

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral
de la caridad

N.º 54/55

Abril-Septiembre

1990

**El compromiso
social de los
católicos**

II Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia, organizado por
la Comisión Episcopal de Pastoral Social y la Facultad de Sociología
León XIII, de la Pontificia Universidad de Salamanca

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA
Y PASTORAL DE LA CA-
RIDAD

N.º 54/55 Abril-Sept. 1990

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

EDITOR: CARITAS ESPA-
ÑOLA

COMITE DE DIRECCION:

Joaquín Losada
(Director)

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

Felipe Duque
(Consejero Delegado)

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

Depósito legal:
M. 7.206-1977

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

SUSCRIPCION:
España: 2.500 pesetas.
Precio de este ejemplar:
1.500 pesetas.

COLABORAN EN ESTE NUMERO

GUZMAN M. CARRIQUIRY. Del Pon-
tificio Consejo para los Laicos. Au-
ditor del Sínodo sobre los Laicos.

MONS. FERNANDO SEBASTIAN
AGUILAR. Arzobispo Coadjutor
de Granada.

JUAN M.ª LABOA GALLEGU. Profe-
sor de Historia de la Iglesia Con-
temporánea en la Pontificia Uni-
versidad de Comillas.

ANTONI M. ORIOL. Profesor de Eti-
ca Social de la Facultad de Teolo-
gía de Cataluña y del Norte de Es-
paña (Sede de Vitoria).

JUAN VELARDE FUERTES. Cate-
drático de Economía de la Uni-
versidad Complutense de Madrid.

RAFAEL M.ª SANZ DE DIEGO. Di-
rector del Departamento de Pensa-
miento Social Cristiano de ICADE.

FERNANDO BIANCHI. Ex Empre-
sario y Profesor Colaborador de la
Pontificia Universidad de Comi-
llas.

JUAN GONZALEZ-ANLEO. Cate-
drático de la Facultad de Sociolo-
gía León XIII de la Pontificia Uni-
versidad de Salamanca.

RAFAEL ALVIRA. Catedrático de
Filosofía de la Universidad de Na-
varra.

SANTIAGO MARTIN JIMENEZ. Se-
cretario General de FERE.

JUAN JOSE GARRIDO. Profesor de
la Facultad de Teología de Valen-
cia.

MONS. GIANPAOLO CREPALDI.
Director del Secretariado de la
Comisión Episcopal de Pastoral
Social de la Conferencia Episco-
pal Italiana.

MONS. MANUEL UREÑA PASTOR.
Obispo de Ibiza y Vocal de la Co-
misión Episcopal de Pastoral So-
cial.

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral
de la caridad

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

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

SUMARIO

	Páginas
<i>Presentación</i>	5
<i>Presentación-Saludo</i>	11
<i>Introducción</i>	15
<i>Ponencias</i>	19
 GUZMAN M. CARRIQUIRY LECOUR	
« <i>El compromiso social de los cristianos. A la luz de la exhortación apostólica "Christifideles laici"</i>	21
 MONS. FERNANDO SEBASTIAN AGUILAR	
« <i>Presencia de los católicos en la vida pública española</i> » ..	55
 JUAN M.^a LABOA GALLEGO	
« <i>El catolicismo social español. Historia y evolución</i> »	75
 ANTONI M. ORIOL	
« <i>Claves teológicas y éticas del compromiso político a la luz de la "Pacem in terris" (I)</i> »	135
 JUAN VELARDE FUERTES	
« <i>Los modelos económicos en la España de hoy. Perspectivas y transformaciones</i> »	175
 RAFAEL M.^a SANZ DE DIEGO, S.J.	
« <i>Sindicalismo actual y Doctrina Social de la Iglesia</i> »	199
 FERNANDO BIANCHI	
« <i>Los empresarios y la Doctrina Social de la Iglesia</i> »	231
 JUAN GONZALEZ-ANLEO	
« <i>Análisis sociológico de las formas y estilos de la vida de los españoles</i> »	265

RAFAEL ALVIRA

«*La actividad asociada de los católicos en el campo de la educación y de la cultura (primera parte)*» 299

SANTIAGO MARTIN JIMENEZ

«*La actividad asociada de los católicos en el campo de la educación y de la cultura (segunda parte)*» 305

JUAN JOSE GARRIDO

«*Los valores dominantes en la sociedad española y el compromiso social cristiano*» 315

MONS. GIANPAOLO CREPALDI

«*Opción pastoral de la Iglesia italiana para la formación en un compromiso social y político*» 373

MONS. MANUEL UREÑA PASTOR

«*Los católicos en el ámbito de la cultura*» 405

Documentación 501

Programa 503

«*Los católicos en la vida pública*». *Esquemas para el estudio de la instrucción pastoral de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española* 509

PRESENTACION

EL COMPROMISO SOCIAL DE LOS CATOLICOS ha sido el tema del II Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia, organizado por la Comisión Episcopal de Pastoral Social, el Instituto Social León XIII y la Facultad de Sociología de la Pontificia Universidad de Salamanca.

Gustosamente, CORINTIOS XIII, como ya hizo con el I Curso, acoge hoy en sus páginas las ponencias y trabajos de este encuentro nacional en el que se dieron cita 150 estudiosos de toda España para profundizar en la Doctrina Social de la Iglesia y sus aplicaciones a los problemas sociales de nuestro tiempo.

El Curso se inscribe dentro del plan de acción pastoral de la Conferencia Episcopal Española y constituye un paso más en el esfuerzo de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y de las instituciones especializadas de la Iglesia Católica en Doctrina Social, en mutua y fecunda colaboración, para sensibilizar a las comunidades cristianas y a la sociedad acerca del valor y vigencia de la Doctrina Social de la Iglesia para responder a los desafíos sociales de nuestra época. (Cfr. Presentación del volumen en el que se publicó el I Curso: CORINTIOS XIII (1989), núms. 49-51).

La Doctrina Social «forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Y como se trata de una doctrina que debe *orientar la conducta de las personas*, tiene como consecuencia el compromiso por la justicia, según la función, vocación y circunstancias de cada uno» (SRS, núm. 41).

Si en el I Curso se pretendió relanzar la Doctrina Social de la Iglesia desde el llamamiento de Juan Pablo II en la SRS, en el II Curso se ha ido tratando de estudiar la implicación y responsabilidad de los católicos en la «eficacia» del pensamiento social de la Iglesia. De ahí la temática del Curso: EL



COMPROMISO SOCIAL DE LOS CATOLICOS. Su desarrollo se ha vertebrado en torno a cuatro coordenadas:

1) DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y MAGISTERIO.

El compromiso de los católicos en la vida pública tiene unos referentes fundamentales, expresados en estos últimos tiempos en la exhortación apostólica «Christifideles laici» para la Iglesia universal y en la exhortación pastoral «Los católicos en la vida pública» de la Conferencia Episcopal Española.

El mensaje de ambos documentos fue expuesto por el Dr. Carriquiry, del Pontificio Consejo para los Laicos (Christi Fideles Laicis), y por Mons. D. Fernando Sebastián Aguilar, Arzobispo coadjutor de Granada («Los católicos en la vida pública»).

2) EL COMPROMISO SOCIAL DE LOS CATOLICOS EN LOS AMBITOS POLITICO Y ECONOMICO. Se hacía necesaria una prospección sobre el catolicismo español y su conciencia social en general, y hacer una cala para ver mejor la realidad y la exigencia de inmersión en dos vertientes de la realidad social: la economía y la política. El profesor Laboa, de la Universidad Pontificia de Comillas, analizó el fenómeno del catolicismo social español y su evolución; el prof. Oriol Tataret, de la Facultad de Teología de Cataluña y del Norte de España (sede de Vitoria), estudió las claves teológicas y éticas del compromiso político; el prof. Velarde Fuertes, de la Complutense de Madrid, hizo una radiografía de los modelos económicos en la España actual; el director del Departamento de Pensamiento Social Cristiano de ICADE, P. Rafael Sanz de Diego, cotejó la realidad sindical española con la Doctrina Social de la Iglesia, y el prof. y ex empresario D. Fernando Bianchi hizo una lectura cristiana de las responsabilidades del empresariado a la luz de las exigencias de la Doctrina Social de la Iglesia.

3) VALORES SOCIALES Y CULTURALES DE LOS ESPAÑOLES. No bastaba con la cala en la dimensión económi-

ca y política. Hacía falta penetrar en los entresijos del contexto cultural contemporáneo de los españoles, para conocer adecuadamente el mundo de valores que rigen sus comportamientos sociales.

El prof. Juan G. Anleo, de la Facultad de Sociología de la Pontificia Universidad de Salamanca, trazó el cuadro de valores dominantes entre nosotros desde un análisis sociológico; el prof. Juan José Garrido, de la Facultad de Teología de Valencia, se adentró en la mismidad del español desde el sistema de valores que arroja el entorno cultural de la modernidad y la posmodernidad, y Mons. D. Manuel Ureña, Obispo de Ibiza y vocal de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, en la ponencia de clausura expuso las exigencias del compromiso de los católicos en el ámbito de la cultura.

4) COMPROMISO SOCIAL Y ACOMPAÑAMIENTO ECLESIAL. La exhortación «Christifideles laici» termina con un capítulo dedicado a la formación de los fieles laicos (Cap. V: «Para que déis fruto»).

El Curso ha querido aceptar el reto del documento pontificio. Para embarcar a las comunidades cristianas y muy en particular al laicado católico en el compromiso social, es necesaria la formación, a fin de que puedan responder a la «llamada a crecer, a madurar continuamente, a dar siempre más fruto» (CFL, núm. 57).

¿Cómo se ha llevado a cabo? Compartiendo la experiencia de las Iglesias hermanas de Italia en este campo. Sin duda, ha sido la «novedad» del Curso. La Iglesia italiana ya ha recorrido un largo camino en ese aspecto con el movimiento de «Escuelas Sociales». Nada mejor que invitar a quien pudiese exponer autorizadamente la experiencia y transmitirse los hilos conductores de la creatividad pastoral de unas Iglesias semejantes a las nuestras. D. Gianpaolo Crepaldi, director de la Oficina para Asuntos Sociales y del Trabajo de la Conferencia Episcopal Italiana, ofreció la panorámica y el valor, con sus luces e interrogantes, de las Escuelas de Forma-

ción Social. Constituyen uno de los exponentes más significativos de la vida de la Iglesia italiana.

Como ya es habitual en la metodología de estos Cursos, completan las ponencias el estudio sistemático de los documentos marco. Este año se ha centrado en el análisis del compromiso social de los católicos. De la mano experta del Dr. Oriol, los alumnos han profundizado en el conocimiento y mensaje de este importante documento de la Conferencia Episcopal Española. Publicamos en este número los esquemas elaborados por el prof. Oriol.

Las Mesas Redondas brindaron la oportunidad de «pisar tierra» al filo de la realidad social viva de los problemas. En el campo cultural, el prof. Alvira, Decano de la Facultad de Filosofía de Navarra, y el P. Santiago Martín, Secretario General de la FERE, dieron pie a un debate sobre la actividad asociada de los católicos en el campo de la educación y de la cultura; en el terreno sindical, Manuel Zaguirre, Secretario General de USO (las demás Centrales no comparecieron), trazó las líneas esenciales de un sindicalismo libre y responsable y provocó un animado diálogo. Finalmente, Pilar Salarrullana, del CDS (tampoco acudieron de otros partidos invitados), en un ambiente agradable y cercano, expuso su experiencia en la política, en tanto que creyente, y dio ocasión a un diálogo vivo, que sin duda se hubiese enriquecido en contraste con otras opciones.

Por último, y antes de cerrar esta presentación, quisiera expresar a todos los que han hecho posible esta acción educativa en Doctrina Social de la Iglesia el agradecimiento de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y su Secretariado, del Instituto Social León XIII y de la Facultad de Sociología de la P. Universidad de Salamanca. Muy singularmente a la Fundación Pablo VI, que preside Mons. D. Emilio Benavent, y a su director general, D. Angel Berna Quintana. Su mecenazgo generoso ha posibilitado estos Cursos.

Al Instituto Secular Ora et Labora por su colaboración agradable y eficiente, una mención especial.

A Cáritas Española, el reconocimiento por brindar la plataforma de CORINTIOS XIII para dejar constancia escrita de esta acción evangelizadora en el campo social.

FELIPE DUQUE SÁNCHEZ

Director del Secretariado de la Comisión Episcopal
de Pastoral Social y Delegado Episcopal
de Cáritas Española



PRESENTACION - SALUDO

Queridos amigos:

La primera palabra que deseo deciros es ¡gracias! Gracias por vuestra asistencia, por vuestra presencia en este Curso. Gracias a vosotros y gracias muy de corazón a los profesores que han aceptado nuestra petición de colaborar con el Instituto Social León XIII y con la CEPS en la realización del Curso.

Aunque sea un tópico, hay que repetirlo o recordarlo una vez más: nuestro mundo, tan maravilloso en tantas cosas, tan rico en avances técnicos y científicos, es un mundo que encierra en su seno contrastes brutales en lo que se refiere al ser humano. Es un mundo roto. Roto, moral, social y económicamente.

Junto a inmensas riquezas y a situaciones de bienestar que llegan con frecuencia a la opulencia y al despilfarro, millones de seres humanos viven y mueren en la miseria más escandalosa. Existen realmente el Tercer y el Cuarto Mundo. Lejos de nosotros y junto a nosotros. Los países llamados desarrollados, los de Oriente y los de Occidente, y entre ellos España, se han convertido en grandes empresas productoras de bienestar y en grandes fábricas productoras de pobreza, de miseria y de muerte. El egoísmo, individual y colectivo, es el gran ídolo al que cada día, por acción o por omisión, se sacrifican cientos de miles, millones, de seres humanos a los que, de hecho, se les niega el ejercicio de los derechos humanos más elementales, el derecho de vivir dignamente, el simple derecho de vivir.



No voy a citar textos de esa admirable encíclica de Juan Pablo II que todos tenemos en la memoria y en el corazón, la «Sollicitudo Rei Socialis». Tampoco voy a citar textos de lo que todavía es más importante para nosotros: el Nuevo Testamento.

En el contacto con la trágica realidad del sufrimiento humano que nos rodea y con los ojos puestos en la Revelación de Jesús, en su actualización, que nos ha ofrecido nuestro Papa, y en esa otra actualización fundamental para nuestro momento histórico, que es el Concilio Vaticano II, afrontamos el tema de este Curso: «El compromiso social de los católicos».

Tras todo problema social hay un problema económico. Tras todo problema económico hay un problema político. Tras todo problema político hay un problema ético. Este esquema de Juan Pablo II nos ofrece algo así como el trasfondo, la infraestructura del tema que vais a estudiar. Nos ofrece también el trasfondo, la infraestructura de lo que debe ser una pastoral social que debe formar parte nuclear de toda auténtica evangelización.

Ya es hora de que nuestra Iglesia recupere su doctrina social tal como el Papa la ha perfilado en la «Sollicitudo Rei Socialis»: «El conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción» (núm. 41); no se trata, pues, de construir una tercera vía o de encontrar una posible alternativa a otras soluciones; no es una ideología tampoco. Su objetivo es interpretar las complejas realidades del hombre en sociedad a la luz de la fe, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio nos enseña acerca del hombre y de su vocación terrena y a la vez trascendente para orientar en consecuencia la conducta de los cristianos. No pertenece, por tanto, al ámbito de la ideología, sino al de la teología (cf. núm. 41), en contra de lo que todavía muchos cristianos y no cristianos se empeñan en afirmar.

Su consecuencia será el compromiso por la justicia según la función, vocación y circunstancias de cada cristiano (cf. núm. 41).

Esta es, pues, la raíz que fundamenta la razón de este Curso sobre «El compromiso social de los católicos».

Un paso humilde en ese intento en el que todos hemos de colaborar de recuperar la Doctrina Social de la Iglesia no como un tema propio de unos cuantos cristianos extraños que les ha dado por la opción preferencial por los pobres y oprimidos, sino con el convencimiento de que la enseñanza y la difusión de la Doctrina Social forma parte de la misión evangelizadora de toda la Iglesia si no se quiere romper la lógica misionera que el Señor estableció con su mensaje, con su vida, muerte y resurrección.

Muchas gracias a todos y que María, la Virgen del Magnificat, nos ayude a todos, a los que participáis en este Curso y a toda la Iglesia, a sus fieles, en esa opción preferencial por los pobres y oprimidos que debe hacer visible en nuestro mundo el amor, la justicia y la paz que Dios quiere para todos los hombres.

RAMÓN ECHARREN ISTURIZ
Obispo de Canarias. Presidente de la CEPS



INTRODUCCION

El II Curso, que hoy se inicia, de Doctrina Social de la Iglesia, centra su interés en un problema actual: el del compromiso social de los católicos.

