos del amor; en efecto, hoy día se postula una antropología que, superando los estrechos cauces personalistas, haga un planteamiento del amor como parte de una teoría crítica de la sociedad (40).

La beligerancia política de la Caridad orienta el ethos de los cristianos hacia horizontes de compromiso preferentemente social. Anoto a continuación las orientaciones marcadas por la interpretación política de la Caridad cristiana:

- *Superación de la dicotomía Caridad/Justicia.* El ethos cristiano ganará en claridad y eficacia si supera el planteamiento dicotómico y dualista de Caridad/Justicia. Tal planteamiento, a mi modo de entender, carece de base por las dos razones siguientes. Al utilizarlas dentro de ese contexto dicotómico las categorías de Caridad y Justicia son conceptos meramente formales; no indican ningún tipo de realidad concreta. Por otra parte, la distinción formal entre Caridad y Justicia se basa en presupuestos inexactos: acepta la teoría de los “dos planos distintos” entre la ética humana (Justicia) y la cristiana (Caridad); afirma la posibilidad de vivir un mismo comportamiento desde la diferencia puramente exterior de la intención (por Caridad). Para superar esa dicotomía es necesario afirmar que la Justicia es la categoría totalizadora de todo el empeño ético de la Caridad, tanto a nivel de fuerza vinculante (valor de exigencia) como a nivel de concreción (contenido concreto). En este sentido, puede decirse que la Justicia es la mediación ética totalizadora del dinamismo moral de la Caridad. Aunque el cristianismo formule las exigencias éticas a través del “amor al prójimo” no por eso tales exigencias pierden la fuerza que caracteriza a la Justicia.

-*Desprivatización de la moral cristiana.* Al liberar a la Caridad de su carácter idealista, la fuerza moral que de ella

brotar busca cauces desprivatizados. Únicamente puede ser garantía de “amor a Dios” aquel “amor al prójimo” que sea real y eficaz. Ahora bien, la realidad y eficacia del amor al prójimo se miden por su estructura desprivatizada. Es inconcebible un ethos basado en la Caridad que se encierre en el horizonte irreal de una consideración privatística de la existencia humana. El descubrimiento de las dimensiones políticas de la Caridad es coincidente con la desprivatización del ethos cristiano.

– *Fuerza “violenta” y transformadora del amor.* La Caridad cristiana ha perdido muchas veces su dinamismo transformador. La fuerza del amor ha sido apagada por motivos de falso “universalismo.. (“hay que amar a todos, ricos y pobres”) y de falsa benevolencia (“hay que buscar la unidad”). Los “equivocos” a que ha sido sometida la Caridad cristiana han achatado el impulso revolucionario del ethos cristiano. Es necesario devolverle a la Caridad su fuerza transformadora de la realidad. Tienen que ser replanteados, desde la ética de la Caridad, temas tan importantes como los siguientes: amor cristiano y lucha de clases (41); amor cristiano y violencia; amor cristiano y opción por los pobres; etc.

– *Carácter “utópico” y “antiestratégico” del ethos cristiano.* Por su elemento metaético la Caridad, al hacerse empeño moral en la transformación de la realidad social, introduce en el ethos cristiano una peculiaridad específica. La ética nacida de la Caridad adquiere un carácter utópico. “La caridad, teniendo como propia medida no ya las posibilidades humanas históricamente dadas, sino las manifestaciones ejemplares del *agape* de Dios, sitúa las propias aspiraciones mucho más allá del horizonte de los actualmente posibles, allí donde se verifica la correspondencia entre



las expectativas todavía inéditas del hombre y el cumplimiento de la promesa” (42). El ethos cristiano nacido de la Caridad no propone como definitiva ninguna alternativa para la transformación del mundo; en el fondo, adopta una forma “antiestratégica” (43).

Para concluir estas reflexiones juzgo conveniente recordar que la Caridad es ante todo una “buena noticia”: la noticia de que Dios ha amado y sigue amando al mundo. La mejor manera de entender la Caridad cristiana es comprenderla como Amor *de* Dios. A partir de ese núcleo fundamental cobra sentido el dinamismo ético que he tratado de señalar en la realidad de la Caridad cristiana.

NOTAS

- (1) J. EGERMANN, *La Charité dans la Bible* (Casterman-Paris-Tournai, 1963); C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament* 3 tomos (Paris, 1958-1960); Id., *Théologie Morale du Nouveau Testament* II (Paris, 1965) 481-548; K.H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento III-Moral* Barcelona, (1975) 167-200; W. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie* (Düsseldorf, 1951)
- (2) R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid, 1965) 73-89
- (3) SCHNACKENBURG, o.c., 178-185; S. LYONNET, *La caretà pienezza della legge, secondo s. Paolo* (Roma, 1972)
- (4) O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques* (Paris, 1957) 96-115; J.M. CASABO, *La teología moral en San Juan* (Madrid, 1970) 377-404; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique* (Paris, 1965) 207-251; SCHNACKENBURG, o.c., 257-267.
- (5) A. NYGREN, *Eros und Agape* (Gütersloh, 1937); C. SPICQ, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire* (Louvain, 1955)
- (6) J. COPPENS, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain: Ephemerides Theologicae Lovanienses* 40 (1964) 252-299
- (7) C. WIENER, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament* (Paris, 1957); N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (Roma, 1963); W.L. MORAN *The Ancien Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy: Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 77-87
- (8) SCHNACKENBURG, o.c., 73
- (9) I. GIORDANI, *La carità nel pensiero dei Padri della Chiesa* (Roma 1957); E. GRIFFE, *Saint Augustin et la doctrine de saint Jean sur la charité: Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 63 (1962) 41-46; V. CAMPANAGA, *Interpretación agustiniana del amor: eros y agape; Augustinus* 18 (1973) 213-278; D. BARSOTI, *La doctrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino a Ireneo* (Milano, 1963); S. LYONNET, *L'amore del prossimo: pienezza della legge, alla luce delle interpretazioni dei Padri: Rassegna di Teologia* 15 (1974) 174-186; 241-256
- (10) J. DUPUY, *Théologie de la charité chez les Abélardiens et les Victorians* (Lille, 1957); *Mélanges de Science Religieuse* 15 (1958) 146
- (11) H.T. ENNIS, *The primacy of charity in moral theology according to Saint Bonaventure* (Louvain, 1972); Ph. DELHAYE, *La charité, "premier commandement" chrétien chez S. Bonaventure: S. Bonaventure 1274-1974* (Grottaferrata, 1974) 503-521; H.J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general: l.c.,* 129-143

- (12) L.B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin* (Montréal, 1952); C. VAN OUVERKERK, *Caritas et ratio. Etude sur le double principe de la morale chrétienne d'après Saint Thomas d'Aquin (Nimega, 1956)*; H.M. CHRISTMANN, *Thomas von Aquin als Theologe der Liebe* (Heidelberg, 1958); J.JAVORKA, *Amor a Dios sobre todas las cosas y amor a sí mismo según Sto. Tomás* (Buenos Aires, 1964); V.M. CAPDEVILLA Y MONTANER, *El amor natural en su relación con la caridad según la doctrina de Sto. Tomás* (Gerona, 1964); P. FORESTI, *L'agape in S. Paolo e la carità in S. Tommaso* (Roma, 1965); A. QUERALT, *¿Todo acto de amor al prójimo incluye necesariamente el amor a Dios? Investigación crítica del pensamiento de Sto. Tomás sobre la caridad: Gregorianum 55 (1974) 273-317*; A. ILLEN, *Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquino* (Freiburg, 1974); L.M.HUGUES *Charitas, friendship in the theology of saint Thomas: Angelicum 52 164-178*
- (13) Suma Teológica, II-II, q. 23, a. 8. Sobre el significado de la fórmula, ver el comentario de M. Llamera, *Tratado de la Caridad: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino VII* (Madrid, 1959) 694-705 .
- (14) "Es, pues, una expresión ambiciosísima, que intenta condensar en su leve concisión científica todo el sentido teológico del influjo de la caridad en las demás virtudes, reconocido y proclamado en la revelación y siempre mantenido por la tradición católica. En la aparente sencillez de este artículo, porpone y razona el Angélico el más alto y fecundo principio de la moral evangélica, es decir, de la vida cristiana y de su perfección: el principio del amor divino, como fin y medio a la vez de toda virtud y perfección" (LLAMERA, l.c., 693)
- (15) Ver la clásica exposición de J.E. ROEY, *De virtute charitatis. Questiones selectas* (Mechliniae, 1929)
- (16) P.H. DELHAYE, *La charité reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique: Le Supplément n. 41 (1957) 135-170*
- (17) G. GILLEMAN, *Le primat de la Charité en Théologie Morale* (Bruxelles Bruges-Paris, 1954). Traducción castellana: *La primacía de la Caridad en Teología Moral* (Bilbao, 1957)
- (18) R. CARPENTIER, *Le primat de l'amour dans la vie morale: Nouvelle Revue Théologique 83 (1961) 3-24; Le primat de la charité en morale supernaturelle: l.c., 255-270; Le primat de l'Amour-Charité comme méthode de théologie morale: l.c., 492-509.*
- (19) *Optatam totius*, n.16: "Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la