Los católicos participan en la atonía general.

Generalmente, se piensa que la organización y la reforma de la sociedad están en manos de expertos que, a su vez, sirven a los poderes económicos, políticos y de los medios de comunicación social.

De hecho, apenas se puede influir personalmente o desde los grupos humanos espontáneos o desde las instituciones modestas.

Lo que ocurre es que esa forma de pensar generalizada es el resultado de que en las sociedades desarrolladas en que vivimos todos somos beneficiarios de un nivel de bienestar superior que es la de las dos terceras partes de nuestras comunidades nacionales, que viene a corresponder al 25 por ciento, como mucho, de la población mundial.

Se tiene la impresión de que existe un amplio margen de posibilidades de actuación a disposición de todo aquel que quiera utilizarlas.

Es verdad que se padecen algunas inquietudes graves, como el paro y el terrorismo, por ejemplo, pero en un clima de confianza de solución en el futuro.

La consecuencia es dejar que la acción sobre la sociedad la hagan los especialistas y creer que nuestra participación, personal o colectiva, no es necesaria.

El caso es que a los católicos se les ofrecen objetivos dignos de movilización y de acción para defenderlos, como el derecho a la vida, la familia y el saneamiento moral de

los ambientes. Objetivos que no es preciso promover beligerantemente contra otros sino afirmativamente y con decisión. Porque una cosa es la tolerancia y la buena educación cívica y otra la debilidad y la falta de verdadero interés y de compromiso.

Ahora bien, lo que más necesitan los católicos es el convencimiento de la estimación de su aportación específica al ordenamiento y reforma de la sociedad.

Aportación que se caracteriza por actuar sobre la realidad social para configurarla «según los designios de su Creador y la iluminación de su Verbo» (LG, 36 b).

Concretamente, procurando que se alcancen los objetivos concretos que propone la doctrina social de la Iglesia, que no son otra cosa que el resultado de la aplicación de la luz del Evangelio a la realidad humana, social, concreta e histórica.

La doctrina social de la Iglesia no es un conjunto teórico de vagas consideraciones, ni de indecisas y tímidas propuestas de reforma.

Ni es tampoco una ideología más bien centrista y moderada que nunca patrocina cambios radicales y satisfactorios. Ni, por último, es una doctrina excesivamente prudente con unos rasgos religiosos sobreañadidos.

Más bien, la doctrina social de la Iglesia va a la raíz de los problemas, enriquece y potencia la acción en favor de la realización de la justicia y no tolera que, invocando la pluralidad de las opciones técnicas y políticas, se contradigan en la práctica los resultados que la doctrina social de la Iglesia propone para ser conseguidos.

Así, por ejemplo, la doctrina social de la Iglesia no acepta la legitimación, en la ordenación económica, de que grupos cada vez más amplios de los países desarrollados lleguen a estar saturados de comodidades y tedio, mientras en el mundo sean inmensa mayoría las muchedumbres que padecen hambre o malnutrición.

En la organización política se quiere hacer posible que los hombres gocen de libertad real, aunque tengan que luchar contra las hegemonías de tantos poderes —muchos, casi todos, que se pueden conseguir con el dinero o con el influjo político—, para evitar que los seres humanos sean oprimidos consciente o inconscientemente.

En el mundo cultural se quisiera evitar que sean pocos los que trabajosamente y con el auxilio de la fe vean cuál es el sentido de la vida y la razón de la esperanza mientras sea ingente el número de los desorientados y desesperanzados.

Los católicos no pueden y no deben abandonar ningún campo del compromiso social.

En el campo económico, porque fuerzas hoy débiles pueden llegar a ser fuertes y decisivas. Como puede ocurrir con el rechazo mayoritario de la especulación, del despilfarro y de la irresponsabilidad de tolerar la miseria desesperada. El reconocimiento de que todas estas situaciones son injusticias que claman al cielo y violencias gravísimas a la naturaleza de las cosas, es el primer paso para avanzar por el camino de la justicia social y de la organización más humana de la economía.

En la actividad política lo que hay que hacer es no abandonarla a los ambiciosos y a los desaprensivos, dejándose llevar por un puritanismo farisaico que es injusto con los políticos y que impide la valoración objetiva de la acción política.

Lo que han de comprometerse a hacer los católicos es colaborar a que la actividad política sea lo que realmente es: una noble actividad orientada a la consecución del bien común con la participación activa de todas las personas y agrupaciones naturales y legítimas de la sociedad.

En cuanto a la creación de la cultura y a la comunicación del sentido de la vida, los católicos, por serlo, no han de olvidar los valores tantas veces inapreciables de las Iglesias del Tercer Mundo y el buen sentido y el «sentido

de la fe» del pueblo cristiano. Realidades que potenciadas pueden ser decisivas y vivificantes de las sociedades actuales más avanzadas.

Aquí y ahora los católicos pueden y deben contribuir con modestia y con respeto a los hombres de otras motivaciones éticas, pero con firmeza, a que en el mundo de nuestros días haya

más equidad,
mejor libertad
y un clima moral más sano.

Como dice el Concilio, «los laicos han de coordinar sus fuerzas para que las estructuras y los ambientes del mundo sean conformes a las normas de la justicia. Obrando de ese modo impregnarán de valor moral la cultura y las realizaciones humanas» (LG, 36 c).

EMILIO BENAVENT ESCUIN

Presidente de la Fundación Pablo VI

ponencias





EL COMPROMISO SOCIAL DE LOS CRISTIANOS. A LA LUZ DE LA EXHORTACION APOSTOLICA «CHRISTIFIDELES LAICI»

GUZMAN M. CARRIQUIRY LECOUR

1. Una nueva etapa histórica de dinamismo misionero

Primero fue en América Latina, convocando a sus Obispos a una «evangelización nueva, en su ardor, en sus métodos y en su expresión» (Juan Pablo II, Port-ant-Prince, 9-III-83). Una «nueva evangelización» —precisó el Papa desde Santo Domingo (12-X-84), inaugurando la novena del quinto centenario de la «plantatio» de la Cruz de Cristo en tierras del «nuevo mundo»— que «despliegue con más vigor, como la de los orígenes, un potencial de santidad, un gran impulso misionero, una vasta creatividad catequética, una manifestación fecunda de colegialidad y comunión, un combate evangélico de dignificación del hombre, para generar (...) un gran futuro de esperanza». Después fue también para el «viejo mundo», ante el Simposio del Consejo de Conferencias Episcopales de Europa (Roma, 11-X-85), que el Santo Padre se refirió a esa «misión sublime de hacer florecer una edad nueva de evangelización». Desde entonces resultan muy numerosas y reiteradas las apelaciones de Juan Pablo II, hacia todas las latitudes, a



esa «nueva evangelización», de la que también se hizo eco, como motivo central, la II Asamblea extraordinaria del Sínodo mundial de Obispos (Roma, octubre 1985) reunida para conmemorar, evaluar y actualizar los 20 años de realización del Concilio Vaticano II.

No puede extrañar, pues, que la más reciente Exhortación Apostólica post-sinodal «Christifideles laici» destaque la necesidad que la Iglesia haga hoy «un gran paso adelante en su evangelización» entrando «en una nueva etapa de dinamismo misionero»: «Ha llegado la hora de emprender una nueva evangelización» (cfr. CHL 34, 35). Y esto con tanto vigor que, si bien es un extenso tercer capítulo que se dedica explícitamente a la «corresponsabilidad de los fieles laicos en la Iglesia-misión», todo el documento está sobre todo recorrido e iluminado por una perspectiva misionera. Por eso, todos y cada uno de los fieles son nuevamente llamados a asociarse a la misión salvífica de Cristo (CHL 2) y así «tomar parte activa, consciente y responsable en la misión de la Iglesia» (CHL 3), urgiendo «la absoluta necesidad del apostolado de cada persona singular» (CHL 28) para que se conviertan en «anunciadores del Evangelio» (CHL 33). Por eso, también se pide a las comunidades parroquiales un mayor dinamismo misionero (CHL 27), se reconoce y alienta la vitalidad de asociaciones y movimientos como «sujetos de nueva evangelización» (CHL 29, 30), se ahonda la autoconciencia de la Iglesia como «comunidad misionera» (CHL 2). Tal es el leitmotiv del conjunto de la Exhortación Apostólica: «Una grande, comprometedora y magnífica empresa ha sido confiada a la Iglesia: la de una nueva evangelización, de la que el mundo actual tiene gran necesidad» (CHL 64). Es en esta perspectiva misionera que se sitúa la tarea primordial de los fieles laicos de inculturar el Evangelio de Cristo en todos los ambientes y situaciones de la convivencia humana, sirviendo así a la persona y a la sociedad (CHL 15, 17, 37a, 44).

Una retrospectiva histórica bien podría evidenciar cómo fue en las fases de mayor despliegue misionero de la Iglesia que la presencia de los fieles laicos se manifestó más fecunda en compromisos, iniciativas y obras en el campo social. También hoy en día ese compromiso social de los cristianos está directamente relacionado, en cuanto a su vitalidad y creatividad, con un renovado testimonio y acción misionera en el seno de la convivencia humana.

2. A veinte años del Concilio Vaticano II

La perversión amenaza siempre las «grandes» palabras. Corren el riesgo de degradarse en retórica autocomplaciente o desgastarse como jerga de aparato. Importa, pues, acoger, comprender y profundizar toda la riqueza de contenidos y exigencias que evocan. Nada mejor que dejarse guiar por la autoconciencia de la Iglesia que se expresa en su Magisterio.

Podría decirse que Juan Pablo II ha querido prolongar y condensar, en ese lema iluminante y movilizador de una «nueva evangelización», la actualización del mandato misionero confiado por Cristo a Su Iglesia según el designio y el legado del Concilio Vaticano II, para dilatar Su Presencia en todas las culturas, ambientes y situaciones de la vida del hombre en esta fase del segundo milenio. No en vano, el impresionante primer anuncio del Pontificado había sido aquél: «Abrid las puertas a Cristo (...). A su potestad salvadora abrid los confines de los Estados, los sistemas económicos y políticos, los vastos campos de la cultura, de la civilización y del desarrollo. No tengáis miedo, Cristo sabe lo que hay dentro del hombre. Sólo El lo sabe». Era el preludio de un pontificado misionero, confirmado en modo más que elocuente por la intensidad de sus viajes apostólicos. ¿Pero no era ésta acaso la profunda intencionalidad rectora del Concilio Vaticano II, que Pablo VI destacaba especialmente en su discurso inaugural del cuarto

período de sesiones cuando decía: «La Iglesia, en este mundo, no es un fin en sí misma; está al servicio de todos, individuos y pueblos, lo más ampliamente posible, lo más generosamente posible; ésta es su misión (...)» (14-IX-65)? ¿No fue su inspiración originaria, la de «poner el mundo moderno en contacto con las energías vivificantes del Evangelio» (Constitución Apostólica de convocatoria del Concilio «*Humanae Salutis*»)?, representando —como dirá luego el actual sucesor de Pedro (11-X-85)— «el fundamento y el comienzo de una gigantesca obra de evangelización del mundo moderno, que ha llegado a una nueva encrucijada de la historia de la humanidad, en la que esperan a la Iglesia tareas de una gravedad y amplitud inmensas».

Se trataba de pasar de una actitud conservadora a otra misionera. Por una parte, «derribar los bastiones», dejar atrás la mentalidad de fortaleza asediada, clausurar una fase de encierro y resistencia defensivas ante los embates de la modernidad secularizante, afrontando el desafío del creciente divorcio fe-vida/Evangelio-cultura. Por otra parte, re-proponer la radicalidad y fascinación originarias de la presencia de Cristo —para salvar esa modernidad de sus inclinaciones inhumanas— por medio de una renovada autoconciencia y autorrealización de la Iglesia en su misterio de comunión y en su misión «ad gentes». Una nueva evangelización, pues, para refundar y animar la gestación de una nueva civilización... No es de extrañar que haya provocado en la Iglesia vastos movimientos y hondas turbulencias. En especial, ese desafío misionero se vio obstaculizado, no obstante el despliegue de energía y entusiasmos, por la persistencia de hábitos eclesiásticos y esquemas culturales fosilizados por inercia que habían perdido real incidencia misionera, por los desconciertos de crisis de identidad en cadena, por el cansancio absorbente de debates «intraeclesiásticos», por las adherencias ideológicas y las consideraciones teológicas que disminuían las exigencias y urgencias de la misión.

A diez años del Vaticano II, la Iglesia sentía ya la viva necesidad de un retomarse en modo sintético, unificante, integrador, en torno a lo esencial de sí misma, luego de la diversificación de reformas y ensayos, de la diáspora de experiencias, de tendencias polarizadas y disgregantes que se vivieron convulsionadamente en la fecunda y crítica primera fase del «post-concilio». Fue la Exhortación Apostólica «Evangelii Nuntiandi» (1975) —en ese camino sinodal que es clave de lectura y realización de las enseñanzas del Concilio— que confirmó y recentró su intencionalidad misionera, con su estupenda perspectiva de la «evangelización de la cultura (y de las culturas) del hombre». «Evangelizar, en efecto, es la gracia y la vocación propia de la Iglesia, su identidad mas profunda» (EN 14). Y no sólo para predicar el mensaje de Cristo en nuevas tierras y pueblos, sino también para «alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradas y los modelos de vida de la humanidad (...)», convirtiendo la conciencia personal y a la vez colectiva de los hombres y generando nuevas formas de vida correspondientes a su dignidad y a sus anhelos de liberación integral (cfr. EN 18ss.). Tal recentramiento eclesial fue pronto advertido como el camino oportuno y fecundo para dejar atrás la frecuente pernicioso contraposición entre la afirmación de identidad —mal comprendida y rechazada como encierro solipsista, ghetto de restauración— y la apertura y servicio al mundo —confundida, así, con la subalternidad a la lógica mundana y el auto-vaciamiento en ella—. Iglesia sí para el mundo, pero desde lo más propio de sí: el Evangelio como anuncio, experiencia y propuesta de novedad de vida en la comunión irradiante de los discípulos y testigos de Cristo.

En la superación progresiva de la fase crítica y tumultuosa del inmediato post-concilio —que la paciencia y sabiduría de Pablo VI fue canalizando en los alveos de una

auténtica renovación eclesial — fueron madurando las condiciones espirituales para que el Pontificado de Juan Pablo II se propusiera «la plena e íntegra actuación de las enseñanzas del Concilio, gracias a una Iglesia ya más crítica frente a las diversas “críticas”, más resistente respecto a las varias “novedades”, más madura en el espíritu de discernimiento, más idónea para extraer de su perenne tesoro “cosas nuevas y antiguas”, más centrada en su propio Misterio y, gracias a todo esto, más disponible para la misión de salvación de todos» (RH 4). Se desbloqueaba y desataba así, aun más allá de pesos muertos y resistencias, una renovada «ofensiva» de presencia evangelizadora de la Iglesia al servicio del hombre. Su programa está todo allí en la primera Encíclica «Redemptor Hominis»: «El cometido fundamental de la Iglesia en todas las épocas y particularmente en la nuestra, es dirigir la mirada del hombre, orientar la conciencia y la experiencia de toda la humanidad hacia el misterio de Cristo, ayudar a todos los hombres a tener familiaridad con la profundidad de la Redención que se realiza en Cristo Jesús» (RH 10). En la «insondable riqueza de Cristo», que revela el amor misericordioso del Padre y a la vez regenera e ilumina al hombre en la grandeza y dignidad de su propia humanidad, está la fuente inagotable e irreductible del dinamismo misionero de la Iglesia, de su servicio a la persona humana y a la sociedad. «El Redentor del Hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia...».

3. «En esta magnífica y dramática hora de la historia»

La exigencia y urgencia de una nueva evangelización son como proporcionales a los inmensos retos planteados a la misma Iglesia en esta «hora magnífica y dramática de la historia» (CHL 3). Ya el Concilio Vaticano II advertía que «crecientes multitudes se alejan prácticamente de la reli-

gión» (GS 7), afrontando la gravedad del fenómeno del ateísmo, desde la convicción de que la construcción de la ciudad de los hombres sin referencia a Dios provoca «lesiones gravísimas» a la dignidad humana (cfr. GS cap. I). Pero los grandes progresos científico-tecnológicos, el «boom» económico en los países ricos hacia la opulencia, la instauración de la «coexistencia pacífica» y los programas mundiales para el desarrollo de los países pobres, hicieron soplar, a principio de los años 60, aires de un optimismo secular que se conjugó con la esperanza de una Iglesia rejuvenecida en caminos de encuentro, diálogo y servicio con los hombres.