- vida del mundo". Ver el comentario de J.FUCHS, *Theologia Moralis perficienda. Votum Concilii Vaticani II: Periodica* 55 (1966) 514-516
- (20) T. GOFFI, *Carità ed ordine morale: Sapienza* 11 (1958) 303-311; Ch. V. HERIS, *L'amour du prochain et la charité: Ami du clergé* 74 (1964) 257-263; B. HARING, *La Ley de Cristo II* (Barcelona, 1968 3a.ed.) 104-127; D.F. O'CALLAGHAN, *A morality of Charity: Iris Eccles. Record* 109 (1968) 55-58; E. QUARELLO, *L'amore de el peccato* (Bologna, 1971) 11-18; Ph. DELHAYE — M. HUFTIER, *L'amour de Dieu et l'amour de l'homme: Esprit et vie* 82 (1972) 193-204. 241-250; G. HIGUERA, *El amor teológico-moral: Sal terrae* 61 (1973) 632-640; L. ROSSI, *Caridad* Diccionario enciclopédico de Teología Moral (Madrid, 1974) 73-83; L. BERG, *Das neutestamentliche Liebesgebot. Prinzip der Sittlichkeit: Trierer Theol. Zeitsch.* 83 (1974) 129-145
- (21) G. OUTKA, *Agape. An Ethical analysis* (New Haven, 1972)
- (22) De la amplia bibliografía sobre la caridad consignados los estudios que juzgamos más cercanos a la reflexión teológico-moral: *Lumiére et Vie* n.44 (1959): "Amour de Dieu. Amour des hommes": J. RATZINGER, *La fraternidad cristiana* (Madrid, 1962); H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur die Liebe* (Einsiedeln, 1963); R. RAHNER, *El mandamiento del amor y los demás mandamientos: Escritos de Teología V* (Madrid, 1964) 481-502; Id., *Sobre la unidad del amor a Dios y amor al prójimo: Escritos de Teología VI* (Madrid, 1969) 271-294; A. DONDEY — NE — R. GUELLUY — A. LEONARD, *Comment s'articulen amour de Dieu et amour des hommes? Revue Théologique de Louvain* 4 (1973) 3-19; S. LYONNET, *Amor del proximo, amore di Dio, obbedienza ai comandamenti* *Rassegna di Teologia* 15 (1974) 174-186; Id., *Primo o secondo comandamento?: l.c.*, 450-460; A. NISSEN, *Gott und der Nächste im Amtiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe* (Tübingen, 1974); *Sal Terrae* n. 753 (1976): "La caridad cristiana desde la antropología, el evangelio y la política".
- (23) Sigue sin respuesta el deseo lanzado hace años por J.L.L. ARANGUREN, *Ética* (Madrid, 1972, 5a.ed.) 366, nota 2: "Pedro Lain, en *La espera y la esperanza*, ha hecho ver la triple estructura, 'pística, elpídica y fílica' de la existencia humana: pertenece constitutivamente al hombre el ser creyente, esperante y amante. Por tanto, podría y debería escribirse un libro, paralelo al de Lain —y nadie más calificado que él mismo para hacerlo—, sobre el amor a la 'querencia' como estructura ontológica de la existencia. En cierto modo, Santo Tomás entrevió eso al considerar el amor como la primera de las pasiones irascibles".
- (24) M. VIDAL, *Moral de actitudes. I-Moral fundamental* (Madrid, 1973, 3a ed.)
- (25) M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral* (Madrid, 1976) 9-94 ("Sentido y - función de la moral cristiana en una época secular").

- (26) S. LOI, *Originalità cristiana e liberazione umana* Ressegna di Teologia 16 (1975) 327-341
- (27) Ver un resumen en: D. TETTAMANZI, *Temi di morale fondamentale* (Milano, 1975) 89-98
- (28) G. BOURGEAULT, *La spécificité de la morale chrétienne selon les Pères des deux premiers siècles: Science et spirit* (1971) 137-152
- (29) J.-M. AUBERT, *La spécificité de la morale chrétienne selon saint Thomas: La supplément n. 92* (1970) 55-73; F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana nella Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino: Rivista di Teologia Morale* 3 (1971) 515-536
- (30) A. FIERRO, *El evangelio beligerante. Introducción crítica a las teologías políticas* (Estella, 1975) 293-366
- (31) J. BLANK, *Sobre el problema de las "normas éticas" en el NT: Consilium n. 25* (1967) 187-201
- (32) VARIOS, *Fondamenti biblici della Teologia Morale* (Brescia, 1973) Actas de la XXII Semana bíblica
- (33) De la amplia bibliografía consigno los estudios que juzgo principales: VARIOS: *Morale humaine, morale chrétienne* (Bruxelles, 1966); F. BOCKLE, *Was ist das Propium einer christlicher Ethik?: Zeitschrift für evangel. Ethik* 11 (1967) 148-159; VARIOS, *L'éthique chrétienne à la recherche de son identité: Le Supplément n. 92* (1970); J. FUCHS, *Gibt es eine spezifisch christlicher Morale?: Stimmen der Zeit* 185 (1970) 99-112; D. TETTAMANZI, *Esiste un'etica cristiana? Scuola Cattolica* 99 (1971) 163-193; Ph. DELHAYE *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne Revue Théologique de Louvain* 4 (1973) 308-339; R. SIMON, *Fonder la morale* (Paris, 1974) 189-198; J. RATZINGER - H.SCHURMANN - H.U. VON BALTHASAR, *Prinzipien christlicher Moral* (Einsiedeln, 1975)
- (34) J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?* (Roma-Brescia, 1970) 14-15
- (35) R. SIMON, *Fonder la Morale* (Paris, 1974) 68-75
- (36) M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral* (Madrid, 1976) 82-94
- (37) SCHNACKENBURG, o.c., 77
- (38) *Ibid.*, 87-88
- (39) E. BALDUCCI, *Las dimensiones políticas de la caridad. Una "inocencia" perdida* Sal Terrae 64 (1976) 108-115
- (40) A. TORNOS, *Antropología del amor, desde su radicación social y psicológica* Sal Terrae 64 (1976) 83-93

- (41) J. GIRARDI, *Amor cristiano y lucha de clases* (Salamanca, 1971)
- (42) BALDUCCI, a.c., 111
- (43) TORNOS, a.c., 92



TEXTOS

LA AUTO-OPRESION DEL RICO, en las HOMILIAS DEL CRISOSTOMO.

Juan, Patriarca de Constantinopla, llamado luego el Crisóstomo, vivió en Bizancio durante la segunda mitad del S. IV y murió el 407, camino del destierro, deportado por el odio de la Emperatriz Eudoxia.

Ermitaño, profeta, obispo, es uno de los más grandes "Padres" de la Iglesia post-antigua y uno de los más tempranos reformadores y, además, desde el vértice patriarcal. Fué un contestatario jerárquico del poder imperial sobre la Iglesia, del poder del dinero sobre el imperio, del poder del lujo y del espectáculo sobre el dinero, del poder de la corrupción sobre la sociedad civil y eclesiástica de su tiempo.

El pueblo sentía por él tanto entusiasmo como odio los poderes injustos. El dramatismo de su valentía, la sinceridad de su evangelio, el prestigio de su autoridad pastoral, la bella pureza directa de su lenguaje, le ganaron tanta admiración que su rica herencia de predicador de la Palabra nos ha sido legada casi íntegra en múltiples versiones.

La mayor parte de ese legado son "Homilías", de tanto rigor exegético como vigor pastoral, obra de tan buen conocedor del Evangelio como de la vida y problemática de las comunidades cristianas y de la sociedad de su época y, sobre todo, de un



obispo que tiene conciencia de su responsabilidad de Pastor de su Pueblo.

Entre esas "Homilías", a su vez, las noventa sobre el Evangelio de San Mateo —predicadas muy probablemente el año 390 (según Quasten) y con toda seguridad en Antioquía (Hom. 7a. Pg. 57,81)—, constituyen el más antiguo y completo "Comentario" a ese evangelio que nos haya llegado desde la Era de los Padres.

De ese comentario, que se mantiene en línea de protesta evangélica frente a todas las agresiones de la corrupción social contra la caridad, tomamos aquí un puñado de frases, en las que resuena la crítica desde esa caridad a la esclavitud del dinero, y el llamamiento de liberación cristiana a los poderosos.

Por supuesto que la sensibilidad literaria y la mentalidad social de aquella época no pueden ser más diferentes de las de hoy día. Precisamente en esta Sección de viejos y nuevos "Textos" —como podrán comprobar sucesivamente nuestros lectores—, queremos presentar los "lenguajes de la caridad", a través de la historia de las sociedades y de los condicionamientos que ellas implican para la vida cristiana. (1)

(1). Los textos están tomados de la traducción del Prof. Ruiz Bueno, "Obras de San Juan Crisóstomo", I. BAC. Madrid, 1955.

1. *LOCURA DE LOS QUE SOLO PIENSAN EN ACUMULAR DINERO.* (Homilía 12. In Mt 3,13 ss. núm. 5 pág. 231).

“¿Cómo no tener, pues, por locura suma acumularlo todo donde lo que se deposita se pierde y corrompe, y no dejar ni la mínima parte allí donde ha de permanecer intacto y hasta acrecentarse? ¡Y eso que allí hemos de vivir por toda la eternidad! De ahí que los gentiles no crean en lo que decimos. Ellos quieren que les demostremos nuestra doctrina no por nuestras palabras sino por nuestras obras. Pero cuando nos ven construir magníficas casas, y platar jardines, y levantar baños, y comprar campos, no pueden persuadirse que estamos preparando nuestro viaje a otra ciudad. Si así fuera —arguyen ellos—, venderían cuanto aquí poseen y lo depositarían allí de antemano, y así lo conjeturan por lo que suele suceder en la vida. Vemos, en efecto, que los grandes ricachones adquieren casas, campos y todo lo demás en las ciudades en que tienen intención de pasar la vida. Nosotros hacemos todo lo contrario: la tierra que pronto hemos de abandonar nos perecemos por poseerla, y por unas brazas más o por unos edificios, no sólo entregamos el dinero sino nuestra misma sangre; más para comprar el cielo nos cuesta trabajo dar aun lo superfluo de nuestras necesidades. Por eso, si allí vamos desnudos y pobres sufriremos el último suplicio. Y lo sufriremos no solo por nuestra pobreza sino por haber hecho pobres a los otros. Porque cuando los paganos ven que quienes se han iniciado en tan altos misterios ponen todo su afán en lo terreno, ellos también lo abrazan con doblado ardor, con lo que no hacen sino acumular carbones sobre nuestra cabeza. ¿No habeis oído cómo Cristo nos dice que nos ha dejado para sal y luz del mundo?



2. *EL DINERO HACE LA VIOLENCIA Y LA GUERRA QUE ROMPE LA COMUNIDAD HUMANA. (Homilía 15, In. Mt 5,1 ss. núm. 11, pág. 303).*

“Aún cuando seas pobre, por lo menos eres libre y si eres obrero por lo menos eres cristiano; justamente por ser pobre es necesario que estés en paz. Allá se hagan la guerra los ricos, no los pobres. Los ricos son los que tienen muchos motivos de guerras. Tú en cambio, que no gozas de los placeres de la riqueza, vas buscando sus males, pues amontonas contra tí enemistades, contiendas y luchas. Tú ahogas a tu hermano y le sofocas y le derribas a tierra ante las miradas de todo el mundo. ¿Y no crees que te estás deshonrando al imitar la furia de los animales, o mejor dicho, haciéndote peor que los mismos animales? Todo es común entre las bestias, forman sus rebaños y marchan juntas. Nosotros en cambio nada tenemos en común; todo anda trastornado; por doquier luchas, contiendas, injurias, enemistades e insolencias. Ni respetamos el cielo, para el que fuimos llamados todos en común; ni tampoco la tierra, que Dios nos dejó común para todos; ni siquiera nuestra común naturaleza. Todo se lo lleva arrastrando la ira y la codicia del dinero. . . ¿A qué fin, pues, se lo vas a reclamar con violencia, siendo así que, aun cuando tu deudor te quisiera pagar, habías tú de perdonarle, a fin de recibirlo todo de Dios? Mas la verdad es que no dejas piedra por mover, que acudes hasta a la violencia y al pleito, con lo que no se te perdona nada de lo que tú debes. . . Mientras ellos sean tus deudores, no lo es Dios; más si a éstos das por libres, tendrás derecho a apremiarle a Dios y reclamarle con mucha generosidad la paga de esa filosofía”.

3. **¡CUIDADO CON HACER VUESTRA LIMOSNA DELANTE DE LOS HOMBRES CON EL FIN DE SER VISTOS POR ELLOS!** (*Homilía 19, In. Mt 6,1 ss núm. 1. pág. 288/390*).

“Aparentemente el Señor dice dos veces lo mismo pero, si lo miramos atentamente, no es lo mismo lo que dice primero y lo que añade luego. . . Porque cabe hacer la limosna delante de los hombres y no hacerla para ser vistos por ellos; y cabe no hacerla delante y desear ser vistos. De ahí que Dios no castiga o premia simplemente lo que hacemos, sino la intención con que lo hacemos. . . Habiendo prohibido obrar por ostentación y habiendo enseñado el daño que de ello se sigue, que es obrar vana y neciamente, otra vez levanta el Señor los pensamientos de sus oyentes, recordándoles al Padre y al cielo, a fin de que no sea sólo el castigo lo que los mueva sino que los confunda también el recuerdo de quien les dió el ser: Porque no tendreis, les dice, recompensa de vuestro Padre que está en los cielos. . . Y con razón los llamó hipócritas, es decir, farsantes. Porque la máscara de su acción era de limosna pero su intención de crueldad e inhumanidad. No dan efectivamente limosna porque se compadecen de su prójimo sino porque buscan ellos la gloria de la limosna. Ahora bien, caso es de extrema crueldad que, mientras el otro se muere de hambre, no tanto busque yo socorrer su necesidad cuanto satisfacer mi vanidad. Lo que importa, pues, no es simplemente dar limosna, sino cómo hay que darla y de ese modo darla. . . “Tu Padre, que ve en lo escondido, te pagará en lo manifiesto”.



4. *LA TIRANIA OPRESORA DE LA RIQUEZA, OSCURECE LA RAZON, ENCADENA EL CORAZON Y HACE AL RICO COBARDE. (Homilía 20, In. Mt 6,16 ss. núm 3 ss. pág. 425 ss.).*

“No atesoreis sobre la tierra. . . porque donde está tu tesoro allí está también tu corazón. . . No será menguado el daño que vas a sufrir, clavado a lo terreno, hecho de libre, esclavo, incapaz de tener pensamiento elevado. Todo será para tí dinero, interés, préstamos, ganancias y viles negocios. ¿Puede haber cosa más miserable? Un hombre así está sometido a una esclavitud más dura que la de todos los esclavos y nada hay más triste que haber abdicado de la nobleza de la libertad de hombre. Por más que se te hable, mientras tengas clavado tu pensamiento en el dinero, nada serás capaz de oír de lo que te conviene. Serás como un perro atado a un sepulcro. Tu cadena, la más fuerte de las cadenas, será la tiránica pasión por el dinero; aullarás contra todos los que se te acerquen y no tendrás otro trabajo, y continuo trabajo, que el de guardar para otros lo que tienes. ¿Puede haber suerte más miserable?”

“Si no comprendéis como es daño para la inteligencia, entendedlo por el ejemplo de lo corporal. Si tu ojo estuviera enfermo, todo tu cuerpo estará en tinieblas. Porque lo que es el ojo para el cuerpo eso es la inteligencia para el alma. Ahora bien, así como no querrías ir cargado de oro y vestir vestidos de seda a condición de estar ciego, sino que consideras la salud de tus ojos más preciosa que ese fausto. . . así dañada nuestra inteligencia nuestra vida se llenará de males infinitos. . . El que ciega la fuente, seca el río; así, el que destruye su inteligencia, deja en la oscuridad todas las acciones de su vida. . . Por semejante manera, si corrompes tu razón, que es la que puede vencer tus pasiones, por más que la pongas luego junto a tus tesoros, no sólo no sacarás de ahí provecho alguno,

sino que sufrirás los mas graves daños y se resentirá tu alma entera”.

“A la manera que los que están en tinieblas no distinguen nada con claridad, y una cuerda que vean se imaginan ser una serpiente; y si ven montes o barrancos se mueren de miedo, así estos locos del dinero sospechan de lo que ningún miedo infunde a los que miran con ojos sanos. Y, efectivamente, tiemblan de la pobreza; y no solo de la pobreza, sino del mas leve daño que sufran. Y es así que una ligera pérdida que tengan en su fortuna la sienten y lloran más que aquellos que no tienen con qué comer. El hecho es que muchos de estos ricos se han echado una sogá al cuello por no ser capaces de sufrir una contrariedad. . . La riqueza les ha hecho débiles para todo, excepto para servirla a ella misma. Y es así que, cuando ésta manda que se la sirva, sus esclavos se atreven a todo: a asesinar, a azotar, a injuriar, a pasar por cualquier vergüenza. ¡Miseria suprema! . . .

. . . “Dobles tinieblas soportan: la ceguera en que viven por el trastorno de su inteligencia, y la oscuridad que los envuelve por el engaño de sus preocupaciones. Por lo cual no es fácil que lleguen jamás a ver con claridad. Porque el que está simplemente a oscuras, apenas sale el sol, se ve libre de la oscuridad; pero el que ha perdido la vista, no ve ni cuando sale el sol. Justamente lo que a éstos ricos acontece: ni aún brillando el sol de justicia ven; ni exhortándolos Dios mismo escuchan, pues la riqueza les ha cerrado los ojos”.

5. *NO HAY COMPONENTA ENTRE EL AMOR Y SERVICIO A DIOS Y AL PROJIMO Y, DE OTRO LADO, A LA RIQUEZA (Homilía 21, In. Mt 6,24 ss.núm 1, pág. 438 ss).*

“Cierto que Job fue rico, pero no esclavo de Mammón; tenía riquezas, pero las dominaba; era su señor, no su siervo.