Veinte años después, los Padres de la II Asamblea extraordinaria del Sínodo no podían no reconocer que habían cambiado muchos «signos de los tiempos». «Las tensiones y amenazas» que en la Constitución «Gaudium et Spes» «parecían sólo delinarse y no manifestar hasta el fondo todo el peligro que escondían dentro de sí, en el espacio de estos años se han ido revelando mayormente, han confirmado de modo diverso aquel peligro y no permiten nutrir las ilusiones de un tiempo» (DM 10).

La Exhortación «Christifideles laici» no concede espacio a fáciles optimismos: «Enteros países y naciones, en los que en un tiempo la religión y la vida cristiana fueron florecientes (...), están ahora sometidos a dura prueba e incluso alguna que otra vez son radicalmente transformados por el continuo difundirse del indiferentismo, del secularismo y del ateísmo». El bienestar económico y el consumismo, aunque entremezclados con espantosas situaciones de pobreza y miseria, «inspiran y sostienen una existencia vivida “como si Dios no existiese”», difundándose cada vez más «el indiferentismo religioso y la total irrelevancia práctica de Dios para resolver los problemas, incluso graves, de la vida» (cfr. CHL 34). En conexión con la radicalización y extensión del proceso secularístico, enormes progresos se combinan también con múltiples amena-

zas, afirmándose una voluntad de potencia y de dominio que genera nuevas formas de manipulación y alienación de los hombres, mientras se agiganta la tragedia del subdesarrollo, de la dependencia y hasta de la miseria y el hambre en los pueblos de la periferia mundial. Urge más que nunca una nueva «implantatio evangelica» como fuerza de libertad y mensaje de liberación hacia la construcción de condiciones de vida más digna de todo el hombre y de todos los hombres.

4. Desde una corriente histórica de «promoción del laicado»

El movimiento histórico conocido como de «promoción del laicado» —que se desarrolla con fuerza en la Iglesia desde mediados del siglo pasado— bien puede ser considerado a la luz de esa renovada conciencia y urgencia misioneras ante los desafíos de aceleradas y complejas transformaciones del mundo contemporáneo. Las diversas corrientes del «catolicismo social» y las iniciativas y obras que condensaron el «movimiento católico» en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del actual, así como el dinamismo asociativo que tuvo en la Acción Católica su fuerza propulsiva y vertebradora y las experiencias «social-cristianas» de la postguerra..., han manifestado, a diversos niveles, esa renovada participación de los fieles laicos en la vida eclesial y social. Había que movilizar todas las fuerzas vivas de la Iglesia, superando hábitos y esquemas clericales estrechos, para desplegar en cantidad y calidad mayores energías cristianas en tiempos de progresiva desintegración de las tradicionales cristiandades rurales.

La responsabilización y participación de los laicos creció en relación a un más profundo sentido de pertenencia a la comunión eclesial, renovada en la conciencia de su misterio y de su servicio a los hombres. Así lo señalaba

Juan Pablo II, conmemorando el vigésimo aniversario del Decreto conciliar «*Apostolicam Actuositatem*» (18-XI-85), en el cuadro más fundamental e iluminante de las Constituciones «*Lumen Gentium*» y «*Gaudium et Spes*», al destacar ese «pleno reconocimiento de la dignidad y responsabilidad de los laicos, en cuanto “christifideles”, en cuanto in-corporados a Cristo, o sea, en cuanto miembros vivos de su Cuerpo, participantes de este misterio de comunión en virtud del sacramento del bautismo y la confirmación y del consiguiente sacerdocio común y universal de todos los cristianos (...), llamados a vivir, a testimoniar y a compartir la potencia de la Redención de Cristo —clave y plenitud de sentido para la existencia humana— en el seno de todas las comunidades eclesiales y en todos los espacios de la convivencia humana: en la familia, en el trabajo, en la nación, en el orden internacional». Ningún bautizado debería quedar ajeno y ocioso ante esa ineludible responsabilidad apostólica, con la conciencia que «las circunstancias actuales piden un apostolado seglar mucho más intenso y amplio» (AA 1). Esa «dignidad», «corresponsabilidad» y «participación» de los fieles laicos a la luz de las inseparables dimensiones de misterio, comunión y misión de la Iglesia, se retoman y confirman, se ahondan y desarrollan en la reciente Exhortación Apostólica post-sinodal.

5. Una contribución singular en la evangelización

Es bien notoria la insistencia que el Concilio Vaticano II ha puesto en la «índole secular» como «carácter propio y peculiar» de los fieles laicos, considerándola como modalidad de realización de la vocación cristiana «en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social (...), gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios», y colaborando así a la dilatación del Señorío de Cristo, que es «reino de verdad y de vida, reino de santidad

y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz» (LG 31, 35, 36; cfr. GS 43; AG 21; AA 7...). Diez años más tarde, Pablo VI confirmaba y urgía esta «forma singular de evangelización» por parte de los fieles laicos «en medio del mundo y de las más variadas tareas temporales» (cfr. EN 70).

La cuestión suscitó no pocas reflexiones y debates en el pasado Sínodo, sea de un punto de vista de clarificación teológica que de impulso pastoral. Hay una frase en la Exhortación Apostólica «Christifideles laici», muy cuidada en su formulación, que señala que «la condición eclesial de los fieles laicos se encuentra radicalmente definida por su novedad cristiana y caracterizada por su índole secular» (n. 15). Lo que importa, pues, antes que nada, es esa «novedad cristiana» que es «el fundamento y el título de igualdad de todos los bautizados en Cristo, de todos los miembros del pueblo de Dios». Sólo desde esa radical, decisiva y común dignidad bautismal, cabe precisar la «índole secular» como modalidad que distingue a los fieles laicos, sin separarlos, de los presbíteros y de los religiosos. Y aun así —dejando muy atrás esquemas vulgares que tendían a atribuir al clero el dominio del «sacro» y a los laicos el del «secular» en una distribución celosa de prerrogativas, competencias y autonomías— la Iglesia es bien consciente que toda ella está caracterizada por una «dimensión secular»: vive en el mundo aunque no es del mundo y su misión de continuar la obra redentora de Jesucristo está referida a la salvación de los hombres, pero abarca a la vez la restauración de todo lo temporal. Todos sus miembros participan de la dimensión secular, aunque de formas diversas. Queda abierta una oportuna investigación para precisar teológicamente la distinción entre tal dimensión secular común y la «índole secular» peculiar a la realización de la vocación de los fieles laicos. Los Padres sinodales subrayaron fundamentalmente al respecto que esa «índole secular del fiel laico no debe ser definida solamente en sentido sociológico, sino sobre todo en sentido

teológico (...), entendida a la luz del acto creador y redentor de Dios, que ha confiado el mundo a los hombres y a las mujeres, para que participen en la obra de la creación, la liberen del influjo del pecado y se santifiquen en el matrimonio o en el celibato, en la profesión y en las diversas actividades sociales» (cfr. CHL 15). Preocupación fundamental parece haber sido la de superar toda inflación confusa sobre la «laicidad» que establezca una suerte de separación y hasta de contraposición en la vida de los laicos, entre una «identidad eclesial» y una «identidad secular» sometidas a lógicas y criterios disímiles. Ya lo había advertido Juan Pablo II en la Asamblea de la Iglesia italiana en Loreto (11-IV-85), cuando precisaba que «esta auténtica laicidad cristiana (...) no puede entenderse de ningún modo como alternativa de la eclesialidad, sino sólo al interior de ella, como un modo específico de vivir la común pertenencia y misión cristiana y eclesial, caracterizado por la inserción en las realidades terrenas». De donde «secular», en sentido conciliar, no quiere jamás decir separado de Cristo, sino llamado a recapitular en Cristo todas las dimensiones y articulaciones de la persona humana. En todos sus ámbitos de existencia, el fiel laico «debe continuamente dejarse guiar por su única conciencia cristiana» (AA 7).

6. Para superar el divorcio fe-vida

El divorcio entre «la fe y la vida diaria de muchos» —así como las «opciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa, por otra»— ha sido considerado por el Concilio Vaticano II como «uno de los más graves errores de nuestra época» (GS 43). Es expresión de la «ruptura entre Evangelio y cultura», que Pablo VI indicó como su drama mayor (cfr. EN 20). La Exhortación Apostólica «Christifideles laici»

lo recalca aún, señalando la tendencia a las «vidas paralelas», fragmentadas, parcializadas (cfr. n. 59). Por el contrario, se trata de ir más allá de todo ritualismo, moralismo y espiritualismo —en los que la fe no logra interpelar y convertir la vida del bautizado— para promover una más plena interiorización y «apropiación» personales del anuncio evangélico, de modo que la fe crezca y sea siempre más el significado y la experiencia matrices de todo el espesor y el horizonte de la existencia.

En la pedagogía del designio conciliar, todos los «cristifideles» quedan especialmente llamados a tomar conciencia del propio bautismo y de la novedad de vida que comporta como germen fecundo, para que fructifique y Cristo se manifieste en el rostro de cada bautizado. Importa, pues, suscitar en los fieles una formación de la conciencia, de las actitudes y de los comportamientos vitales que sean correspondientes a la fe recibida; que den forma subjetiva, en la existencia cristiana, a las enseñanzas objetivas de la Iglesia. El desarrollo de una sensibilidad y mentalidad cristianas tiene que ir creando como un hábito capaz de reaccionar ante todos los acontecimientos y situaciones de la vida con criterios de juicio y modos de comportamiento formados por la fe. «Esta realidad objetiva del misterio de la Redención —afirmó el Papa, anunciando el Año Jubilar extraordinario (23-XI-82)— debe convertirse en realidad subjetiva, propia de cada uno de los creyentes, para obtener su eficacia concreta, en las condiciones históricas del hombre que vive, que sufre y que trabaja en esta fase del segundo milenio después de Cristo (...). Y no se trata de un mero esfuerzo, siempre frágil, de coherencia moral. Es el encuentro y el seguimiento de Jesucristo que transfiguran la vida del hombre. Nada de ella puede resultarle ajena. A todo ha de imprimirle su «forma»: al estudio y al trabajo, a los afectos, a la vida matrimonial y familiar, al empleo del tiempo libre y del dinero, al modo de analizar la realidad, a las opciones políticas...

La fe se verifica y crece así como certeza experimentada en la vida y no reducida a «discurso» abstracto y formal. El testimonio profético de los «christifideles» es este hacer evidente, experimentable, encontrable, su Presencia misericordiosa, redentora, tanto en la existencia personal como social, demostrando que Cristo revela efectivamente el misterio del hombre, da un significado radical y unitario a la totalidad de la experiencia humana, es respuesta y camino de plenitud para sus exigencias y anhelos de dignidad y de verdad, de belleza y felicidad, de paz y justicia.

Es en tal síntesis entre la fe profesada y la vida personal, familiar y social, que está en juego la realización de la vocación peculiar de los cristianos laicos y su contribución singular a la misión de toda la Iglesia. Es la base y camino para su «compromiso social». Si no, la fe arriesga ir quedando ajena y lejana de la vida, apenas un fragmento cada vez más residual de la experiencia humana, siempre más marginada, reducida y empobrecida bajo las presiones del proceso de secularización.

7. Pasión y crisis de la militancia cristiana «postconciliar»

El entusiasmo y las expectativas desatadas por la renovación conciliar, la «apertura al mundo» para discernir los «signos de los tiempos» y comprometerse al servicio de los hombres, el impulso dado a un pujante protagonismo de los laicos para la transformación de la realidad en diálogo y colaboración con los «hombres de buena voluntad»..., marcaron una nueva emergencia de militancia cristiana. Sectores inquietos y generosos de laicos, sobre todo de la generación juvenil contemporánea al Concilio y al inmediato post-concilio, ilustrados y animados por sectores clericales renovadores, se lanzan al «mundo», participan en movimientos estudiantiles y universitarios, se integran activos en la vida política y sindical, militan en la lucha

social, sacudidos por la toma de conciencia de injusticias «estructurales» y por la urgencia de cambios radicales. Es la hora del «engagement», del «hay que comprometerse», del «no hay fe sin compromiso». Las intuiciones y estilos de los movimientos de «acción católica especializada» dan tonalidad a esa generación de militancia católica «comprometida», que vive una experiencia intensa, efervescente y conflictiva, de mucha pasión y densidad problemáticas. Abre caminos y plantea nuevas cuestiones a la presencia de la Iglesia en la vida social y política. Pero queda íntimamente impactada por una crisis profunda, en la que convergen combinadas las turbulencias de la primera fase postconciliar y las altas mareas ideológicas de fines de los años sesenta.

Exigencias vitales y anhelos de justicia fueron canalizadas y reducidas en los embudos de la «hiperpolitización». Son los años tumultuosos del mítico «68», con sus revueltas estudiantiles y universitarias, con la guerra real e «ideológica» del Vietnam, con los aires de la «revolución cultural», con la explosión del «foquismo revolucionario» en América Latina y la difusión de un «tercermundismo radicalizado». Situaciones sociales de injusticias escandalosas, fenómenos de represión política y de malestar cultural daban alas a irresistibles opciones ofrecidas por un cierto radicalismo revolucionario, afirmándose lo que el historiador del futuro llamara «clericalismo de izquierda».

En la búsqueda de una adecuada conceptualización —una teoría— para su praxis social, confrontados a una realidad compleja que les parecía en proceso de inminentes transformaciones radicales y al impacto de múltiples discursos y propuestas ideológicas, muchos militantes cristianos, en la lucidez o en la confusión, se sienten desprovistos de una cultura política católica que esté a la altura de sus necesidades y cuestiones. La síntesis «maritana» está puesta en jaque por la radicalización del

proceso de secularización y se fragmenta y empobrece en la retórica política de corrientes y partidos «social-cristianos», denunciados como instrumentos de una «nueva cristiandad» considerada imposible e indeseable. El cuadro tradicional de la Doctrina Social les resulta insuficiente e inadecuado. Si ello planteaba la exigencia objetiva de su asimilación y desarrollo creativos en renovadas formas de «inculturación», hubo quienes se desembarazaron del problema declarándola cultural e históricamente liquidada. Hasta se difundió que el Concilio Vaticano II había sido su fin (ignorando que grandes Encíclicas sociales se publicaban contemporáneamente al Concilio y que la misma Constitución «*Gaudium et Spes*» reasumía la dimensión social e histórica de la presencia de la Iglesia, iluminada por una riquísima antropología y desplegada en los diversos ámbitos de la convivencia humana). Un cierto clima eclesial tendió a devaluarla. Fue tachada de tibio «reformismo» superado. «Liberados» de la tutela de esa «Doctrina Social», buena parte de la militancia cristiana quedó dependiente y subalterna de corrientes neo-marxistas entonces pujantes en ambientes universitarios y de cultura, más radicalizadas aún en las «periferias». A un cierto momento, entre 1965 y 1970, no son pocos los militantes cristianos que sufren el deslizamiento teórico del «ver, juzgar, actuar» hacia algunas categorías básicas de la teoría de la historia y la lucha de clases en claves marxistas.

El impacto de esa zambullida en la «militancia» social se combinó con los entusiasmos y euforias, pero también con las impaciencias, desasosiegos y desconciertos provocados por el terremoto de cambios y experimentaciones vividos en la Iglesia durante esa fase coyuntural del inmediato postconcilio. Fuerte influencia tuvieron entonces las varias teologías de la secularización, interpretando y difundiendo el «espíritu» del Concilio como legitimación positiva del salto cualitativo y extensivo de ese proceso secularizante en su momento ideológico culminante. Si el

mundo llegaba a su edad «adulta», portador de valores «autónomos» y comunes, los cristianos podían sólo cooperar al crecimiento del «regnum hominis» sin que la fe jugase en ello un papel esencial. Muchos quedan preguntándose inciertos sobre la «especificidad cristiana» en el compromiso social compartido. Algunos hasta teorizan sobre el anonimato del cristiano en la construcción de la ciudad secular. Se manifiesta latente un escepticismo sobre la capacidad del anuncio cristiano de ser, él mismo, inicio de cambio real, histórico, del hombre y del mundo, y de movilizar una peculiar energía de construcción social y dar criterios para comprender y transformar la historia. Así, la fe, que había impulsado al «compromiso», va quedando marginal y residual.

La crisis de esa primera generación «postconciliar» de militantes sociales se manifestó a través de diversas circunstancias. Muchos de ellos se alejaron de la Iglesia, la crisis de secularización afectó a numerosos sacerdotes que orientaban esos compromisos, se fue evidenciando el agotamiento de un discurso «ideológico» declamatorio y cada vez más anacrónico, las estrategias sociales y políticas en que se embarcaran terminaron a menudo en fracasos y hasta en tragedias de sangre. Por otra parte, la Iglesia procedía a un progresivo discernimiento, que denunciaba y dejaba atrás las reducciones del mensaje y de la praxis cristianas, pero que, a la vez, sabía sedimentar y reorientar, desde sí, las mejores intuiciones y frutos de esa densa experiencia (como respecto a los vínculos inescindibles entre evangelización y promoción humana, a las dimensiones soteriológicas y ético-sociales de la liberación cristiana, a la opción de preferencia por los pobres y oprimidos, a la noble lucha por la justicia como exigencia de la caridad, etc.).

El anterior Sínodo sobre los laicos hubiera podido profundizar más en esta visión crítica retrospectiva. No para distribuir culpabilidades y responsabilidades, ni para su-

mirse en un lamento impotente. Pero lo que no se asume explícitamente —prefiriendo ignorarlo y dejarlo sepultado en el pasado reciente— difícilmente se «supera» ni ayuda a plantear claramente las condiciones para un renovado impulso y orientación del compromiso social de los fieles laicos.

8. ¿Hacia formas de repliegue y «recuperación»?

El «68» fue ayer, pero parece ya tan lejano... Han sido otras las preocupaciones actuales compartidas, durante la preparación y realización del Sínodo, acerca del compromiso social de los laicos. Muchas voces de alerta se han manifestado, en contribuciones de Conferencias Episcopales e intervenciones de Padres sinodales, señalando que la participación de los laicos en los servicios de edificación de las comunidades cristianas («ad intra») resulta más capilar y vigorosa que la relevancia y eficacia de su presencia en los diversos ambientes y actividades de la vida social. No se trata de replantear mecánicas y arbitrarias contraposiciones, pero sí de relevar un desequilibrio evidente. Absorbidos en sus energías por el ejercicio de ministerios y servicios «eclesiásticos» que se multiplican, así como en una red burocrática de organismos, comités y programas pastorales, muchas veces concentrados en la perspectiva estrecha de la puja por la distribución de poderes y funciones en las comunidades cristianas, no descuella su testimonio primordial y su contribución singular como «protagonistas nuevos de la historia» lanzados «hacia todas las fronteras del mundo». El Sínodo destacó especialmente esa tentación, «en el camino postconciliar de los fieles laicos (...), de reservar un interés tan marcado por los servicios y tareas eclesiales, de tal modo que frecuentemente se ha llegado a una práctica dejación de sus responsabilidades específicas en el mundo profesional, social, económico, cultural y político» (CHL 2).

Las crisis sufridas en aquella primera fase del «post-concilio» dejaron heridas abiertas, secuelas de cansancio y escepticismo, actitudes de temor y suspicacia respecto a la militancia cristiana laical en lo social y en lo político. Los movimientos de «acción católica especializada» perdieron, en gran medida, su fuerza propulsiva. A veces, la enorme tarea asumida por el Pontificado de Juan Pablo II —de recentramiento, recomposición y revitalización de la presencia cristiana al servicio de los hombres— fue empobrecida al nivel de un mero poner «orden en casa», por medio de una gestión eclesiástica no suficientemente capaz de desatar tensiones ideales y movimientos reales hacia nuevos caminos misioneros y de inculturación del Evangelio en el seno de la convivencia humana. Todo ello no podía menos que reflejarse en la ausencia de criterios y rumbos claros de orientación y realización de una presencia católica relevante allí donde se juega el destino del hombre y el porvenir de las naciones. Muchos católicos políticos y empresarios, sindicalistas, intelectuales y periodistas, científicos y artistas, quedaron sumidos en cierta perplejidad y desconcierto. A veces, parece asistirse al paso de aquella diáspora crítica a una nueva diáspora, esta vez entre conformista e impotente.

Mientras el Magisterio de la Iglesia multiplica sus documentos y orientaciones relativas a los principios doctrinales y criterios de discernimiento sobre las grandes cuestiones sociales, en vista de la construcción de formas de vida más dignas del hombre, cabe la pregunta inquietante sobre cómo se realizan efectivamente. ¿Cuáles son las respuestas culturales, sociales, políticas de los cristianos laicos? ¿Cuál es la consistencia, proyectualidad y eficacia de su presencia y contribución en el proceso social y nacional? A tal punto, que las expectativas políticas se terminan concentrando excesivamente en las palabras y gestos de las autoridades eclesiásticas, a las que los fieles laicos parecen acompañar desde la retaguardia. La última forma

del clericalismo es quizá una valorización retórica del laicado, pero no eficazmente pedagógica ni operativa, sin mucha capacidad de reconocer y alentar sus modalidades emergentes de renovado «compromiso social».

Por otra parte, dicha situación también refleja el cielo cultural de estos años ochenta. De las altas mareas ideológicas de ayer se pasa hoy a proclamar el «fin de las ideologías». El marxismo entra en crisis agonizante de anquilosamiento y falta de credibilidad, arrastrado por el fracaso total de los regímenes del «socialismo real». Pero sí se afirma y se difunde dominante una ideología tecnocrático-consumista que introyecta, más allá de todos los confines, modelos de pensamiento y de comportamiento a través de sus poderosísimos medios de persuasión y homologación sociales. Predomina un materialismo realizado, proponiendo al desnudo los ídolos del poder, del poseer y del placer como criterios y horizontes de vida personal y colectiva. El optimismo burgués se impone como nuevo «look». Es la fase radical del proceso de secularización, neo-iluminista, pragmática, funcional, controlada por grandes concentraciones de poder económico y cultural que alientan un liberalismo sin frenos, tanto más ilusorio en cuanto que los hombres tienden a ser siempre más condicionados, desde su constitución genética, a los contenidos de su conciencia y a los roles sociales que desempeñan. Es su desembocadura nihilista, pero no trágica sino banalmente placentera. Decaen, pues, horizontes y militancias ideales. Su vacío pretende ser cubierto por actitudes «modernas» de escepticismo y hasta de cinismo. Hay un repliegue sobre los intereses «privados». La industria del libertinaje funciona como nuevo «opio del pueblo». El anonimato masificado se conjuga con el aislamiento individualista de un tejido social desfibrado, dejando a las personas en condiciones de pasividad, dependencia e impotencia ante quienes controlan los mecanismos del poder.

Ese proceso de homologación afecta también a los cristianos, conformando sus patrones de conducta a las vigencias culturales dominantes e inducidas, adaptándolos a la «mentalidad común», a las «opiniones comunes», a los «valores comunes». Subsisten los coletazos del laicismo tradicional que quiere confinar el cristianismo como opinión individual e irracional, momento espiritual del «privado» y práctica ritual dentro de los muros de los templos, escandalizándose ante toda «pretensión» de relevancia y operosidad de la Iglesia, de los cristianos, en la cultura y en el destino de las naciones, y agitando entonces los fantasmas de la «cristiandad».

Es bien tolerante el poder laicista con una Iglesia limitada a la sobrevivencia de sus ritos y estructuras burocráticas. También lo es, con el mismo ademán de superioridad despectiva, hacia aquellas modalidades y oasis de «espiritualismo» cristiano que emergen en el siempre más provisto supermercado de esoterismo y ocultismos místéricos, de corrientes religiosas y florecimientos sectarios, que prosperan como búsqueda de un «suplemento de alma», de hecho subalterno y funcional, a un mundo realmente organizado sobre la base del más craso materialismo. Se advierte, sí, una sed de trascendencia, un resurgimiento de lo sagrado, porque no puede anularse ni sofocarse la demanda de verdad, de significado ante el misterio de la vida, de consecución de la felicidad, que constituye el «corazón» de los hombres. Pero no es cabal respuesta la de esos cristianos «espirituales», puros, que no quieren mezclar sus altos ideales con los negocios de este mundo. Al fin, resulta inocuo ese cristianismo de «bellas almas», lejano del mundanal ruido, impotente a confrontarse con la realidad, reflejado en la gratificación subjetiva del grupo «caliente» de pertenencia. Es esto obstáculo a una presencia cristiana, misionera, liberadora, en la sociedad.

Pero hasta se acepta aun bien la «caridad» de los cristianos que se ocupan con abnegación de los «desechos» de

la sociedad de consumo y de su regla férrea del mercado, como los drogadictos y desadaptados, ancianos y minusválidos, los pobres y hambrientos del «tercer mundo»..., manteniéndose, eso sí, ellos mismos marginales a los poderes económicos, políticos y culturales que rigen la organización social. Es cierto que la sensibilidad de los cristianos puede constituir muy positivamente, en un tejido social lacerado, un significativo testimonio de la verdad humana de su fe. Pero de lo que hay que cuidarse es de no aceptar la re-comprensión y reformulación de la presencia cristiana dentro de los horizontes mundanos fijados por el poder: un cristianismo reducido a ética, a humanitarismo social, a generosa filantropía, o a la reiteración retórica de altos ideales morales de justicia, paz y solidaridad... Apenas una «religión civil».

Lo que resulta sí intolerable para los poderes de este mundo es que haya quienes anuncien y sigan, aquí y ahora, la presencia viva de Jesucristo, Hijo de Dios, como realización de la vocación y destino de todos los hombres, de su dignidad y liberación integral, de la Redención del cosmos y de la historia (...), y que osen experimentarlo y proponerlo como piedra angular para toda construcción de condiciones más humanas de vida.

9. Presencia pública, fuerza social, renovado compromiso

Más allá de los callejones sin salida del «militantismo» activista e ideologizado, ya residual, y de las tentaciones privatizantes, espiritualistas y moralistas de un cristianismo burgués, una nueva ofensiva misionera de la Iglesia queda desafiada a testimoniar realmente, concretamente, que la Cruz de Cristo que planta y anuncia en el corazón de la convivencia humana es «fuerza de libertad y mensaje de liberación» (LN 1). «También y sobre todo en una so-

ciudad pluralista y parcialmente descristianizada —afirmó Juan Pablo II en Loreto (11-V-85)—, la Iglesia está llamada a actuar, con humilde valentía y plena confianza en el Señor, a fin de que la fe cristiana tenga, o recupere, un papel-guía y una eficacia desbordante, en el camino hacia el futuro». Ello deriva intrínsecamente de su propia misión. No es un añadido político o un afán de hegemonía. «No tengáis miedo de Cristo» —añadía el Papa en aquella ocasión—; «no temáis la función incluso pública que el cristianismo puede ejercer para la promoción del hombre (...), respetando plenamente, más aún, promoviendo sinceramente la libertad religiosa y civil de todos y cada uno, y sin confundir en modo alguno la Iglesia con la comunidad política (cfr. GS 76)». En repetidas oportunidades Juan Pablo II ha urgido esa «presencia visible en la sociedad y en la cultura (...) capaz de incidir en sus orientaciones generales», expresando la vitalidad eficaz de la Iglesia en cuanto «fuerza social» (Alocución del 25-IV-86). ¿No es ésta la similar preocupación que llevó al Episcopado español a proponer las orientaciones de su documento sobre «los católicos en la vida pública»?

En la realización de ese renovado impulso misionero de la Iglesia, también como «fuerza social», urge concentrar esfuerzos en la formación y compañía pastorales de nuevas generaciones de militantes católicos laicos que testimonien, con la palabra y sobre todo con las obras, la identidad cristiana y, desde ella, la solidaridad humana, que los anima y guía. Importa fundamentalmente renovar, generar, alentar corrientes vivas de presencia social y política desde nuevas «inversiones» cristianas. Un fecundo interés por la política ha de ser recreado y realizado como «modo exigente —aunque no el único— de vivir el compromiso cristiano al servicio de los otros», exigido por la caridad y ordenado hacia el bien común (OA, 46; cfr. CHL 18). ¿Cómo educar a esos signos cualificantes de una auténtica presencia cristiana, que son «el amor hacia cada

persona, el compartir la vida de todo ambiente humano, el arraigo en cada cultura, la pasión por el destino del propio pueblo, la solidaridad humana más allá de toda frontera (...)» (Cfr. *Instrumentum Laboris*, 1987, núm. 51).

¿Cuál es la direccionalidad por la que se encamina una renovada pasión y eficacia de servicio al hombre y a la sociedad por parte de nuevas generaciones de cristianos laicos «comprometidos»? ¿Bastará acaso una genérica e indeterminada llamada al compromiso como «in-put» ético, y la reiteración incesante de los problemas macro-sociales a enfrentar? ¿Cuál es la base para una re-fundación de todo enfoque y dinamismo del compromiso social de los fieles laicos hoy? Una nueva evangelización, si es auténticamente tal, genera nuevas formas de vida para el hombre, nuevas experiencias y estructuras de convivencia social. Rechaza toda esclavitud y opresión derivadas del pecado, y acoge, transfigura y potencia todo lo que de bueno y justo, hermoso y verdadero, se viva en la experiencia humana. Pero no se trata tanto de «decirlo» como de realizarlo y demostrarlo.

10. Partir nuevamente del «Centro Viviente»

Las llamadas al «compromiso social» de los fieles laicos —desde los tiempos de origen moderno del «catolicismo social» hasta el Vaticano II— presuponían un todavía capilar y vigoroso arraigo del cristianismo en el tejido social y cultural de las naciones de tradición cristiana. Los católicos aceptaban los contenidos fundamentales del «Credo» y aquellos «alejados» de esa tradición compartían, por lo general, los valores humanos comunes que derivaban de ella. Se trataba, pues —como se propuso el Concilio—, de renovar y revitalizar esa tradición cristiana al encuentro de los gozos y esperanzas, tristezas y angustias, de los hombres.

Veinte años después ese presupuesto resulta en buena medida ilusorio y engañoso. La fe no es más —dijo Juan Pablo II recientemente (7-I-89)— una «posesión tranquila» ni un «patrimonio común», sino una «semilla insidiada y a menudo sofocada». Un replanteamiento actual sobre el compromiso social de los fieles laicos no puede, ahora, dar nada por supuesto, nada por descontado.

Hay que volver a partir desde «una respuesta fundamental y esencial» —como «la única dirección del espíritu, la única dirección del entendimiento, de la voluntad y del corazón»— hacia Cristo (RH 7). En un reencuentro y seguimiento que provoque el mismo impacto humano de novedad, de persuasión y de afección que tuvo 2000 años ha para sus discípulos. Sólo reviviendo originariamente el estupor y la fascinación de esa Presencia —radicalmente correspondiente a los anhelos del «corazón» del hombre— se revelan y liberan energías rejuvenecidas de comunión, misioneras, de solidaridad y servicio. Todo lo demás se da «por añadidura». Lo que importa es ese recentramiento, para no convertir en centro infecundo las añadiduras.

Se requieren, antes que nada, «hombres nuevos» y «mujeres nuevas» que redescubran su vocación bautismal, crezcan en ese seguimiento e identificación con el Señor —estatura del hombre perfecto—, se conviertan en testigos y constructores de su mandamiento de amor. Serán verdaderos «constructores de sociedad» aquellos «christifideles» cuya vida haya sido materialmente cambiada por la fe, acogiendo la gracia transfigurante de esa Presencia misericordiosa, redentora. Esta experiencia y certeza se convierten en nuevo criterio de juicio sobre el mundo y de verificación y discernimiento de los propios comportamientos y opciones. Fortalece el entusiasmo y la confianza en la potencia constructora de la fe en todos los órdenes de la convivencia humana. Da la inaudita convicción de que «para el hombre que busca la verdad, la justicia, la belleza, la bondad, sin poder encontrarlas con sus propias fuerzas, y

que se detiene insatisfecho ante las propuestas ofrecidas por las ideologías inmanentistas y materialistas y, por eso, toca el abismo de la desesperación o del aburrimiento, o queda como paralizado en el estéril y autodestructor delante de los sentidos; para el hombre que lleva impreso en sí, en la mente y en el corazón, la imagen de Dios y siente esta sed de absoluto, la única respuesta es Cristo» (Juan Pablo II, 26-I-1979).

Se necesitan, sí, nuevos santos.