Tenía cuanto poseía como simple administrador de bienes ajenos, y así no sólo no arrebatava lo ajeno sino que de lo suyo propio repartía entre los que carecían. Y lo que es más: ni siquiera se alegraba de poseerlas, como él mismo nos declara cuando dice: Si es que me alegré de poseer mucha riqueza... (Job 31.25) Por eso tampoco sintió dolor al perderlas. No son así los ricos de ahora, sino que con ánimo más envilecido que un esclavo, pagan sus tributos a un duro tirano. El amor del dinero se ha apoderado de sus almas como de una ciudadela y desde allí, día a día, les dicta sus órdenes, que rebosan de iniquidad, y no hay uno que las desobedezca. No caviles, pues, inutilmente. De una vez para siempre afirmó Dios y dijo que no hay manera de componer uno y otro servicio. No digas tú, por tanto, que pueden componerse. Porque siendo así que el uno te manda robar y el otro desprenderte de lo que tienes... ¿qué modo de componenda cabe entre uno y otro señor?...

“ ¡Muy bien! Si todo lo tiramos, ¿cómo podremos vivir? Contra semejante reparo va ahora el Señor muy oportunamente. Si desde un principio hubiera dicho: “no os preocupeis”, su lenguaje hubiera podido parecer duro. Pero una vez que ha mostrado el daño que se nos sigue de la avaricia, su exhortación resulta fácilmente aceptable. . . No dijo el Señor que no hay que sembrar, sino que no hay que andar preocupados; no que no haya que trabajar sino que no hay que ser cobardes... sino esperarlo todo de Dios. Lo mismo hicieron los apóstoles, que después que lo abandonaron todo, vivieron sin preocupación alguna; lo mismo aquellos cinco mil y los otros tres mil primeros convertidos. . . De donde resulta evidente que no es nuestro afán sino la providencia de Dios la que lo hace todo, aún en aquellas cosas que aparentemente realizamos nosotros. Así, si El nos abandona, ni nuestra inquietud, ni nuestra preocupación , ni nuestro trabajo ni cosa semejante servirán para nada, sino que todo se perderá irremediabilmente”.

6. *EL AMOR DEL ORO HACE DEL HOMBRE UN HOMICIDA. (Homilía 28, In. Mat 8,23 ss. núm. 5 pág.582).*

“Monstruo es el avaro, que a todos acomete; como el sepulcro, que todo lo devora; que por todas partes anda como enemigo universal del humano linaje. El querría, en efecto, que no quedara ni un hombre sobre la tierra a fin de apoderarse él solo de todo. Y ni siquiera se para ahí: después de aniquilar con su deseo a todos los hombres, desearía también destruir la sustancia misma de la tierra y verla convertida en oro. Y no solo la tierra: los montes también, los valles, las fuentes, todo, en una palabra, cuanto miran sus ojos. Y porque os deis cuenta de que todavía no os he pintado tal como es. . . quitemos por un momento con la imaginación el temor de las leyes y vereis como empuña la espada y arremete contra todo el mundo, sin perdonar a nadie, ni amigos, ni parientes, ni hermanos, ni a su propio padre. Mejor dicho, no hace falta que supongamos nada. Preguntemosle a él mismo si no es cierto que fomenta dentro de sí continuamente tales fantasías y si con su pensamiento no ataca a todo el mundo, matando a los mismos que le dieron el ser. . . Llevan pesadamente la vejez de sus padres y, lo que todo el mundo tiene por dulce y deseable, como es tener hijos, para ellos es cosa pesada y aborrecible. Lo cierto es que muchos han comprado por eso el no tener hijos y han mutilado la naturaleza, no solo quitando la vida a los recién nacidos sino no dejando en absoluto que nacieran”.

LO TUYO ¿ES TUYO?

La cristianización del Imperio con Constantino no trajo consigo la desaparición de las diferencias sociales ni una mejor distribución de las riquezas. Estas continuaron en poder de una oligarquía de privilegiados, mientras la masa seguía en el mayor pauperismo. No estaba en manos de la Iglesia el cambiar súbitamente las estructuras económicas de la sociedad. Pero, al menos, los responsables de la comunidad cristiana recordaron a los cristianos ricos, con gran fuerza e insistencia, la función social de la propiedad privada. Es una buena muestra de esta predicación la homilía de San Basilio, Obispo de Cesarea (370-379), de la que entresacamos los siguientes párrafos.

“Reconoce a aquel que te lo dio todo. Recuerda quién eres, qué es lo que administras, de quién lo has recibido, por qué has sido tú preferido a tantos otros. Has sido elegido ministro del buen Dios, administrador de tus compañeros de trabajo; guárdate de pensar que todo eso te ha sido dado para regalo de tu vientre. Mira lo que posees como algo que pertenece a otros. Por un momento esos bienes te deleitan, pero al instante se evaporan y desaparecen, y, sin embargo, de ellos se te pedirá cuenta estricta... Lo propio sería que dijeras: Voy a saciar a los hambrientos; voy a abrir mis graneros e invitar a todos los menesterosos. Voy a imitar a José en su filantrópico mensaje (cf. Gen 47, 13-26) y proferiré como él un grito generoso: Venid a mí los que careceis de alimento; de la gracia que Dios me ha dado participareis todos como de una fuente pública...

Imita a la tierra; produce frutos como ella, no sea que resultes de peor condición que una cosa inanimada. La tierra no produce sus frutos para disfrutarlos ella misma, sino que los produce para provecho tuyo... Das al que pasa hambre, y lo que le has dado vuelve a ser tuyo, con dividendos. De la misma manera que el grano que cae en tierra redundará en ga-

nancia del sembrador, el pan que ofreces al hambriento te reportará grandes beneficios en el futuro. Que el término de tus afanes aquí en la tierra sea para tí el comienzo de tu sementera en el cielo...

Abrid de par en par las puertas de vuestros graneros, dad salida a vuestras riquezas en todas direcciones. De la misma manera que se encauza el caudal de un gran río por multitud de canales para fertilizar la tierra, así también vosotros abrid a vuestras riquezas muchos cauces para que irrumpen en las moradas de los pobres. Cuanta más agua se saca de un pozo, más abundante y más limpia mana; pero si se abandona el pozo, sus aguas se corrompen; así también la riqueza estancada es inútil, pero se hace fecunda y aprovecha a todos cuando se pone en circulación y movimiento...

Si quieres graneros, ahí los tienes: las casas de los pobres. Guarda tu tesoro en el cielo. Lo que allí se deposita ni la polilla lo destruye ni la carcoma lo corroe ni los ladrones lo roban... ¡Cómo debieras agradecer a tu Bienhechor y qué feliz y orgulloso debieras sentirte por el honor que se te hace, pues no tienes tú que golpear puertas ajenas, sino que otros vienen a asediar la tuya... Para tí no hay más que una palabra: No tengo, no daré, soy pobre. Sí, eres pobre efectivamente: pobre de caridad, pobre de humanidad, pobre de fe en Dios, pobre de esperanza eterna...

¿A quién perjudico —dice el avaro— guardando lo que me pertenece? Pero dime: ¿Que es lo que te pertenece? ¿De dónde trajiste nada a la vida? ¿De quién lo recibiste? Es como si uno, después de ocupar su asiento en un teatro, prohibiera la entrada a los demás, pensando que es propiedad suya lo que para uso de todos se ofrece. Así son los ricos: se apoderan los primeros de lo que es de todos y se lo apropian, sólo porque se han adelantado a los demás en echarle las manos. Si cada uno se contentara con lo indispensable para atender a sus necesidades y dejara lo superfluo a los indigentes, no habría ni ricos ni pobres. ¿Acaso no saliste desnudo del seno de tu madre? ¿No has de volver igualmente desnudo al seno de la tierra? ¿De dónde te han venido los bienes que



ahora posees? Si contestas que del azar, eres un impío que no reconoces al Creador y, además, un ingrato para con tu Bienhechor. Si reconoces que los has recibido de Dios, dime por qué los has recibido tú. ¿Habrá sido injusto Dios al distribuir desigualmente entre nosotros lo que necesitamos para la vida? ¿Por qué eres rico tú y por qué es pobre aquél? ¿No será para que tú puedas recibir un premio por administrar los bienes con generosidad y probidad, y para que aquél vea ampliamente recompensada su paciencia?

Tú que lo escondes todo en los pliegues de una insaciable avaricia, ¿no crees hacer daño a nadie, cuando despojas a tantos? ¿Quién es avaro? El que no se contenta con lo necesario. ¿Quién es un ladrón? El que se apodera de lo ajeno. ¿Y no eres tú un avaro? ¿No eres tú un ladrón? ¿Tú que te apropias lo que has recibido para administrarlo? Si llamamos ladrón al que despoja de su ropa a un hombre, ¿merece otro calificativo el que, pudiendo, no viste al desnudo? Es del pobre el pan que tú almacenas; es del andrajoso la capa que guardas en el arca; es del descalzo el calzado que dejas pudrirse; es de los necesitados el dinero que tienes enterrado. Cometes, pues, tantas injusticias como personas hay a quienes podrías socorrer”.

SAN BASILIO, *Homilía VI sobre aquello de Lucas: “Destruiré...”*, 2-3 y 5-7 (Pl 31, 269D-277A).

EXPERIENCIAS

El intercambio de experiencias constituye una interpelación para todos y un eficaz elemento crítico desde el terreno de los hechos. Es tarea de todos el encontrar las formas de expresión, más adecuadas y urgentes, de nuestra fraternidad y solidaridad con toda persona y comunidad humanas.