11. Arraigo y compañía en la comunión

La Exhortación Apostólica «Christifideles laici» retoma la riquísima «eclesiología de comunión» de la «Lumen Gentium», tan destacada por el Magisterio pontificio y las reflexiones sinodales a veinte años del acontecimiento conciliar. La Iglesia invita hoy a todos sus fieles a meditar y gustar la profundidad, grandeza y belleza del misterio de comunión que la constituye. Se trata de superar todo deslizamiento sociologizante que reduzca su realidad a la de una institución social más, con un alto mensaje pero manipulable, sometida a precomprensiones ideológicas y a una participación guiada por criterios políticos de puja por poderes y espacios. Pero no para abstraerla en un nivel enigmático y aséptico, lejano de la concreción humana de la vida cristiana, sino, por el contrario, para que los «christifideles» vivan a fondo la experiencia y crezcan en la certeza que sólo en el milagro de la unidad se realiza una sorprendente fraternidad, y que esto es el signo más grande que da Dios para la conversión y transformación del mundo. Imposible como proyecto y conquista humanas, es don de la Presencia de Cristo —cabeza del Cuerpo— por medio de su Espíritu, para la realización del designio de salvación y comunión del Padre. De allí brota la comunidad visible de hombres y mujeres que viven relaciones

verdaderas, convertidas en más humanas, reconciliadas y fraternas, aunque bajo la ambigüedad y la amenaza del pecado. La Iglesia se presenta como «forma mundis» en cuanto signo fecundo, modelo preclaro que está realizando ya ese hondo e insuprimible anhelo de amistad, de reconciliación, de amor, que los hombres llevan inscritos en su vocación y destino. Es, y ha de ser cada vez en formas más transparentes y atrayentes, «ejemplo de convivencia donde puedan encontrarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad venga efectuada con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diversa ante la riqueza. Donde se experimenten formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir caminos hacia un tipo más humano de sociedad y, sobre todo, donde se manifieste inequívocamente que sin una radical comunión con Dios, en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión humana resulta en última instancia incapaz de sostenerse y termina fatalmente por volverse contra el hombre mismo» (DP 273). Quizá por eso, la «Christifideles laici» indica también que «rehacer el entramado cristiano de la sociedad humana» requiere «que se rehaga la cristiana trabazón de las mismas comunidades eclesiales» (número 34).

En esta perspectiva, no puede considerarse el compromiso social del cristiano como mera responsabilidad personal y exigencia moral. No es simple cuestión de deontología profesional y social. Se ilumina, en vez, desde la participación del cristiano en la comunión misionera de la Iglesia, que es testimonio vivo, germen fecundo y garantía de victoria —por la potencia de la Resurrección de Cristo— de un gran movimiento de reconciliación y liberación en la historia de los hombres.

El entusiasmo y la perseverancia, la gratuidad y la originalidad de ese compromiso social del cristiano sólo pueden sustentarse por la participación en comunidades cristianas vivas, alimentado por los sacramentos y la oración,



enriquecido por la catequesis, acompañado y discernido por los hermanos en la fe, guiado por la paternidad y magisterio de sus Pastores. De tal modo, los criterios que iluminan los propios comportamientos y opciones se derivan de esa experiencia eclesial, y no en función de reflejos ideológicos o simplemente instintivos, de prejuicios provenientes de determinadas estructuras mentales o de pertenencias a ámbitos sociales signados por filias y fobias características. La experiencia concreta de comunión —no el aislamiento o la diáspora de cristianos— genera e irradia libertad ante las presiones amoldantes del medio ambiente. Pero ha de darse —repito— en comunidades vivas, no limitadas a la provisión de esporádicos servicios religiosos, sino lugares de encuentro en los que se comparte y se pone en movimiento toda la vida, a la luz y con la fuerza de conversión del Señor. Por eso mismo, la experiencia de comunión —que encuentra su fuente y culminación en la Eucaristía— tiene que dilatarse como unidad sensible manifiesta de los cristianos en el seno de todos los ambientes de la convivencia humana. Los movimientos eclesiales resultan preciosas compañías espirituales, catequéticas y misioneras en ese sentido, cuando superan los cortocircuitos entre «espiritualismos» etéreos y reducciones «temporalistas». Más en la «frontera» están comprometidos los cristianos, más impactados y desafiados por las cuestiones afrontadas, más abiertos al diálogo y a la confrontación... más han de estar vitalmente arraigados en el concreto cuerpo eclesial.

Esa común pertenencia a la comunión eclesial debe ser experimentada como mucho más apasionante y determinante para la propia vida, que cualquier otro interés material o espiritual, que toda otra solidaridad social, política, cultural o ideológica. Entonces sí se testimonia aquello de la unidad en la pluriformidad. La búsqueda de la unidad en lo esencial —es decir, en la plenitud de la fe católica, en toda su verdad y en todas sus dimensiones—

deja atrás monolitismos uniformizadores y tranquilizantes y pluralismos relativizantes que, ambos, empobrecen la misión y el servicio a los hombres. Y hasta da la libertad para saber aceptar los puntos firmes y las posiciones comunes que todos los católicos han de expresar ante cuestiones sociales que ponen en juego opciones éticas fundamentales, o ante momentos en que lo requiera el bien supremo de la nación, o ante coyunturas de vida eclesial que impongan una indicación prudencial unitaria. Pero también para reconocer que «una misma fe puede conducir a compromisos diversos». Otra cosa, por cierto muy diversa, que la búsqueda de mediaciones y equilibrios, inevitablemente políticos, entre «derechas» e «izquierdas» eclesíásticas.

12. Verdad sobre el hombre

No es cierto, por casualidad, que en los dos primeros viajes apostólicos del actual Pontificado —hacia las fronteras de los grandes Imperios, desde México y Polonia— Juan Pablo II haya querido reproponer explícitamente la Doctrina Social de la Iglesia. Se superaban los tiempos de su eclipse y se revalorizaba y actualizaba como instrumento destinado a potenciar la presencia y autonomía creativas de los cristianos en lo social desde el dinamismo de una nueva evangelización. El empeño en renovar y desarrollar ese patrimonio resulta evidente. No es el momento de enumerar grandes Encíclicas, documentos y mensajes del Magisterio social en la última década. La Instrucción «*Libertatis Constantiae*» planteó una síntesis apretada de sus principios fundamentales, criterios de discernimiento y directivas de acción (cfr. cap. V). La misma Exhortación «*Christifideles laici*» se vio obligada a reasumir esos contenidos al tratar del «servicio a la persona y a la sociedad» por parte de los fieles laicos. Un programa sintético, en líneas generales, se deduce de ella: «Redescubrir y hacer

redescubrir la dignidad inviolable de cada persona», en su unicidad e irrepeticibilidad, fundamento de la igualdad, participación y solidaridad humanas; «el respeto, la defensa y la formación de los derechos de la persona humana», con prioridad al «derecho a la vida», a la «libertad de conciencia» y a la «libertad religiosa», que están en la base ontológica e histórica de todas las libertades; una «solicitud privilegiada» al matrimonio y a la familia, «lugar primario de humanización de la persona y de la sociedad (...) primer campo para el compromiso social de los laicos»; una operosa caridad que anime y sostenga «una activa solidaridad, atenta a todas las necesidades del hombre»; una participación, como protagonistas y destinatarios de la política, «destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común», en un camino de defensa y promoción de la justicia, de la solidaridad, de la paz; un compromiso para lograr condiciones más dignas de organización y distribución del trabajo, a la luz de la destinación universal de los bienes, de los actuales progresos tecnológicos, de la escandalosa «brecha» entre «Norte y Sur» y de la «llamada cuestión ecológica»; una presencia diversificada, crítica y creativa en todos los ambientes de elaboración, de transmisión y de comunicación culturales (CHL 37-45). Son orientaciones éticas en las que no está en juego una ideología, sino la verdad y la vitalidad del servicio de los fieles laicos en su participación a la misión.

El peligro latente que se plantea a este nivel es el de contentarse con las reiteraciones eclesiológicas acerca de la importancia de la doctrina social o con la mera enumeración de un elenco de principios en alto grado de generalidad y abstracción. No en vano, también cooperó en aquel eclipse una cierta presentación de la doctrina social como conjunto de altos principios filosóficos y morales que no lograban realizarse en cuanto criterios de interpretación de la historia a la luz del Evangelio y a traducirse en la política y en la cultura. Los principios siguen siendo váli-

dos ayer, hoy y mañana: el asesinato es un crimen, cualquiera sea el contexto social, político e ideológico. Pero importa que esa doctrina se desarrolle como método de investigación y reflexión social, como teoría crítica de la praxis —sobre los fundamentos del Magisterio— a través del diálogo de clérigos y laicos, de filósofos y científicos sociales, de dirigentes políticos y operadores económicos, de sindicalistas y líderes populares —comprometiendo lo más posible a toda la comunidad cristiana—, para individualizar, en cada situación concreta, las líneas de acción que hagan progresar formas de vida más dignas del hombre. Importa, pues, esa inculturación y adherencia histórica de los «principios», en un realismo cristiano que asume el destino concreto de los hombres con sus necesidades de pan y trabajo, pero también de verdad y sentido, desde la encarnación de la Iglesia en los ambientes en los que se entreteje la vida de los hombres. Por eso mismo, Juan Pablo II ya señalaba a inicios de su Pontificado que «el cristiano no tiene necesidad de las ideologías para amar, respetar y colaborar en la liberación del hombre...» (Puebla, 28-I-79).

La clave del discernimiento y construcción de los cristianos a nivel social, ha sido bien claramente expresada en ese importante discurso inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: «La Iglesia posee, gracias al Evangelio, la verdad sobre el hombre. Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y comunicar. La afirmación primordial de tal antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreducible a una simple partícula de la naturaleza o a un elemento anónimo de la ciudad humana (...). Esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la doctrina social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación. A la luz de esta verdad el hombre no es un ser sometido a los procesos económicos y políticos, sino que estos mismos procesos están ordenados al

hombre y sometidos a él». El actual Pontificado ha retomado con vigor la estupenda antropología cristiana de la primera parte de la «*Gaudium et Spes*», ahondando sus contenidos y dinamizándola en sentido misionero y de servicio a los hombres, especialmente en la «*Redemptor Hominis*». Insistiendo sobre una visión integral del hombre, sobre la consideración de la totalidad de los factores que lo constituyen, sobre una verdad acerca del hombre que ilumine y guíe el compromiso social —que es accesible a la razón y a la que tienden, pues, los hombres de buena voluntad—, a la vez ella misma se revela en toda plenitud en Jesucristo. Por eso, la doctrina social renace desde una nueva radical orientación del corazón hacia Cristo, Señor de la historia, sin dejar de ser propuesta racional a todos los hombres.

Esta dignidad de la persona humana arriesga quedar en la abstracción —así como también en la impotencia y dependencia de su aislamiento—, si no se tiene bien en cuenta la articulación real de su experiencia, en cuanto ser comunal, en la familia, en el trabajo, en la cultura de la nación. Son ámbitos naturales y fundamentales de la vida personal y de la convivencia social, bancos de prueba histórica de la inculturación del Evangelio, de la fecundidad de su verdad humana. En su dinamismo misionero, la Iglesia privilegia como interlocutores a las personas, a las familias, a los pueblos, antes que a los Estados. La misma distinción tradicional entre Iglesia y Estado es garantía de una auténtica defensa de la libertad de esas instancias naturales, evitando que las exigencias y dimensiones constitutivas del ser humano puedan resultar absorbidas y determinadas por un proceso de absolutación del Estado. Por el contrario, la Iglesia afirma y promueve el derecho de la persona a la agregación y a la creación como factor propulsivo de la socialidad. Es lo que en la doctrina social se define como la realización de los principios de dignidad de la persona en relación a las exigencias

de la «solidaridad» y de la «subsidiariedad». El Estado está así al servicio del crecimiento en humanidad, del auténtico progreso de la sociedad civil, en la variedad de sus articulaciones, en la pluralidad de sus sujetos, en las exigencias y anhelos que les son constitutivos y que expresan en sus culturas, en la consistencia de una participación democrática desde la «base»... Es en ese tejido social que la presencia de la Iglesia, y de sus fieles laicos en particular, ha de demostrarse rica de iniciativas y de obras —culturales y educativas, asistenciales y cooperativas, laborales y empresariales, de promoción humana en todos sus campos...—, que no son mera suplencia de provisorias carencias del Estado y menos aún competencia en relación a sus servicios, sino expresión originaria y creativa de la fecundidad del amor cristiano. ¡Que sean como un dilatarse de la comunión cristiana en formas concretas de solidaridad y servicio, realidades germinales de sociedad ya cambiada! Una solicitud preferencial ha de expresarse eficazmente junto a los pobres y a los que sufren asociados especialmente a la Pasión Redentora del Señor. La dimensión y praxis políticas del compromiso social de los cristianos —referidas al poder del Estado y a sus programas de gobierno— no pueden ignorar la exigencia y la importancia de la presencia operosa en la sociedad civil de un renovado movimiento de «catolicismo social».

La Iglesia convoca, en fin, a orientar y animar ese compromiso social de los fieles laicos en la perspectiva de una «civilización del amor». Nada tiene de sentimentalismo irónico ni de tranquilizante fuga en la utopía. Las impresionantes transformaciones que están ya desplegándose hacia fines de este siglo son, sí, de magnitud civilizatoria. Se asiste a saltos cualitativos del progreso científico y tecnológico, a una revolución de las comunicaciones, cambian los sistemas de trabajo y las referencias culturales, se resquebrajan imperios y se abandonan «mesianismos» terrestres... Son también de horizonte civilizatorio los gran-

des desafíos planteados para la salvaguardia de la libertad humana ante los complejos tecnoburocráticos de concentración del poder, para la afirmación de la paz y el desarme, ante la alarma ecológica, por la construcción de una verdadera solidaridad entre las naciones ante la tragedia y escándalo planetarios de la miseria y del hambre, de la explotación y subdesarrollo de los pueblos... Llega a sus puntos de mayor radicalización materialista, nihilista, el proceso de la modernidad secularizante, pero también su agotamiento y empantanamiento. ¿Cuáles son los motivos y caminos de esperanza?

Pues bien, somos testigos que Cristo revela el Absoluto insondable de Dios como amor y que es piedra angular de toda civilización auténticamente humana. La batalla se libra en el «corazón» de cada hombre y enfrenta el Señorío de Cristo contra los poderes de este mundo. La certeza de la victoria está dada por la potencia de la Resurrección, la derrota del pecado y de la muerte que son raíces de toda esclavitud y el don definitivo de «los cielos nuevos y la tierra nueva» en la morada del Padre, en donde no habrá más hambre ni sed y toda lágrima será enjugada. ¿Seremos los cristianos capaces de vivir y anunciar, aquí y ahora, esa potente y segura esperanza, para ir construyendo nuevas experiencias de convivencia humana —aunque siempre frágiles, reformables, mejorables— en las que se vislumbre «la liberación que se avecina», los signos emergentes del Reino de Dios?



PRESENCIA DE LOS CATOLICOS EN LA VIDA PUBLICA ESPAÑOLA

MONS. FERNANDO SEBASTIAN AGUILAR

ESQUEMA

I. INTRODUCCION

1. Origen e historia de un documento.
2. Resistencias y suspicacias desde el principio.

II. UNA DOCTRINA LEGITIMA Y ACTUAL

3. Las principales afirmaciones del documento.
4. Justificación teológica.
5. Legitimidad democrática.

III. NOVEDAD Y NECESIDAD HISTORICA DE ESTA DOCTRINA

6. La novedad del documento.
7. Doctrina necesaria desde el punto de vista de la Iglesia.

8. Necesidad desde el punto de vista social.
9. Doctrina innovadora, posible, clarificadora y creativa.

IV. EL PROBLEMA DEL «NEOCONFESIONALISMO»

10. Análisis de la cuestión.
11. Respuesta a una crítica reciente.

CONCLUSION

I

A MODO DE INTRODUCCION

1. Origen e historia de un documento

El 22 de abril de 1986 la Comisión Permanente del Episcopado español, cumpliendo un encargo de la Asamblea Plenaria, aprobó el documento titulado *Los católicos en la vida pública*. La idea de este documento se remonta al programa pastoral de la Conferencia Episcopal Española, que tiene por título *La visita del Papa y el servicio a la fe de nuestro pueblo*, y que fue promulgado en 1983. En el número 13 de la segunda parte, entre las notas doctrinales que habría de publicar la Asamblea Plenaria de la Conferencia se anuncia una sobre las *responsabilidades de los cristianos en la vida pública*. Estamos en junio de 1983. Al año siguiente de la visita del Papa a España.

En cumplimiento de este mismo programa pastoral, la Asamblea Plenaria aprobó y publicó en junio de 1985 un importante documento titulado *Testigos del Dios vivo*. La tercera parte de este documento se titula *El servicio del testimonio y de la solidaridad*. En ella se avanza ya el núcleo de lo que luego va a encontrar amplio desarrollo en el documento que ahora comentamos.

En un marco más amplio, la prehistoria de este documento habría que buscarla en las enseñanzas del Conci-

lio Vaticano II sobre la presencia de la Iglesia en el mundo, la misión apostólica de los fieles seculares y en concreto las responsabilidades y la misión de la Iglesia y de los fieles católicos en los asuntos políticos.

Desde un punto de vista más coyuntural o estratégico, el documento se encuadra en el esfuerzo de la Iglesia española para asimilar las enseñanzas del Concilio y todavía más en concreto para adaptarse a las características de la nueva configuración de la sociedad española después de la transición política, así como a las nuevas posibilidades y necesidades pastorales surgidas en el marco de la nueva sociedad y la nueva cultura democráticas.