El objetivo de esta Sección de la Revista, "Experiencias", es mostrar caminos, ofrecer sugerencias y provocar el diálogo desde la realidad vivida.

Algunas de estas experiencias prefieren permanecer humildemente anónimas pero todas aceptan y aún desean el diálogo con los demás grupos eclesiales, bien a través de la Revista misma, bien en directo con los interesados.

Tal vez una condición para entablar diálogo a este nivel de la ortopraxia sea el "haberse manchado las manos" comprometidos en la dura teología de los hechos.

La experiencia con que inauguramos esta Sección, tiene fuerza notable de testimonio. Un camino hecho al andar por un grupo de religiosas que tiene profunda fé, mucha modestia y gran deseo de servir a los hermanos por cuyas condiciones de vida han optado.

La Sección está abierta. Pedimos a todos la aportación de sus experiencias, como insustituible servicio a la Comunidad y a una teología hecha de cara a la vida; asimismo, como un modo de profundizar, esclarecer y confrontar los propios caminos.



EXPERIENCIA DE NUESTRA INSERCIÓN EN EL MUNDO MARGINADO.

Por una Comunidad de Religiosas.

Habiéndonos pedido que aportemos, desde la revista CO-RINTIOS XIII, nuestra experiencia de vida, vamos a tratar de presentarnos y, seguidamente, exponer el proceso de nuestra inserción en el barrio donde residimos, (no importa nombrarle); cual ha sido la actitud de acogida y apoyo de esta experiencia por parte de nuestra Congregación; los medios económicos, actividades y resultados de nuestro trabajo, así como una auto-crítica. Queremos estar en actitud abierta a recibir también la crítica y sugerencias de cuantos lo deseen; la Revista ya nos conoce y nos pondrá en relación.

Nuestra Congregación fué fundada a mediados del S.XIX por una mujer pobre y contrahecha, de clase obrera, de corazón grande para Dios y para captar el dolor humano. Desde los orígenes, la finalidad de nuestra acción religiosa ha sido dar una respuesta al sufrimiento de los obreros más pobres, trabajando por extender entre ellos el Reino de Dios.

La experiencia de nuestra comunidad, que tratamos de narraros, comienza en 1966, en un gran puerto andaluz, en una barriada de marginación, situada entre otros barrios populares antiguos, en la frontera misma entre la zona comercial y oficial más representativa de la ciudad, no lejana a los muelles y, al otro lado, el sector obrero y popular, siendo nuestro barrio seguramente el más marginado de nuestra ya marginada capital y aún provincia.

Durante los primeros años, nuestro trabajo fué de darnos a conocer y prestar servicio a cuantas personas nos lo solicita-

sen, sin una dedicación en particular a especiales sectores o barrio. El servicio que siempre hemos prestado ha sido muy sencillo: mayoritariamente se trata de una suplencia o ayuda a la madre de familia en emergencia y problemas, atendiendo cuantas necesidades pueden surgir en su hogar mientras dura esa situación: enfermedad, etc.

Pero fué creciendo nuestra sensibilidad a la transformación a que nos impulsaba el Vaticano II, la exhortación "Evangélica Testificatio" de Pablo VI a la vida religiosa, y el Sínodo de los Obispos de 1971, y fué haciéndose en nosotras mayor la necesidad de encarnación de la Iglesia en el mundo actual (sobre todo en lo que afecta a los niveles jerárquicos y a las congregaciones religiosas).

Las solemnes palabras y las pequeñas cuestiones.

Todo aquello que nos sensibiliza desde la Fé, urgida en exigencias nuevas por la Iglesia, se unía a la sensibilidad que nos avivaba el contacto diario con las realidades; las grandes ideas se concretaron en pequeños interrogantes: la casa en que vivíamos y la forma de subsistir basada en suscripciones. Nuestra casa empezó a plantearnos serias dudas al grupo comunitario de nueve hermanas que en ella residíamos. En 1973 presentamos a nuestra Provincia una reflexión sobre todo ésto, para responder a las preguntas que se nos habían hecho a todas las hermanas:

"Vuestra casa ¿presenta interrogantes? ¿en qué sentido? ¿qué soluciones veríais posibles?.- Este medio de vida (las suscripciones) ¿os ha quitado libertad apostólica? ¿por qué? ¿Cómo se percibe el sentido de solidaridad de cuantos nos ayudan de esta forma? ¿Qué soluciones proponeis de cara a un futuro?.



La aportación-respuesta de nuestra comunidad fué la siguiente: "Nuestra casa, —(os aclaramos que estábamos en precario en un edificio cedido por una institución eclesiástica)—, es grande en su fachada y en su aspecto, aunque la Capilla ocupa la mayor parte; ésto lleva consigo trabajo, gastos de conservación por ser una construcción antigua, etc.

La gente, al principio, cuando viene a conocernos, se expresa en comentarios sin malicia alguna pero sin dar lugar a dudas. Comparan la amplitud de nuestra vivienda, (muchos metros cuadrados, ¡cuantas habitaciones saldrían de aquí!) con sus condiciones de vida (increíble espacio mínimo, hacinados muchas veces en una o dos habitaciones, con un solo grifo de agua y servicios colectivos, etc...). Pero están acostumbrados a que las religiosas vivamos así. Sin embargo, para ellos, los religiosos son "lo santo". Por tanto somos nosotras quienes nos tenemos que interrogar. Ellos nunca lo van a hacer.

La gente asocia la Iglesia con toda normalidad al bienestar, la influencia, la clase de los que pueden... y una forma de vida más sencilla nos iría bien. Por otra parte, las directivas de la Iglesia nos están invitando a manifestar la pobreza de una manera real, incluso en las formas externas.

Parte de nuestra comunidad se siente atada para poder denunciar o hablar de las condiciones inhumanas en que viven los demás, por la gran extensión de vivienda que nosotras tenemos. Ante esta realidad creemos un factor muy importante reducir el espacio lo más posible, conscientes de que son imprescindibles unas condiciones mínimas para poder vivir nuestra vida religiosa en plenitud. En general, existe gran desproporción entre nuestros conventos y el número de hermanas que los habitamos, y también los locales sociales nos parecen a veces poco aprovechados.

Por otro lado, reconocemos también que nuestra casa, con ser tan grande, es bastante incómoda y reúne condiciones de austeridad y sencillez, de puro abandonada años y años.

Además está localizada entre barriadas pobres, es decir, el contexto es muy adecuado. La dificultad mayor es que estos barrios están muy desorganizados en múltiples aspectos: pastoral, colegios, atención a ancianos, a jóvenes... lo que dificulta una acción de conjunto y es causa de desánimo.

Como solución a todo ésto proponíamos a nuestra Provincia: Ver cómo podríamos trabajar junto con otras religiosas y grupos, residentes o actuantes en el barrio, e ir completando la labor misionera de la Iglesia diocesana. Así daremos testimonio de unidad y realizaremos una labor más a fondo. Nunca se consigue ésto lo necesario.

Asimismo, tenemos que penetrar mas en nuestro barrio. Por el momento hemos de quedarnos en esta casa, pero cuando haya posibilidad de encontrar alguna vivienda sencilla y humilde, la deberemos dejar. Hicimos muchos proyectos que no podíamos concretar hasta tener la posibilidad real de la vivienda. El temor de quitar la vivienda a una familia más pobre —como se nos argumentaba por parte de algunas personas que no compartían nuestra inquietud—, quedaba compensado si nuestra vida rendía como resultado un verdadero servicio al barrio.

Sentido de la pobreza de las religiosas.

Pero si el edificio y las paredes son importantes, es más importante reflexionar sobre las personas y sobre el sentido de nuestra vida de comunidad religiosa. Veíamos importantísimo que la nueva vivienda fuera acogedora, hospitalaria, femenina... sí, pero que poseyera un carácter de austeridad.

El sentido de la vida de las religiosas ¿no tiene que ser “signo del Amor de Dios” que se traduce en una comprensión entre los hombres y en la justicia social? ¿No es necesaria y esencial una constante actitud de conversión a Jesucristo, personal y de la comunidad, porque es El quien nos hace justos?.



El testimonio religioso de nuestra comunidad fraterna debe irradiarse visiblemente a nuestro alrededor:

– Por una pobreza que cuestione a la sociedad de consumo, horizonte supremo actual de los pobres, y que manifieste la existencia de unos valores superiores al poseer, al desear... lo material.

– Por una alegría que exprese un amor a todos y nuestro estar al servicio permanente del hermano en la justicia, el amor y la unidad.

– Por un pluralismo: La unión a Jesucristo es la fuerza de nuestro apostolado y también nuestra unidad, manifiesta al mundo la presencia de Cristo en nuestras Comunidades. Esta unidad lleva consigo una diversidad que hay que respetar; para un mismo fin puede haber respuestas diferentes (Dios no pide a todos lo mismo).

Este pluralismo supone: –un clima de confianza entre nosotras; –un clima de respeto (sin agresividad alguna ni desinterés por lo de otro); –que no sea “ni un conservar lo de siempre” porque siempre se ha hecho así, ni un “hacer algo nuevo” porque sí, sino que sea *una forma de responder libremente* a la Voluntad de Dios. Asimismo, este pluralismo exige discernimiento y aceptación de nuestros límites y equivocaciones que nos llevan a la unión en Cristo, en la Eucaristía-Oración, y en el servicio fraterno...

Vivir de socios suscriptores, ¿qué representa?.

La reflexión sobre los medios económicos de subsistencia de la Comunidad nos llevó a reconocer que vivir de donativos y suscripciones, no nos había quitado libertad para atender a las familias más pobres; pero en ciertas actuaciones en el campo apostólico, algunas Hermanas se habían sentido cuestionadas por esta forma de subsistir, y se planteaban diversos inte-

rrogantes serios, como por ejemplo:

– Ante Empresas que no pagan con justicia a los obreros, ¿qué representabamos?

– Ante los “super-ricos” ¿cómo se puede ser cristiano y tener tanto sin compartir? y no ya con una limosna sino con una acción más profunda.

– De cara a nosotras mismas: ¿cómo hemos vivido nuestra pobreza evangélica con las suscripciones? ¿pidiendo cuando hemos necesitado o querido algo hasta tenerlo: obras, reparaciones, mobiliario mejor en los locales de reunión de la gente...? ¡Pero los pobres no pueden!

– La suscripción, ¿es hoy un testimonio de pobreza? ¿es hoy testimonio de justicia? ¿o lo es mucho más el vivir de un salario ganado trabajando?

– Los que fundaron nuestra Congregación en el siglo XIX, ¿fundamentarían hoy el medio de su vida en la postulación? El concepto del pobre en la Iglesia de hoy ¿cuál es? ¿hoy el pobre pide, o vive de su trabajo, si lo encuentra?

– En las personas que nos ayudan percibimos, en general, que dan con gusto a las religiosas, están sensibles al dolor, a las consecuencias que padecen los pobres, pero sin descubrir la raíz que provoca estas situaciones.

Todos estos interrogantes nos llevaron a buscar soluciones:

– Hacer un presupuesto comunitario para llevar una vida sencilla (que permita un margen de libertad para nuestra pobreza personal).

– Suprimir inmediatamente donativos que nos planteaban interrogantes de cara a una justicia social.

– Ir buscando trabajo para poder subsistir, teniendo bien presente que éste debía de caer también dentro de nuestra opción fundamental por el servicio del mundo obrero pobre.

– Mantener nuestro sentido de gratuidad total en los servicios prestados a las familias atendidas.



–Tener en cuenta también nuestra ayuda económica a las necesidades de la Provincia, para ser solidarias con los gastos fuertes de la Congregación que nos presente.

La crítica obrera de nuestra experiencia.

Junto a todo ésto, mientras lo íbamos haciendo y pensando, desde otra barriada de “aluvión” de la misma Ciudad, habían solicitado la presencia de una comunidad o un grupo comunitario nuestro. Sólo faltaba hallar el momento de ponerlo en práctica, como finalmente sucedió. Hoy vive allí otra comunidad, una con la nuestra.

Por otra parte, un grupo de obreros que se reunían periódicamente en nuestra casa, habían contestado a unas preguntas que les pedimos sobre qué sentido tenía para ellos la vida religiosa y nosotras en concreto, visto desde la realidad de su vida.

Para algunos de ellos, el hecho de la opción por el celibato debía hacer a las religiosas más libres para entregarse plenamente a un quehacer y un ideal. Constataban que la familia (mujer, hijos, etc.) limitan y condicionan la entrega.

Otros decían que la entrega a Jesucristo podría ser más plena: “están Vds. totalmente disponibles, con todo lo que ello implica de compromiso y de lucha. Las religiosas podrían hacer locuras en ésto”. Es verdad que no tienen horas ni reglas cuando se trata de enfermos, servicios familiares, etc. pero todo son pegas para asistir a reuniones obreras.

Otros concebían la vida religiosa como pensaban que eran las primeras comunidades cristianas: gentes cuya vida, impregnada de valores evangélicos, choca con los criterios imperantes

en nuestra sociedad, hasta el punto de que su estilo de vida es una denuncia continua. Gente pobre, que lo que tienen lo comparten con todos. Gente acogedora, comprometida en la liberación de todos los hombres, sin miedo a nada ni a nadie, sin afán de poder ni de control. Pero decían éstos que lo que se ve en la realidad se parece muy poco a ésto. Las religiosas, en general, a pesar de no tener los condicionamientos de una familia, no parecen más libres, sino todo lo contrario: sus reglas, obediencias, costumbres y géneros de vida, las ata mucho. Es triste —decían—, pero con frecuencia las chicas seculares están más disponibles y se constata también que chicas muy normales, al hacerse religiosas se vuelven “raras”. Muchas religiosas llevan acciones de tipo asistencial: enfermos, pobres, etc... Y es verdad que rezan mucho. Pero casi todas viven al margen de los problemas del mundo, a veces no luchan por los derechos y liberación de la mujer, ni por hacer un mundo más justo y humano. No se introducen en la vida de la gente y aunque salgan a realizar su labor, viven encerradas en sus conventos. Es ahí donde se las puede ir a encontrar. Forman una casta especial de señoras o señoritas que no son del pueblo, que pertenecen a otra clase social.

Por el tono de estas apreciaciones se ve claro que la crítica procede de trabajadores cristianos que tienen ya ideas sobre estas cosas, y una mentalidad más sensibilizada, de la que carece en general la masa del barrio. En cuanto a lo que pensaban, en especial, de nosotras, nos conocen en realidad poco; han oído y valoran mucho que tengamos asistencia a los hogares pobres y obreros, la apertura y disponibilidad de la casa, el trabajo del dispensario, etc... no obstante son “monjas” y el hábito influye mucho en la barrera existente y las sitúa en el plano de señoras y señoritas; la casa es muy grande para tan pocas y es un contrasentido tremendo en un barrio donde predominan las casas miserables. “Cristo se tiene que sentir incómodo en esta casa”.



Por fin, el piso nos inserta físicamente.

Había pasado un año de revisión y discernimiento profundos, en plena comunión con nuestra Congregación, que siempre nos impulsó y sostuvo, y en escucha a lo que el mundo obrero y pobre pensaba y quería de nosotras. Todo se vió acelerado de hecho al quedar un piso vacío, muy pobre, con cuatro piezas, en un rincón vivo del barrio. Era el momento de la audiciencia y creatividad, del cambio sabiendo por qué y a dónde. Le expusimos de nuevo a la Provincia nuestra reflexión (que era también cómo legitimábamos nuestra decisión):

“Objetivo de este cambio: no se trata de una aventura juvenil, o de hacerlo porque está de moda sino porque vemos en ello un signo más inteligible para nuestra época. Mayor semejanza con Jesucristo en medio de los pobres, (con y entre ellos); ayudarles con esta semejanza a crearse una esperanza de liberación, que les anuncie a ellos el Reino y, al mismo tiempo, que provoque en la sociedad una interrogación. —Dios vive entre los hombres; si los “profesionales de la religión” nos recluimos en nuestras fortalezas, Dios será un Dios lejano. De aquí el sentido de nuestro acercamiento: revelar un Dios próximo. La gente necesita ver y palpar porque está harta de palabras—. Ser signos de la Iglesia de Cristo, que no solo busca a los hombres sino que se queda y se hace uno con ellos. Es el testimonio de una vida más sencilla y similar, incluso en las formas externas de pobreza, y menos “signos de potencia”; “conocer y convivir son elementos básicos de la misión” como decía Mons. Camprodón en nov. 1973. Al estar más cerca se comprenden mejor sus problemas. Y de cara a nosotras mismas, nos crea una mayor exigencia de vida evangélica, porque nuestra convivencia será más difícil: que vean nuestra comunión y nuestra mayor pobreza. Y esto nos exige: profundidad de vida (austeridad y sacrificio). Dinamismo y audacia. Coherencia.

También expusimos los problemas que se planteaban: el más importante, que la convivencia entre nosotras ha de ser muy fuerte. Se trata de compartir no solo el trabajo y la vida diaria sino también las preocupaciones de la Iglesia. Hay el riesgo de que nuestra capacidad de aguante y sufrimiento se agoten por tensiones internas comunitarias o por incomodidades de la vivienda. O que no pongamos en común nuestras dificultades, guardándolas y creando una tensión interior. Se da la necesidad de un tiempo de adaptación, convivencia con la gente, interrupciones, y de cara a la comunidad, dispersión de fuerzas si cada una nos proponemos un objetivo diferente. Hay que prever el clima de oración, los días y momentos necesarios para ello y, al mismo tiempo, vivir abiertas al barrio y a todas las realidades de la vida.

Por parte de la Congregación, que mantenía la iniciativa de cambio desde la totalidad, nos había cuestionado con preguntas estimulantes: "hemos hablado de audiencia y creatividad ante el cambio, encontrando respuestas nuevas: ¿qué hemos hecho de ellas durante estos años? ¿por qué no ha habido un movimiento más visible? Se nos invita a ir hasta el fin de nuestro compromiso ¿qué haremos de esta invitación?. Allí donde los hombres son oprimidos, el Reino está ausente; una sociedad en que el pobre es aplastado, manifiesta que es infiel a la Alianza; por tanto no podemos dormir tranquilas ni estar contentas de los pasos que hemos dado de una forma sentimental y olvidarnos de ser profetas, en nombre de nuestra fé y de nuestra vocación; no podemos permanecer neutrales como no lo fué Jesús. A la vista de ésto, debemos dar un paso más".