2. Resistencias y suspicacias desde el principio

A pesar de que las posibles objeciones fueron previstas y hubo un cuidado especial en superarlas, tanto en la fase de la elaboración del texto como en las discusiones generales en el Aula, el documento fue en seguida acusado de confesionalista y por ello mismo de pretender revisar veladamente las nítidas posiciones adoptadas por la Iglesia española durante la transición manteniéndose al margen de cualquier partidismo político.

Los medios de opinión pública más o menos laicistas acusaron al documento de vaticanista, favorecedor irresponsable de un imposible resurgimiento de la Democracia Cristiana en España, enmendador del taranconismo, favorecedor de intolerables ingerencias políticas de la Iglesia, con el propósito inconfesable de volver a secuestrar la libertad social bajo el control moral de la Iglesia ejercido mediante la «longa manus» de los partidos confesionales.

Sin tanta contundencia, ciertos escritores y círculos católicos recibieron el documento con reticencia, por el temor de que, sin decirlo expresamente, el conjunto de sus afirmaciones favoreciese la restauración del confesiona-

lismo en la política española. En concreto, fue acusado de favorecer el «neoconfesionalismo», es decir, la restauración del confesionalismo de forma más sutil, adaptado exteriormente a las exigencias de la sociedad democrática; el documento sería fruto del miedo a la libertad, de la añoranza de tiempos pasados, del deseo de la Jerarquía por recobrar el control de la vida pública, de la incapacidad de la Iglesia española para vivir en igualdad de condiciones con otros grupos en una sociedad verdaderamente libre y pluralista. Así se expresaron, entre otros, los Secretarios Sociales de las diócesis del Norte, varios trabajos publicados en revistas como *Iglesia Viva*, *Noticias Obreras*, etcétera. Un buen análisis de la cuestión hace ver que los temores están más en estas reticencias que en las afirmaciones del documento episcopal, si se leen tal como están escritas.

II

UNA DOCTRINA LEGITIMA Y ACTUAL

3. Las principales afirmaciones del documento

No creo necesario hacer ahora una exposición sistemática de las ideas expuestas en el documento. Lo que dicen los Obispos se puede leer en el texto sin ninguna dificultad. Por otra parte, a estas horas el documento es ya bastante conocido por todas las personas interesadas y curiosas. Haré sólo brevísimamente una mención de las afirmaciones prácticas más importantes, con el fin de que quede bien claro de qué estamos hablando y a qué me refiero en mis comentarios.

1) Los cristianos, en virtud de su misma fe y de su vida teologal, pueden y deben sentirse movidos y obligados a participar en la edificación de una sociedad justa y

humana, cada vez más parecida y cercana a los designios de Dios y al bien integral, material y espiritual de todos los hombres.

2) La revelación y la vida cristianas clarifican y consolidan los criterios y las actitudes morales con las cuales los ciudadanos deben intervenir en la vida pública.

3) Estos criterios se centran en el reconocimiento de la dignidad de la persona humana y la subordinación efectiva de todas las instituciones y recursos a crear las condiciones que favorezcan positivamente el desarrollo integral de todas las personas, especialmente de los más débiles y necesitados.

4) Esta aportación específica de los cristianos es necesaria para el establecimiento de una sociedad plenamente conforme con los designios de Dios y con el desarrollo integral del hombre.

5) Para ello la intervención de los cristianos en la vida pública:

- Tiene que ser coherente con la moral social de la Iglesia y las virtudes teologales y morales cristianas.

- Expresamente preparada, favorecida y acompañada en la vida pastoral y espiritual de la comunidad cristiana.

- Tiene que ser ejercida libremente por los cristianos en el ejercicio de sus derechos civiles y en el marco de las instituciones civiles, bajo su responsabilidad personal y de acuerdo con su conciencia cristiana, eclesial y cívica.

4. Justificación teológica

El documento fundamenta esta doctrina desde una doble perspectiva. En una perspectiva descendente, la necesidad de la aportación sobrenatural a los planteamientos y actuaciones políticas se justifica a partir de la unidad del Dios Creador y del Dios Salvador.

La salvación de Dios está destinada a las realidades que existen en el mundo. Aunque tengan su propia plenitud y autonomía secular, pueden ser deformadas o deterioradas por la ignorancia y el pecado de los hombres. La redención de Jesucristo las devuelve a la autenticidad y a la plenitud de su ser, no en sus esencias ontológicas, pero sí en su ser percibidas, utilizadas y realizadas por el hombre. Las realidades naturales y mundanas han sido creadas por el mismo Dios, autor de la salvación sobrenatural, para el bien del hombre, que es más que un bien puramente terrestre y natural. Por ejemplo, es bueno para el hombre disponer de los bienes de la tierra; pero si dispone de ellos de tal forma que pierde su intimidad espiritual o su obrar sobrio, virtuoso y solidario, eso, aunque pueda parecer un logro económico, no es bueno para el bien integral del hombre y por eso no es una buena economía o una buena política.

La misma conclusión aparece desde el punto de vista del hombre. El hombre que es *agente* y *término* de la política es el hombre histórico, cuyo fin es sobrenatural y cuya felicidad está ligada a la consecución de este fin sobrenatural. Tanto en el ejercicio de las actividades políticas como en sus mismos objetivos y planteamientos, no se puede prescindir de esta condición sobrenatural y ultramundana del hombre histórico al que queremos servir, agente único y destinatario concreto de la acción política.

He aquí algunas expresiones del documento, especialmente significativas:

«Cuando entra la salvación de Cristo en las realidades temporales, confirmándolas, curándolas, llenándolas de sentido y de vida en El, no entra en ellas como en realidades extrañas» (número 46).

«Aunque la presencia y la acción de Cristo esté oculta y sea negada y combatida en el mundo que llamamos "profano", no deja de pertenecer éste a la creación y, por

consiguiente, de estar realmente referido a El, como a su Señor y Salvador» (número 47).

«No hay parcela de la realidad sustraída a su efectivo señorío... Aunque la obra de Cristo en el mundo y en la historia se mantenga oculta y bajo el signo de la contradicción y de la cruz, El actúa por su Espíritu sobre toda la realidad humana, privada y pública. Su señorío entra allí donde los hombres ejercen, bajo la luz e impulso del Espíritu, la libertad regia de los hijos e hijas de Dios frente a las esclavitudes de una creación sometida a la corrupción del pecado» (número 48).

La esperanza cristiana «no mengua sino que aviva en el cristiano su interés y compromiso en llevar adelante el proceso intramundano e histórico de la humanización del hombre» (número 51).

«La ordenación de todo lo creado a su salvación final (a la salvación final de todos los hombres) interesa sobremanera al cristiano y a la Iglesia» (número 53).

«No se puede interpretar en términos de bondad y maldad ética, de gracia y de pecado, únicamente el mundo interior de las intenciones o de los componentes de la conducta individual. También los hechos, las realidades y las instituciones sociales, como todo lo humano, deben ser interpretadas bajo categorías éticas, religiosas y cristianas» (número 55).

La caridad política consiste «en un compromiso activo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, en favor de un mundo más justo y más fraterno con especial atención a las necesidades de los más pobres» (número 61).

En concreto, lo que se quiere decir es que:

1. Las realidades temporales de orden social y político no pueden considerarse plenamente humanas y justas si no favorecen, directa o indirectamente, el bien integral

del hombre concreto, incluidas sus dimensiones sobrenaturales y definitivas.

2. Estas mismas realidades sociales y políticas no pueden ser conocidas, ni realizadas en sus dimensiones plenamente humanas, sin la ayuda de la revelación cristiana y de la gracia de Dios, puestas por Dios a disposición de los hombres por medio de la historia de salvación y de la Iglesia de Jesucristo.

5. Legitimidad democrática

Al expresarse de este modo los Obispos sabían perfectamente que estas actuaciones políticas de los cristianos, en la medida en que se presenten apoyadas por cualquier referencia cristiana, y sobre todo si esto se hace de manera asociada y colectiva, no dejarán de ser acusadas de intruisionismo. Por eso insiste en manifestar la legitimidad democrática de este planteamiento.

Tengamos en cuenta que se trata de actuaciones personales de los cristianos, dentro de las instituciones sociales y políticas, bien sea individualmente o de manera agrupada, pero que ellos hacen:

- En el ejercicio de sus derechos civiles.
- En conformidad con su conciencia moral.
- Independientemente de ningún dirigismo jerárquico.
- Al margen de las instituciones eclesiales y canónicas.
- Bajo su exclusiva responsabilidad personal y cívica.

Parece evidente que el respeto efectivo a la libertad religiosa e ideológica, la simple libertad política, tiene que amparar el derecho de los cristianos, como el de los miembros de otras confesiones religiosas o ideológicas, a actuar en política conforme a sus principios morales y sus creen-

cias religiosas, en asociaciones estrictamente civiles y autónomas, dentro del marco legal común a todos los ciudadanos, al margen de cualquier dirigismo jerárquico o religioso, sin requerir ninguna clase de exclusividad ni obligatoriedad para los mismos miembros de su propia confesión, que seguirán siendo libres de actuar en la vida pública y concretamente en política de la manera que les parezca más útil y adecuada, con tal de actuar siempre de acuerdo con sus principios morales, aunque tengan en concreto diferentes opciones o preferencias políticas.

III

NOVEDAD Y NECESIDAD HISTORICA DE ESTA DOCTRINA

6. La novedad del documento

Creo sinceramente que algunas críticas provienen de no haberse detenido a valorar bien la novedad de esta doctrina. La principal novedad consiste en dos cosas:

— El documento afirma firmemente la dimensión social y pública de la vida cristiana y aun de la misma Iglesia; contra una cierta tendencia a interpretar el apartidismo de la Iglesia y la negación del confesionalismo como una defensa del apoliticismo de la Iglesia y de la indiferencia de la vida y de la revelación cristiana respecto de los asuntos políticos. La vida cristiana, la Iglesia, tienen una dimensión política que los cristianos seculares deben tener en cuenta y poner por obra cuando actúan como ciudadanos libres en una sociedad libre.

— Pero esta dimensión política de la fe, que es responsabilidad de todos los miembros de la Iglesia, según su propia función y misión específicas, los cristianos seculares

deben ponerla directamente por obra mediante su actuación en el campo de las realidades e instituciones civiles y políticas.

El documento es muy consciente de los límites de la misión de la Iglesia. Aunque su intervención repercute en todos los aspectos de la realidad creada, no todas estas repercusiones son igualmente misión de la Iglesia y de los cristianos en cuanto tales. La misión de la Iglesia, también en el campo de las realidades sociales y políticas, es de naturaleza religiosa y moral (cfr. *Gaudium et spes*, núms. 41 y 42). Y éste tiene que ser también el ámbito en que se muevan los fines de las asociaciones eclesiales. El juicio y las actuaciones de índole política van más allá o más acá de este ámbito propio de la misión de la Iglesia y de los fines asignables a las asociaciones eclesiales de fieles.

Por eso mismo en el documento episcopal se distingue y separa la naturaleza y el alcance de las asociaciones intraeclesiales de las propiamente civiles. Puede y debe haber dentro de la Iglesia asociaciones que preparen y acompañen pastoralmente, en lo doctrinal y espiritual, a los fieles seculares en sus compromisos y actuaciones sociales o políticas; pero la intervención de naturaleza temporal y política en los asuntos sociales y políticos, mediante la elaboración de juicios y programas políticos, así como el ejercicio civil de esta dimensión política de la vida ciudadana, excede la misión de la Iglesia, y los cristianos deben hacerla a partir y por medio de su presencia en instituciones propiamente civiles, de índole secular, no eclesiástica, ya sean de inspiración cristiana o no.

Estas precisiones excluyen radicalmente cualquier acusación o sospecha de neoconfesionalismo. Nadie pretende someter la sociedad civil al control de la Iglesia, sino más bien traspasar a la sociedad civil y hacer surgir en ella, por vías y procedimientos civiles, los bienes que se derivan de la revelación y de la vida cristiana en el marco de la

vida social, temporal y común de los hombres. Que los clérigos gobiernen o no en estas instituciones dependerá de la formación, de la autonomía y de la claridad de ideas que tengan seglares y sacerdotes en la Iglesia y en el ejercicio de sus libertades civiles.

Creo sinceramente que algunos planteamientos actuales de ciertos movimientos católicos que se sienten ordenados a «transformar los ambientes» no han alcanzado este grado de claridad y madurez en la percepción y diferenciación de los diversos órdenes y de su mutua complementariedad. Cuando estos movimientos ponen entre sus fines primarios la transformación de los ambientes, han de tener en cuenta que algunas cosas de los ambientes sólo se transforman de forma política y mediante actuaciones políticas. Ahora bien, estas actuaciones no son misión de la Iglesia ni de sus movimientos apostólicos seglares, siempre que quieran ser y mantenerse como asociaciones de naturaleza eclesial que viven y actúan dentro de los límites de la misión de la Iglesia.

7. Doctrina necesaria desde el punto de vista de la Iglesia

Solamente a partir de esta doctrina pueden entenderse y aplicarse plenamente las enseñanzas de la Iglesia sobre la misión específica de los seglares en la transformación de la sociedad, en el orden de la cultura, de la familia, del ejercicio de las profesiones y de la vida política, sin confusión entre Iglesia y sociedad.

Esta labor de los seglares en el contexto de las realidades temporales forma parte de la necesaria inculturación de la vida de la Iglesia; promover una determinada política familiar, sanitaria o de vivienda, no es sólo una acción de índole temporal; vista desde el lado de la Iglesia es también una aplicación de los principios de la moral cris-

tiana y de las mismas virtudes cristianas a una situación determinada; es decir, se trata de la inculturación no simplemente conceptual sino real y vital de la vida cristiana, de la enseñanza y la praxis cristianas, en un contexto social determinado.

Resulta necesaria esta doctrina para clarificar la conciencia de los católicos, tanto respecto de su ser eclesial, de las dimensiones de la Iglesia y del alcance de su misión en el mundo, como en relación con la necesaria conjugación de sus obligaciones morales en el campo de la política como católicos y la libertad de actuación que en el campo social y político han de tener respecto de sus autoridades eclesiales, con tal de que respeten los imperativos comunes de su conciencia.

Y nos parece también necesaria para abrir camino a la aportación específica de los católicos en una sociedad determinada, concretamente para abrir camino a la aportación específica de los católicos a la sociedad española. Si, por ejemplo, los católicos se inhiben de aportar una fuerte inspiración moral a la vida social y política española, ¿qué otra institución va a poder hacerlo?, ¿qué otra moral, distinta de la católica, tiene fuerza y arraigo en la sociedad española como para sustituirla? Alguien puede pensar que el absentismo de los católicos en esta necesaria fundamentación moral de la convivencia social y política nos está conduciendo a una literal desmoralización de la vida social y a una general corrupción de la vida social en España.

8. Necesidad desde el punto de vista social

Desde el punto de vista de la sociedad, esta postura de los católicos y de la Iglesia en España me parece necesaria por estas razones:

— Solo así una sociedad con gran número de católicos podrá tener un arco político que corresponda a los senti-

mientos y convicciones profundas de los ciudadanos y logrará por tanto una distribución política estable.

— Sólo así podrá nuestra sociedad beneficiarse de las aportaciones de la revelación y de la gracia en el campo de las realidades temporales, sociales y políticas.

— Sólo así lograremos una continuidad profunda de la era actual con lo más hondo de nuestra identidad cultural e histórica. Por supuesto que el patrimonio cristiano tiene que pasar a la vida pública mediante los mecanismos de una sociedad democrática, sin clericalismos, en igualdad de condiciones civiles con otras fuentes de inspiración también presentes en nuestro pasado y en la actualidad, con plena libertad de los mismos ciudadanos católicos para actuar de una manera o de otra; pero de ningún modo a costa de eliminar del juego cultural y moral de la democracia la inspiración cristiana hecha presente por los mismos ciudadanos católicos y por procedimientos políticos y democráticos en el ejercicio de su libertad y del modo que les parezca más conveniente.

9. Doctrina novedosa, posible, clarificadora y creativa

Con estas afirmaciones estamos abogando por:

— Una Iglesia claramente consciente, tanto de sus responsabilidades civiles como de los límites de su misión propia y directa en el mundo de las realidades temporales.

— Una Iglesia sin tentaciones secularistas ni inmedialistas, que alimenta su comportamiento social y político en la vivencia intensa y profunda de su vocación sobrenatural y escatológica. Porque somos hijos de Dios, ciudadanos del cielo y peregrinos en este mundo, sabemos y podemos compartir fraternalmente y tenemos la libertad y la fortaleza para hacerlo.

— Una Iglesia muy consciente de las limitaciones de su misión propia e inmediata, restringida a los aspectos morales y religiosos de la vida; conscientes de la autonomía de las ciencias y los procedimientos temporales de orden científico, profesional o político.