"Nuestro" barrio y los "nuestros"

Nuestro barrio, una vez insertas en su vida de veras "nuestro", presenta unas características muy peculiares por la reali-

dad social. Cerrados sobre sí mismo por su estructura urbana misma; geográficamente marginados, pasa inadvertido a la corriente cotidiana de la vida de la ciudad... salvo en determinadas circunstancias.

Llama la atención el terrible problema de la falta de viviendas. El nivel cultural es muy bajo (casi nulo) y el nivel de creencias (expresión de la fé) muy poco formado. La mezcla de religiosidad y superstición hace que sean muy difíciles de encauzar para hacerles descubrir el rostro verdadero de Cristo. Por ello hay una *casi imposibilidad de evangelizar por la palabra: la evangelización tiene que ser por la vida* lo cual exige de nosotras una vida de servicio muy sencilla y muy en verdad, vigilando también no hacer diferencias entre los que nos son agradables y los que nos lo son menos.

Se constata también el miedo al compromiso, así como ignorancia para poder asumirlo, ya que además el riesgo es muy fuerte por la escasez de trabajo. Nosotras no podemos adoptar ante ésto una postura de conformismo, sino de sensibilización. Habitan en el barrio gran número de parados; ancianos sólo (porque los hijos emigraron), hay "bares de hombres" donde olvidan los dramas de su familia (escasez de viviendas, falta de trabajo, horarios inestables en el mismo, taras sociales adquiridas o heredadas). Existen abundantes "bares de chicas". Los clientes sólo pasan..., gentes embrutecidas por el trabajo de la mar que al llegar a puerto se desahogan de sus instintos frenados y difíciles de controlar puesto que no hay relax posible en su vida; marineros de escala de sus buques, o que libran un día de su servicio; existe un cabaret cuyas "actrices" venden su vida, su salud, al precio que les ofrecen los que "vienen en coche" a distraerse y a presumir de hombría, bien sólo o, algunas veces, en grupos de matrimonios para festejar alguna noche y divertirse. Las chicas quedan la mayoría en el barrio; en apartamentos alquilados a precios vergonzosos, de donde van saliendo hijos naturales, que se dan

a cuidar a otras familias, y que aumentan ese subproletariado, necesario para que la sociedad pueda presentar “su rostro humano de bienestar y de progreso” mientras oculta cuidadosamente “la otra cara de la tierra”.

Otra gran parte del barrio son familias obreras honradas y nobilísimas, de una gran talla humana, que desconocen sus valores evangélicos aunque son ya poseedoras y reveladoras del Reino. También para ellos trabajamos y, más aún, con su colaboración y amistad, por los demás.

Descubrimos que Cristo está en los nuestros.

En todos los que viven perdidos en este barrio se descubre a Jesucristo, y de ellos bebemos un evangelio fresco y vivo como agua de manantial. Cristo está en ellos por su opresión, su pobreza, su debilidad. (Misterio de la Encarnación). Cristo está en ellos SALVANDOLES, porque expían su pecado propio y el de la sociedad, pecados de riqueza, de lujuria, de opresión. Cristo está en ellos porque viven el heroísmo de un anonimato muchas familias honradas y honestas, que se mantienen así en medio de un ambiente propicio a la corrupción; por su serenidad frente a una vida que tan poco les ofrece; por su sencillez y porque ninguno de ellos se cree santo, que hace algo extraordinario, que es necesario para nadie. ¡Hemos recibido de ellos muchísimo!

Un chico militante obrero, nos alentó en nuestro proyecto diciéndonos algo muy profundo: “el mundo obrero nunca os perdonaría que os marchaseis de este barrio; en el viven personas que no interesan a nadie, poco rentables para los grupos de lucha obrera, para los partidos (en el barrio no interesa hacer propaganda siquiera). Es un buen objetivo para dar testimonio del sentido de la dignidad del hombre”. Y es verdad:



al menos se puede ver que creemos en la dignidad de los que nadie considera dignos de su interés como personas.

Una de las hermanas, en una ocasión, se vió rogada a exponer su experiencia durante un Cursillo apostólico. Se centró en la experiencia del conocimiento de lo más marginado: "hasta hace dos años estas personas del mundo de la prostitución legalizada habían sido completamente desconocidas para mí; por lo que he podido ver hay diversas categorías y clases entre ellas. Me voy a referir a las que son más pobres, más marginadas. Siempre me habían dicho que esta clase de mujeres eran malas y me lo había creído. No sabía que la mayoría de ellas, por no decir todas, ya desde niñas han sido condenadas a ésto por el contexto donde se han movido, marginal, extra-social, con multitud de problemas: pobreza, hambre, sobre todo de cariño, de educación, de respeto.

Desconocía también el interés en que existan estos lugares y clubs nocturnos, en especial en ciudades de puertos, y que todo ésto es muy rentable y produce a los que ya tienen dinero. Y que, por todo eso, es imposible quitarlos. Me ha impresionado la vida de estas mujeres, en sí muy buenas, deseosas de felicidad y de amor, aunque sea siempre frustrado. Sufren marginación aún entre los más marginados, que se sienten por lo menos decentes; están a expensas de tipos que por unas monedas creen que tienen derecho a todo hasta darles palizas. Dependen de un amo que cada vez les exige más renta.

He visto la dureza de una sociedad egoísta e hipócrita. Lo pronto que condenamos; lo ausente que está la fraternidad. Una vez que han empezado ya no es posible salir, llevan la marca. He comprobado que ellas ven que lo que hacen "está feo", que se le señala por la gente con el estigma de "mujer de la vida"... y sin embargo ellas no se sienten condenadas de Dios, le rezan sinceramente confiadas, aunque sea para tener suerte, que no les pase nada malo, tener salud; se santiguan al salir de casa, van en penitencia cubiertas de velo en procesiones peni-

tenciales del Perdon, etc...

He comprendido a Cristo que las respetaba y perdonaba y salvaba. Sé por experiencia que son personas dignas de respeto. Y que son el fruto necesario del pecado de la sociedad: estas mujeres son así y viven así porque así es y vive la sociedad, por lo visto irremediabilmente, la civilizada y las demás. Ahí tiene su descarnada fotografía, sin maquillaje ni disimulo, nuestra sociedad humana, la humanidad con todo su pecado. ¡Así eres, humanidad! Mírate a la cara de las prostitutas.

Yo he descubierto un gran descubrimiento: que el Reino de Dios está ahí, en estos bares de chicas de barra. Y mi problema es gordo: ¿por qué tienen que estar condenadas a ésto? Si lo intentas, ves lo que cuesta regenerar estas personas. Pienso que sólo se les puede dar comprensión, respeto, amistad. Pero si que está en nuestra mano un mañana si hacemos más justa y más fraterna la sociedad, con menos pecado de injusticia, de lujuria, de discriminación de clases, de pobreza a la que se nace condenadas... Hasta que sea un mal negocio, por lo menos que encuentren quien les considera personas.

¿Qué eficacia tiene tal actitud de entrega?

La caridad, lamentablemente, se ha hecho una palabra que no suena a amor. Y cuando es amor, es una actitud total de una persona. Y luego, ¿qué hacemos?

Mantenemos la atención constante y muy viva a las realidades familiares, prestamos multitud de servicios menudos que puedan necesitar, en amistad de vecina a vecina. Valoramos enormemente la relación personal y tendemos a englobarla en lo colectivo, con reuniones de promoción, de concienciación, etc. Trabajamos por que vayan conociendo las causas de la marginación, y que para nosotras el luchar por la renovación de estructuras es una exigencia cristiana. Actualmente, cubri-

mos las necesidades del grupo comunitario de las hermanas con el trabajo de asistencia social de una de nosotras, y podemos las demás dedicarnos a atender desinteresadamente al barrio.

Así, p.ej. en unos bajos atendemos por las tardes un pequeño dispensario, que presta un servicio muy estimado y, además, nos permite una relación colectiva; tenemos anexo un centro de reunión para los adolescentes, ya que hay que hacerles andar un camino de promoción humana, previa para que puedan enrolarse posteriormente en otros grupos de jóvenes ya más conscientes. Estos grupos adolescentes son llevados por monitores jóvenes, difíciles de encontrar, porque la dureza y circunstancias de su labor requieren mucha vocación, seriedad, paciencia, alegría... Tenemos un Centro de promoción de la mujer, llevado por un equipo de animadoras culturales, y una de nosotras, al que asisten semanalmente cerca de un centenar de mujeres.

¿Quién de nosotras va a atreverse a medir la eficacia de todo eso? Y, por otro lado, ¿qué eficacia es la que pretendemos alcanzar? Nos parece que el hecho de vivir en el barrio tiene, realmente, fuerza evangelizadora. Que la gente nos acepta cada vez más y siente que estamos y somos próximos a ellos. Que es vital el ser "grupo" no solo en comunidad, elemento esencial, sino en todas las actividades. No trabajar sino con monitores, chicas, compañeros de trabajo, etc. Como carecemos de "obras propias" no aparecemos como "directoras" de nada sino como unas colaboradoras con ellos y otras personas. Nuestra casa está abierta a todos y la gente se encuentra bien en ella y no se siente cohibida ni para pedirnos ayuda en sus problemas más íntimos y caseros. Y la Congregación nuestra acentúa este camino y nos ha estimulado al principio y ahora y tenemos una enorme confianza mutua.