— Una Iglesia que forma y prepara a sus fieles para la actuación cristiana en el mundo, incluso con grupos y asociaciones; que acompaña expresamente a quienes participan en la vida política atendiendo expresamente sus necesidades pastorales en la formación doctrinal, en el asesoramiento moral, etc. (Centros Maritain, por ejemplo; grupos de formación de dirigentes sociales), sin asumir desde las mismas asociaciones eclesiales ninguna responsabilidad concreta de actuación en el campo de las realidades políticas.

— Pero suscitadora más allá de sus fronteras, en el ancho campo de la sociedad civil de intervenciones personales y de asociaciones civiles, plenamente autónomas, a través de las cuales los cristianos, por su cuenta, hagan crecer en la sociedad civil las luces y los bienes que se derivan de la revelación, de la esperanza y de la caridad cristianas.

— El resultado podría ser una sociedad más o menos cristianizada, pero nunca una sociedad clericalizada ni controlada por la Iglesia, a no ser que se entienda como control una sociedad iluminada y enriquecida por los bienes que se deducen para todos de la revelación cristiana y de la única salvación de Dios válida para todos los hombres.

Se puede pensar lo que esto significaría, por ejemplo, en el campo de la familia, de la protección y defensa de la vida, de la justicia laboral y social, de la participación de los trabajadores en la gestión de sus empresas, en la política de migraciones, en las relaciones internacionales, etc.

IV

EL PROBLEMA DEL «NEOCONFESIONALISMO»

10. Análisis de la cuestión

Nuestra sociedad y nuestra Iglesia son tan sensibles a esta dificultad, que vale la pena detenernos expresamente en ella.

Si el hecho de que los cristianos intervengan coherentemente en política mediante la promoción de asociaciones de inspiración cristiana supusiera una identificación de la moral cristiana con una determinada postura partidista, yo no defendería esta posición; es más, esta manera de entender la participación de los cristianos en política quedó expresamente excluida por los Obispos españoles en la letra misma del documento.

Quando los Obispos españoles alentaban la creación de estas asociaciones, no se entendían como exclusivas ni obligatorias. A estas horas todo el mundo sabe que un juicio político no es simplemente un juicio moral, sino que incluye otros muchos datos de la realidad y abundantes previsiones técnicas que pueden dar lugar a diferentes opciones o preferencias políticas, aun partiendo de una misma orientación moral y de principios. Ninguna de estas asociaciones podrían presentarse como únicas, exclusivas ni obligatorias para los católicos (números 103, 144 y, especialmente, el número 145).

Pienso que las reticencias ante el documento y el temor de que esta postura de la Jerarquía suponga una vuelta encubierta, consciente o no, al confesionalismo, se funda más en la desconfianza o en el mantenimiento de los viejos esquemas que en lo que verdaderamente dice el documento. A no ser que estas reservas se refieran únicamente a posiciones de verdadero nacionalcatolicismo, verdaderas supervivencias del pasado, que no se pueden identificar de ninguna manera con la doctrina de este documento episcopal.

11. Respuesta a una crítica reciente

Afortunadamente, las enseñanzas de los Obispos han hecho pensar y han contribuido a clarificar algunos puntos importantes. Quienes recelan de esta doctrina, reconocen que el problema ya no está en la afirmación del carácter público y social de la vida cristiana, ni siquiera en la legitimidad teológica y doctrinal de esas posibles asociaciones civiles de inspiración cristiana, sino exactamente en las repercusiones prácticas de esta clase de asociaciones.

«La cuestión fundamental que habrían de probar los defensores del neoconfesionalismo es que una acción cívica guiada por tal principio (el principio de la legitimidad teológica de las asociaciones civiles de inspiración cristiana) no termina por identificar a los católicos con un proyecto partidista, lo cual es un error inadmisibile» (Rafael Belda, en *Compromiso cívico y neoconfesionalismo*, publicado en «Noticias Obreras», julio-septiembre 1989, pág. 50).

A esto se puede responder:

Primero. Que no es exacto ni justo comenzar designando como neoconfesionalismo esta postura, puesto que quienes la proponen lo hacen conscientes de evitar las notas y los riesgos de todo confesionalismo.

Segundo. El riesgo de identificar a los católicos con una postura partidista se evita porque estas asociaciones civiles de inspiración cristiana:

- No tienen por qué ser exclusivamente asociaciones políticas; pueden ser culturales, familiares, profesionales, etc.

- Aun siendo sindicales o políticas, no pueden presentarse como únicas; pueden positivamente coexistir con otras que se presenten también como de inspiración cristiana; no pueden por tanto presentarse como obligatorias, ni excluyen la intervención de los cristianos en asociacio-

nes comunes que no sean de inspiración cristiana; en todo caso, se está hablando de asociaciones independientes, no dirigidas en el campo político por la Iglesia ni por los clérigos, pocas o muchas, débiles o fuertes, más o menos aceptadas por los ciudadanos, sean católicos o no, libremente, según decidan los factores autónomos y normales que operan en la política, incluidos también, como es natural, los aspectos morales de las cuestiones sociales y políticas.

Otra cosa es que ciertas asociaciones actuales o pasadas hayan caído o estén cayendo en los errores del confesionalismo. Los Obispos no hablan de lo que haya ocurrido, ni siquiera de lo que pueda estar ocurriendo en las asociaciones actuales o pasadas de inspiración cristiana, sino de lo que se puede hacer en el futuro, a partir de una eclesiología conciliar y en el marco de una sociedad democrática. Hablar o actuar ahora por lo que haya ocurrido antes, sin ver las nuevas posibilidades, abiertas por el Concilio y por el desarrollo de la conciencia democrática, puede ser una manera de cerrar los caminos del futuro, aunque se haga con conciencia o etiqueta de progresismo.

CONCLUSION

Es hora de terminar. Y quiero hacerlo refiriéndome a la situación de nuestra Iglesia y de nuestra sociedad a la luz de estas enseñanzas de los Obispos.

No sé si hay estudios sociológicos que hayan explorado expresamente esta cuestión. Pero por datos parciales recogidos en diferentes estudios, por muchos indicios y por mi directa experiencia, me atrevo a hacer las siguientes afirmaciones:

— El conjunto de los católicos españoles percibe muy débilmente las motivaciones y obligaciones de actuación

en la vida pública que se derivan de su fe y de su vida cristiana. Es resultado de una doble causa: deficiencias de la formación doctrinal de la mayoría de los católicos; deficiencias de la conciencia social del ciudadano español en general. Lo social, lo público, no lo vivimos como resultado de nuestras actuaciones personales colectivamente consideradas; el español considera lo social y lo público con una mente mágica poco culta. Todo se atribuye al Estado o al Gobierno, pero no se ven las conexiones y responsabilidades personales en la existencia y actuación de un Estado o de un Gobierno.

— En la comunidad cristiana no se tienen en cuenta las necesidades de formación y acompañamiento de los cristianos en sus compromisos de vida pública. Hay pocas enseñanzas, poca preparación de los ministros, pocas publicaciones, pocos centros, poca creación y difusión de doctrina social y política.

— Los pocos católicos que han sentido la necesidad de intervenir en política o en la vida social en general no cuentan demasiado con su conciencia eclesial; no hay suficiente conocimiento ni estima de la doctrina social o de la moral social católica. En la práctica ha sido desplazada por otras doctrinas liberales o socialistas que gratuitamente cada uno identifica de antemano o compatibiliza en bloque con su conciencia católica. Tanto si militan en asociaciones de derecha, de centro o de izquierda, los católicos tienden a pensar que las posiciones de su partido realizan ampliamente las exigencias de su conciencia cristiana o, más bien, tienden a pensar que la moral social de la Iglesia no tiene apenas nada interesante que decir o pedir a los políticos católicos.

— De hecho, hoy los cristianos intervienen en la vida social y política en el régimen de «diáspora», como quieren que sea quienes ven riesgos de neoconfesionalismo en la postura de los Obispos. Pero la verdad es que la situación de la mayoría de ellos no se sitúa en este

pretendido régimen de diáspora, sino más bien de un régimen de aislamiento, inferioridad, silencio y sometimiento. Lo cual equivale a no intervenir verdaderamente como católicos.

— Prácticamente, nuestra sociedad, contando con muchos cristianos, es un verdadero desierto en cuanto a existencia de asociaciones civiles de inspiración cristiana que favorezcan la actuación coherente de los cristianos en los diferentes campos de la vida social y política.

Personalmente pienso que esta situación favorece la confusión dentro y fuera de la Iglesia, permite que algunas asociaciones eclesiales mantengan como fines propios objetivos más bien seculares y políticos, deforma el panorama social y político de nuestra sociedad, acarrea problemas graves de conciencia a los católicos que quieren intervenir en política sin que sea suficientemente respetada su identidad de conciencia, disminuye incluso la credibilidad de la Iglesia y el respeto social por la condición cristiana y, sobre todo, provoca el empobrecimiento moral de nuestra sociedad con todas las consecuencias que ello tiene tanto para la prosperidad material como para la salud moral de la sociedad entera.

Por todo ello, creo necesario proseguir el trabajo de clarificación y difusión de estas enseñanzas de los Obispos, hasta deshacer los malentendidos existentes, disipar los temores infundados, conseguir las precisiones necesarias, en una palabra, para conseguir las condiciones necesarias que permitan el desarrollo de una acción normalizada de los católicos españoles en el campo de las realidades sociales y políticas, tal como ha quedado posibilitada y favorecida por la actual eclesiología y por la normalización democrática de nuestra sociedad. De ello dependen muchas cosas importantes para el bien de nuestra Iglesia, para la evangelización de los españoles y la prosperidad estable y ordenada de nuestra sociedad.

EL CATOLICISMO SOCIAL ESPAÑOL. HISTORIA Y EVOLUCION

JUAN M.^a LABOA GALLEGO

SUMARIO

1. España, un caso singular.
2. Acogida e influjo de la «Rerum Novarum».
3. ¿Demócratas en lo social y antidemócratas en lo político?
4. El fracaso de la Democracia Cristiana.
5. Púlpito e ideología.
6. Personajes e instituciones.
7. La Acción Social durante el Nuevo Régimen.
8. Anticlericalismo e intolerancias.
9. Características de una pastoral discutible.
10. Una reflexión casi al margen.
11. ¿Hubo un proyecto social cristiano?

Obviamente, no se trata de ofrecer una historia del catolicismo social de nuestro país en una hora (1), ni de un planteamiento de doctrina social de la Iglesia condimentado a la española, ni tan siquiera de una letanía de nombres de personas, conceptos e instituciones relacionados con el tema, sino, más bien, de un variopinto mosaico cuyas teselas nos hablen, por una parte, de algo que es patrimonio nuestro y, por otra, de situaciones y problemas que siguen siendo actuales.

En este repaso tendríamos que partir de un concepto amplio y englobante más que restrictivo y estrictamente especializado del tema. Quiero decir que de la misma manera que no debemos limitar el movimiento de promoción obrera a la lucha sindical, no debemos restringir el catolicismo social al aspecto reivindicativo salarial, sino más bien ampliarlo a otros componentes: la cultura, el papel

(1) Comenzamos a tener estudios importantes que nos dan una visión objetiva y bastante completa del catolicismo social español:

MARTÍ, Casimiro, y NIETO, J. N.: *Spagna en «150 anni di movimento operaio cattolico dell'Europa centrooccidentale»*. Padua, 1962.

GARCÍA NIETO, Juan N.: *El sindicalismo cristiano en España. Notas sobre su origen y evolución hasta 1936*. Bilbao, 1960.

BENAVIDES, D.: *El fracaso social del catolicismo español*. Arboleya Martínez. Barcelona, 1913.

GALLEGO, José Andrés: *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Madrid, 1984.

MONTERO, Feliciano: *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum» en España (1889-1902)*. Madrid, 1983.

de la mujer, los derechos humanos, el compromiso en la política. Siurot creía que para afrontar convenientemente el problema eran necesarios «periodistas buenos, curas buenos y maestros buenos». Seguramente no sería estrictamente suficiente, pero no estaría mal comenzar con este material y, en cualquier caso, sirve para indicar la amplitud y complejidad del tema.

Naturalmente, estamos hablando desde una España que, aparentemente al menos, tiene poco que ver con la del período que estudiamos. De ahí la necesidad de intentar situarnos en aquellas circunstancias y en aquellas coordenadas históricas. No sólo porque esto exige la objetividad histórica, sino también porque, de alguna manera, nos sentimos herederos, al menos sucesores, de aquellos católicos.

1. España, un caso singular

España, durante estos dos siglos de historia contemporánea ha constituido un caso especial de esta Europa nuestra. Naturalmente, no era Sudamérica, ni África del Norte, pero tampoco vivía plenamente el ritmo europeo. No se puede afirmar que seamos diferentes, porque la historia enseña cómo reaccionábamos pronto a los movimientos sociales y culturales actuantes más allá de los Pirineos (2), pero no cabe duda de que nuestro ritmo y reflejos eran diversos.

A finales del siglo pasado, el Ateneo de Madrid respondía al cuestionario enviado por el recién creado Instituto de Reformas Sociales: «...España, por su política, por su geografía, por su meteorología y hasta por su atraso mismo, es uno de los países en que existe menos unidad en su

(2) CUADRADO, Miguel M.: *La burguesía conservadora (1874-1931)*. Madrid, 1974, pág. 30.

estado social, en sus costumbres, en el modo de ser, el país en el que es más difícil de juzgar el estado en que se hallan sus clases obreras de una manera general...» (3).

La industrialización en España se desarrollará bastante más tarde que en la mayoría de los otros países europeos y, generalmente, impulsada por capital extranjero. Este hecho tendrá como consecuencias obvias el que el número de obreros industriales siga siendo pequeño hasta la Segunda República, dedicándose la mayoría de la población a las tareas agrícolas, y el que los capitalistas españoles no sean muchos y, a menudo, no tengan gran visión de futuro. Basta recordar su actuación durante la Primera Guerra Mundial, momento de prosperidad y fáciles ganancias, pero que no fue aprovechado para reinvertir y modernizar nuestras industrias haciéndolas competitivas en un momento en el que los demás países atravesaban las obvias dificultades de la posguerra. César Falcón señala que la guerra no creó en España capitalistas sino ricos, queriendo resaltar así la oportunidad perdida por la burguesía española para llevar una política de clase coherente a largo plazo.

Globalmente, el país parecía ser más conservador, monolítico e inerte de lo que era en realidad. Esa sociedad atrasada, a menudo conceptualizada como de pandereta, tradicional en su sentido más peyorativo y de Antiguo Régimen, mojigato y retrasado, ocultaba más energías y una capacidad de reacción que no pueden menos de sorprender a medida que se profundiza en el estudio del siglo pasado y de buena parte del nuestro. Desde Cádiz hasta el Trienio, del Bienio progresista a la Revolución de 1868, de la Institución Libre de Enseñanza a los intentos de la Segunda República, encontramos ideas y energías, proyectos y realizaciones, que ponen de manifiesto un país que cono-

(3) PALACIO MORENA, Juan I.: *La institucionalización de la Reforma social en España (1883-1924)*. Madrid, 1988.

ce y sigue al día los movimientos y doctrinas existentes en su entorno europeo. Pero, al mismo tiempo, no cabe duda de que la imagen general no es la moderna y responde más a la España negra tan lúgubramente dibujada por Goya.

En este momento habría que introducir el tema de la Iglesia y del cristianismo español. Si tan indisolublemente permanecen unidos al ser y la historia de los españoles, tendrá que asumir también sus responsabilidades. No queremos ser masoquistas, pero tampoco podemos jugar con dos barajas, y no me imagino poder describir el rechazo y la actitud de un pueblo capaz de gritar con entusiasmo «viva las cadenas» sin achacar a los clérigos su parte de culpa. En realidad, no necesitaremos gran imaginación. Bastará leer algunas de las pocas memorias existentes, como la de Juan Antonio Posse, para comprender la situación (4).