Tenemos ya alguna experiencia para salvar fallos de convivencia comunitaria, tensiones en las relaciones interpersonales,

compartir dificultades, dar con la corresponsabilidad en su punto justo, hallar un equilibrio entre la acogida a las personas y los tiempos de paro y expansión, imprescindibles para la calidad de vida del grupo. En la relación con los colaboradores, muchas deficiencias en la organización y coordinación de la acción pastoral, con dispersión de esfuerzos, desánimo, venirse abajo iniciativas, grupos. Quizás una de las cosas más difíciles sea encontrar monitores que se comprometan en un trabajo liberador, tal como el que se precisa en estos ambientes. Cuando se intenta hacer tomar conciencia de justicia, de los derechos sociales que tienen, hemos encontrado que era contraproducente si se hacía persona a persona y hay que plantearlo mediante plataformas colectivas, asociaciones de vecinos, grupos que trabajen en seguridad social, etc... Hay que tener muy en cuenta que el mundo obrero y el mundo marginado, se hallan muy entremezclados, pero presentan notables y sustanciales diferencias de vida, de mentalidad, de exigencias. Nos parece que, entre los muchos caminos y llamadas que hay para descubrir el "ya" de la Presencia del Reino entre los hombres, nosotras hemos hallado uno de los más seguros: *el encuentro directo con Jesucristo en el sacramento del hermano marginado, que a nadie interesa más que a Jesucristo, y que muestra el proyecto de hombre perfecto que presenta Jesucristo: la entrega en gratitud absoluta.*



INFORMACION

Uno de los elementos más estimados de la estructura de las modernas Revistas específicas es la Sección en que facilitan a los lectores datos y orientaciones críticas sobre fuentes bibliográficas, reseñas de artículos, material de estudio, información de centros, entidades, movimientos, encuentros de expertos, etc. . . En una palabra: una noticia lo más amplia y evaluada posible sobre la marcha del quehacer científico en el campo específico en que se sitúa.

Los lectores de una Revista suelen esperar de ella una cuidada atención a estos cuadernillos, dedicados a tal tipo de servicio. Entendiéndolo así, CORINTIOS XIII espera poder mantener de modo habitual esta Sección, abarcando cinco apartados:

1. Noticia de los libros editados más recientemente o de aquellas obras importantes que encontremos en los anaqueles de las librerías y de las bibliotecas.

2. Referencia y, en su caso, reseña, de los artículos publicados en Revistas más o menos especializadas y que tengan relación con los temas que nos ocupan.

3. Crónica informativa y orientadora sobre congresos, semanas, reuniones, jornadas, etc. . . y sobre las ponencias, comunicaciones, conclusiones y cuanto permita a los lectores interesados ponerse en contacto con los grupos o personas participantes.

4. Recortes de Prensa que recojan ese material menor pero, con frecuencia, de notable interés que aparece diseminado por los órganos de comunicación social cotidianos.



5. Y naturalmente, según las normas habituales de cortesía, el acuse de recibo de los libros que nos permita la gentileza de sus editores, autores o distribuidores, tal vez, de amables remitentes que consideran oportuno su envío.

Que conste aquí nuestro agradecimiento a estas cinco formas de colaboración, indirecta pero sustancial, con el servicio que tratamos de prestar a todos.

LIBROS

“EL EXPERIMENTO DEL NACIONAL-SINDICALISMO, 1939-1975” *Alfonso Alvarez Bolado. Editorial Cuadernos para el Diálogo, S.A. EDICUSA. Madrid, 1976, 253 págs.*

Un sugestivo y sugerente título para cinco estudios, de profunda interconexión, del Profesor Alvarez Bolado, del equipo de Teología Fundamental de la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas: Sobre “el compromiso terrestre y la crisis de fé”; ¿Ama la Iglesia de España a su patria? Entre el desconcierto y la restauración; Sobre: “la condición confesante de la Iglesia”. Entre la retórica y el martirio; Pastoral y política: ¿Armonía preestablecida? y Teología Política en España. Entre el nacional-catolicismo y el neogalicismo.

El primero de los estudios “es la reelaboración escrita de una ponencia oral, mantenida en el otoño de 1969 en Bilbao, en la V y última Semana de Teología de Deusto. (Apareció publicada, primero, en Vida Cristiana y Compromiso Terrestre, Bilbao, Mensajero, 1970, págs. 153-218)”. El libro fué secuestrado oficiosamente muy poco después de su aparición porque en él —habla la Administración— “se vierten una serie de conceptos sobre las actuaciones de Estado e Iglesia española que, por su naturaleza peyorativa, pueden trasgredir el artículo 2 de la ley de prensa e imprenta”. Dice el autor: “Hasta la resolución del Tribunal Supremo de 30 de Septiembre de 1974 que decide en nuestro favor, todo el asunto es un ejemplo extraordinario no sólo de una cerrada lógica nacional-católica, sino de lo que más tarde llamaré neogalicismo”.



El original del segundo estudio “apareció primero en catalán, con el título: ¿Una institució que desapareix o una institució que es transforma?, en Questions de vida cristiana, 1971, núm. 59, págs. 7-23. Y en versión reelaborada en Iglesia Viva, núm. 39, 1972, págs. 255-276, con el título: La Iglesia de España: ¿entre el desconcierto y la restauración?”.

El tercer estudio fué publicado por primera vez en Iglesia Viva, núms. 44-45, 1973, con el título: “Entre la retórica y el martirio. Sobre la condición confesante de la Iglesia”.

El cuarto apareció en Sal Terrae, 1974, núm.5, págs. 375-391 con el título: A proposito del caso Añoveros. En la relación Iglesia-Estado: síntomas y problemas de fondo.

Por último, el quinto estudio apareció, con el título: Teología Política en España, ocupando las páginas 145-207 del libro: “Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en Teología Política” (Madrid 1975).

El prólogo precisa la intención del autor:

“Los trabajos contenidos en el presente volumen suponen un intento de clarificar la relación entre la Iglesia y la comunidad política en España a partir de 1939.

El título dado a esta colección de artículos puede parecer presuntuoso. Lo sería, si quisiera presentarse como título de una tarea cumplida. No lo es, si estos ensayos ocasionales llaman la atención sobre una importante tarea por cumplir. El estudio, desde la Sociología de la Religión y la Sociología Política no menos que desde la Teología de la historia de la Iglesia, de un experimento histórico, en que jugaron fuerzas mayores y más complejas de lo que supusieron quienes lo echaron a rodar. Si el peor materialismo es la repetición del pasado, ni la calumnia ni la nostalgia liberan de ella. El pasado sólo puede ser sobrepujado e integrado cuando se le llega a comprender desde sus complejas raíces”.

Alvarez Bolado analiza, e invita al análisis, seria y profundamente, la interrelación del poder político y del poder religioso en el contexto social de un periodo crítico de la historia

reciente de España. Señala momentos en que el significado se vuelca en ejemplo o en los que el ejemplo inspira significados y hasta símbolos a conservar para los instantes de meditación y silencio.

Nos atreveríamos a decir que el libro es quizás tan importante para los cristianos como para los no cristianos. Si aquello se nos antoja evidente, esto se nos parece necesario.

El rigor que ya inspira el sólo nombre del autor a todo aquel familiarizado con su trayectoria de “profesional de la teología” se vuelca magistralmente ; raramente diría yo, en una especie de “alto periodismo”, denso, crítico, de ensayo socio-histórico de primera magnitud.

A. Pérez de Vargas.

ESCRIBEN EN ESTE NUMERO

MARTINEZ CORTES, Javier.- Ha estudiado Filosofía en Alcalá (1958); Derecho Civil en la Complutense (1962); Teología en Frankfurt am Main (Alemania) (1966). Es profesor de Filosofía del Derecho en ICADE desde 1967; Jefe de Estudios de ICADE (1968-1970); Estudios de Filosofía Social y Sociología Crítica en Frankfurt am Main (1972-1974) y en Fe y Secularidad, Madrid (1974-1976).

ROVIRA BELLOSO, José María.- Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de "San Paciano" de Barcelona. Es barcelonés, tiene 50 años, es sacerdote diocesano desde 1953 y abogado. Tiene larga experiencia pastoral en parroquias y movimientos seculares. Ha escrito: "*La visión de Dios, según Enrique de Gante*" (Tesis doctoral); "*Estudis per un tractat sobre Deu*" (1970); "*Fé i llibertat creadora*" (1971), etc. Es colaborador asiduo de numerosas Revistas y Congresos.

VIDAL GARCIA, Marciano.- Especialista en Teología Moral. Es religioso redentorista. Formado en la Academia Alfonsiana de Roma. Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca y del Instituto de Ciencias Morales de Madrid. Entre sus obras principales están: "*Moral de Actitudes. I. Moral fundamental*" (1974); "*Moral del amor y sexualidad*" y "*Moral y sexualidad prematrimonial*" (1971); "*Manipulación del hombre y moral*" (en colaboración), etc. . .