Porque la Iglesia española permaneció más anclada en el pasado que, en general, la clase dirigente española, en el sentido de que en ésta encontramos un pluralismo inexistente en aquélla. He dicho, a menudo, que una de las dificultades de nuestro catolicismo residió en la ausencia de un catolicismo liberal, germen de polémicas en otras Iglesias, pero también de creatividad y renovación. A primera vista, esto no sólo no supondría dificultad en el tema que nos ocupa, sino que podría indicar mayor sensibilidad social, ya que los conservadores, al achacar al liberalismo los males sociales existentes, manifestaron mayor sensibilidad y disponibilidad social. Esto es verdad y, de hecho, tal como veremos, la gran mayoría de los católicos-sociales fueron conservadores e integristas, pero no cabe duda de que, a la larga, esta disociación no podía subsistir y resultaba empobrecedora. Esa mentalidad, aparentemente

(4) *Memorias del cura liberal Juan Antonio Posse en su discurso sobre la Constitución de 1812*. Madrid, 1984.

favorecedora de una acción social más intensa, llevaba en sí misma el germen de la limitación y falseamiento de esta misma acción, desembocando generalmente en un paternalismo que le impediría llegar a las últimas consecuencias de sus planteamientos. Así nos encontraremos con una división profunda en el catolicismo social español, presente, ciertamente, en las demás Iglesias, pero no con la intensidad de la nuestra, y que se manifestará fundamentalmente en el campo político, pero también en estas disyuntivas: círculos o sindicatos, confesionalidad o aconfesionalidad, finalidad económico-profesional o religioso-asistencial de las obras católicas, diversos grados de participación del Estado, el capital, el trabajo, etc. Esta división profunda y pertinaz resultó nefasta en nuestro catolicismo, aunque no fuese más que por su capacidad de neutralizar o destruir las buenas obras o ideas, a veces, existentes.

2. Acogida e influjo de la «Rerum Novarum» (5)

La primera recepción propiamente católico-confesional de la encíclica en los medios católicos oficiales y en la publicística católica, es débil y escasa. Salvo excepciones (pastorales de Sancha, Catalá y Albasa, Morgades), los comentarios breves y tópicos, sin entrar en los contenidos reales de la encíclica, de la mayoría de los obispos, al presentarla a sus diocesanos, revelan una escasa comprensión de los contenidos y directrices de la encíclica. Los comentarios se reducen, en la mayoría de los casos, a elogiar la capacidad del magisterio de la Iglesia y el carácter imprescindible de su aportación para la solución del problema social.

(5) Para este tema el estudio más completo sigue siendo el de FELICIANO MONTERO: *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum» en España (1889-1902)*. Madrid, 1983.

Hasta la publicación de *Socialismo y Anarquismo*, del P. Vicent, no encontramos en la publicística católica, un comentario verdaderamente amplio y profundo de la *Rerum Novarum*. Sólo a partir de 1894-95 se puede hablar de un comienzo de recepción madura de esta encíclica. Es en este momento cuando se aprecia un esfuerzo propagandístico y de difusión de la encíclica y de las ideas católico-sociales, y un impulso organizativo, síntomas del nacimiento del catolicismo social español como movimiento coordinado y coherente.

Los trabajos del Congreso de Tarragona de 1894, con gran riqueza de memorias y conclusiones, sitúan la reflexión del catolicismo social español al nivel del europeo, en temas como el del salario justo familiar o la definición del principio intervencionista. Destaca en estas conclusiones la fundamentación madura que subyace y que revela la asimilación de la nueva conciencia católico-social.

Sólo al final de la década, especialmente a partir de 1899, con las reseñas bibliográficas de Amando Castroviejo en la «Revista Católica de Cuestiones Sociales», comienzan a llegar al catolicismo español, de forma permanente, noticias y comentarios de las revistas demócrata-cristianas francesas e italianas.

De todas maneras, la recepción en su sentido más amplio seguirá siendo minoritaria, mientras que predominan los criterios tradicionales: asociaciones profesionales rigurosamente mixtas y confesionales y confianza máxima en la iniciativa patronal.

A lo largo del primer decenio del siglo xx irán asimilándose los nuevos puntos de vista, sobre todo a través de aquellas personalidades que han entrado en contacto con los centros europeos de inquietud social de Bélgica, Francia, Alemania e Italia.

3. ¿Demócratas en lo social y antidemócratas en lo político?

En España este concepto como afirmación o como interrogación ha tenido vigencia durante más de un siglo. Ossorio y Gallardo escribían con agudeza: «Los católicos sociales han incurrido en una grave paradoja (...) Han creído ustedes que se puede ser demócratas en lo social y antidemócratas en lo político. Y así, mientras en las relaciones del trabajo y de la propiedad combaten ustedes a los ricos egoístas, en el orden del pensamiento político aplauden ustedes a las dictaduras inmorales y analfabetas, siguen proclamando que el liberalismo es pecado, se regocijan ustedes con la censura que ahoga todo pensamiento de izquierdas y piden sangre de cualquier sublevado o rebelde (...). Con ello se incomunican con otros muchos que teniendo de la vida un sentido hondamente religioso somos profundamente liberales y ponemos la libertad por encima de todas las cosas de tejas abajo» (6).

Qué dolorosa paradoja la de este siglo: la Iglesia no aceptó las libertades fruto de la Ilustración y de la Revolución francesa, pero tampoco se conquistó el ánimo de quienes más sufrieron los frutos de alguna de estas libertades: los obreros. La historia del rechazo de los principios que sustentan la Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano, cuyo bicentenario celebramos en estos días, no resulta especialmente gloriosa, pero, al menos, puede ayudarnos a reflexionar.

Durante siglo y medio, en muchos ambientes, hasta el Vaticano II, buena parte de los católicos y la mayoría del clero no aceptaron, o lo hicieron con demasiadas reservas y sólo interesada y funcionalmente, la democracia. Como afirmaba convencido un político del régimen del general

(6) OSSORIO GALLARDO, A.: *Carta a Arboleya, 9 de enero de 1931*, en «*Democracia y Cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*». Madrid, 1978, pág. 370.

Franco, había que optar entre que la gente comulgase o fuera libre y, concluía, «parece que es mejor lo primero» (7). No podríamos comprender nuestra historia contemporánea sin conocer la ideología y el profundo y persistente influjo del integrismo. Y como es el momento de hablar ahora de ello, me limitaré a recordar las palabras de su portavoz más autorizado, admirado y seguido, Cándido Nocedal: «Nosotros tenemos por abominables la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento, la libertad de cultos y todas las libertades de perdición con las cuales los incitadores de Lucifer corrompen y destruyen las naciones; con toda la energía de vuestras almas y hasta nuestro último aliento, queremos combatir el liberalismo profesado por católicos que quieren unir la luz y las tinieblas, Jesús y Belial, es por su hipocresía y su perfidia más peligroso y más terrible que el de los enemigos al descubierto» (8).

El integrismo fue mayoritario, casi exclusivo, en el mundo católico español; pero, dado que esta especie demuestra la teoría de la relatividad al suscitar indefinidamente un ala más integrista que la anterior, este hecho no sólo no significó la unidad de los católicos, sino que, por el contrario, multiplicó sus divisiones y enfrentamientos. Se trató de un catolicismo muy anquilosado, poco creativo, poco acorde con las corrientes culturales del momento, pero muy dividido (9), con las consecuencias fácilmente predicibles. El marqués de Comillas escribía a los obispos: «Opino también que una de las causas principales de que la acción católica y social no haya alcanzado en España el desenvolvimiento que en otros países es, sin duda, que la mayor persecución que en éstos han sufrido los católicos

(7) GALLEGO, José Andrés: *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Madrid, 1984, pág. 424.

(8) «El Siglo Futuro», 8 de diciembre de 1906.

(9) LABOA, Juan María: *El integrismo, un talante limitado y excluyente*. Madrid, 1985.

los ha unido en organizaciones políticas que han prestado una valiosísima cooperación a aquélla, mientras que en España, lejos de contarse con esa cooperación, se ha encontrado con los recelos y antagonismos de esas organizaciones políticas y en la convicción de alguna de ellas de fiar principalmente a la acción de las armas la defensa de la Iglesia, la dificultad principal para la vida de las obras católico-sociales» (10).

Sería conveniente tener en cuenta esta opinión de Comillas, eco de una anterior de Pi i Margall (11), en la que achacaba a la confesionalidad del Estado y, por consiguiente, a la situación de privilegio del catolicismo, su anquilosamiento e inercia. Oficialmente todos eran católicos, los privilegios eclesiásticos no dependían de la mayor o menor práctica, luego resultaba espontánea la tentación de permanecer imperturbables en los laureles adquiridos. Amparados en una concepción no más válida por muy repetida «España, o serás católica o no serás», sólo parecían despertar estos católicos en momentos de peligro o de cataclismo. Es decir, vegetaban en los largos períodos de dominio de los conservadores para en las situaciones de peligro intentar hacer lo que antes no se había hecho. Naturalmente, esta actitud tenía el peligro, en el que puntualmente se caía, de llegar mal y tarde.

Además, ¿se puede realmente ser demócratas en lo social y lo contrario en lo político? No hablo de cualquier período de la historia, sino del nuestro, de una época que ha conocido libertades y defendido los derechos. En nuestro mismo continente parece demostrarse que esto no es posible, pero en el mundo católico esto había quedado claro tiempo antes. Quien piensa que el pecado ha marcado de tal manera que no es posible vivir las libertades sin pecar o sin caer en el libertinaje, puede perfectamente afir-

(10) ALDEA, Quintín, y GARCÍA GRANDA, Joaquín: *Iglesia y sociedad en la España del siglo XX*, tomo I, pág. 497. Madrid, 1987.

(11) *Diario de Sesiones*, año 1968, núm. 11, pág. 141.

mar que no todos los hombres somos iguales y que las diferencias sociales son consecuencia de la naturaleza o no tienen excesiva importancia, ya que lo único importante es el cielo. Tal vez no exista una consecuencia lógica, pero no me extrañaría que la hubiese psicológica. Empiezas por rechazar las libertades y terminas «situando» y reinterpretando el Magnificat. En realidad, la libertad no está tan lejos de la igualdad.

4. El fracaso de la Democracia Cristiana

Después de lo afirmado hasta ahora, resulta fácil de comprender por qué en España nunca ha tenido éxito la Democracia Cristiana. Demócratas cristianos eran aquellos que, siendo demócratas de inspiración cristiana en lo político, trataban al mismo tiempo de cumplir un programa social de carácter reformista.

Cuando en las Cortes de 1871 se planteó el tema del movimiento obrero en su versión internacionalista, la postura de los diputados católicos, tales como Nocedal y Cánovas del Castillo, no había podido ser más incomprensiva. El primero había hecho derivar la internacional de los errores del liberalismo para concluir que no había otra alternativa que «o Don Carlos o el petróleo» (es decir, una revolución vista desde la perspectiva más incendiaria posible). Cánovas pensaba que la Internacional era «un terrible foco de inmoralidad». De esta manera, la estructura básica de la sociedad de la época quedaba elevada a la categoría de algo sagrado: «La propiedad no significa, después de todo, en el mundo más que el derecho de las superioridades humanas, y en la lucha que se ha entablado entre la superioridad natural, tal como Dios la creó, y la inferioridad que Dios ha creado, en esa lucha triunfará Dios y triunfará la superioridad sobre la inferioridad» (12).

(12) TUSELL, Javier: *Historia de la Democracia Cristiana en España I*. Madrid, 1974, pág. 19.

En este ambiente cerrado y de incomprensión de lo que se estaba gestando en el exterior, se consolidó en España un movimiento de importancia, la Asociación Católica Nacional de Propagandistas.

La influencia de esta Asociación fue muy grande en los destinos del catolicismo español. Algunas características de su actuación eran: ser una élite al servicio del catolicismo español y proporcionar a los sectores más dispares de la política de derechas española algunas de sus inspiraciones de más valía dentro de una apreciable disparidad de ideologías. Respecto del catolicismo hispano, la ACN de P. poseía una modernidad indudable no sólo ya desde el punto de vista de la forma de actuación, sino también del contenido, que no era otro que el de las enseñanzas pontificias.

El tono de modernidad de la ACN de P. y el periódico «El Debate» nacieron, en efecto, de A. Herrera Oria, que supo construir con ambos dos elementos eficaces para el catolicismo español (13), que constituía casi una tradición, sino también a su multiseccular ineficacia, Herrera supo dotarle de una capacidad de actuación de la que estaba sumamente necesitada.

En 1912 quedó constituida la «Editorial Católica», con un capital de 150.000 pesetas, de las que un tercio correspondía al valor del conocido periódico «El Debate», aportado por Angel Herrera en nombre de los propagandistas. Ambos serán, por muchos años, instrumentos predilectos de la jerarquía eclesiástica y, respecto a la modernidad, se alzarán muy por encima de la media del catolicismo hispano.

En otro campo, las contradicciones en que se desenvolvía el maurismo (de una parte, su apelación a los católicos y, por tanto, a las masas conservadoras del país, y, de otra, su carácter profundamente liberal) habían de servir para

(13) Frente no sólo al reaccionarismo del catolicismo español.

que se pudiera decir que fue él uno de los primeros catalizadores del ideario demócrata cristiano o, mejor dicho, no él propiamente, sino un sector del grupo político que dirigía el político mallorquín. Quien lo presidió fue Angel Ossorio Gallardo, gobernador civil de Barcelona durante los luctuosos acontecimientos de la Semana Trágica y representante, junto con Miguel Maura, de lo que podríamos denominar como «maurismo de izquierdas».

La actitud de Ossorio y Gallardo es perfectamente clara: a partir de un maurismo, que ha servido de catalizador de las ansias de las masas católicas, que quiere formar un partido nuevo que por su sentido social y democrático se asemejaría al Partido Popular Italiano de D. Sturzo. Ahora bien, ¿era posible en la fecha en que hablaba Ossorio una tal unión como la que él preconizaba? Parecía que sí y, de hecho, a comienzos de la década de los años veinte existía en España una conjunción de fuerzas que desembocó en la formación de un partido católico. En efecto, en 1922 se creó en Madrid el Partido Social Popular con un ideario netamente demócrata-cristiano y un programa que recordaba el del Partito Popolare Italiano (14).

Una de las realizaciones católicas de mayor trascendencia durante la primera posguerra mundial fue, sin duda, el llamado «Grupo de la Democracia Cristiana», cuyo manifiesto se hizo público en la prensa el 7 de julio de 1919, acompañado de un pequeño programa. En el primero comenzaba por advertirse que, aunque en este momento se constituía el grupo de la D.C., «hacía tiempo que ya trabajaba en silencio». «Los que constituyen su primer núcleo forman desde hoy una estrecha fraternidad; pero ya hace años que se sienten unidos por la comunidad del ideal social, por el matiz del procedimiento, por la coin-

(14) ALZAGA, Oscar: *La primera Democracia Cristiana en España*. Barcelona, 1973.

cidencia del esfuerzo y aun por la reciprocidad de los afectos». En pleno atisbo de la revolución social, este grupo de propagandistas del catolicismo social español testimoniaba que «principios doctrinales que nuestra escuela social y nosotros estamos glosando hace tiempo y que hemos tomado del Evangelio y de la tradición cristiana, van apareciendo como normas en organizaciones que se llaman revolucionarias y hasta constituciones bolcheviques».

El grupo de la D.C. era un núcleo cultural, un círculo de estudios y, si no pareciese exagerado, una escuela social. Sus propósitos consistían básicamente en el «estudio, la especulación doctrinal». El manifiesto concluía de la siguiente manera: «La luz y la paz, el respeto a su dignidad de hombre, la exaltación de su personalidad, el calmante para los dolores humanos, el derecho a la justicia y aun a la abnegación de los demás, su ascensión social, su lote en la dicha de este mundo, la saciedad de las ansias infinitas que le tienen en perpetua inquietud, sólo podrá encontrarlas en la medida que las enseñanzas de Jesús vayan infiltrándose en las almas y saturando las instituciones y la vida de los pueblos».

Los principios del grupo de la D.C. concluían con una defensa cerrada de lo que se consideraban tres instituciones básicas de la sociedad: «Defendemos la religión y queremos que se haga cuanto contribuya a sostener y fomentar el sentimiento religioso del país, porque es indispensable para la reforma moral del individuo, sin la cual es penosa y estéril toda reforma social, porque es el más fuerte de los vínculos sociales y porque es fuente de abnegación y caridad y, por tanto, de armonía, de bondad y de paz. Defendemos la institución de la familia, porque de su vida depende la de la sociedad entera, y queremos, por tanto, que sea rechazado cuanto la rebaje y la corrompa, como el divorcio, como la debilitación de la autoridad moral paterna, como la supresión del derecho de sucesión... Respetamos la propiedad privada, usada rectamente y con la

función social que de ella requerimos, porque es estímulo del trabajo y sólido sostén de la dignidad e independencia personales y porque contribuye a dar firmeza y estabilidad a la institución de la familia».

En junio de 1922 se fundó el Partido Social Popular con la clara intención de ser un partido demócrata cristiano. En su manifiesto se reconocía el régimen de salariado como transitorio y evolutivo hacia la participación en los beneficios y, principalmente, hacia el accionarado obrero... Según el diario «El Sol», el manifiesto «nos indica los afanes del nuevo grupo, único entre las derechas que muestra movilidad renovadora y una íntima correspondencia con el espíritu de los tiempos en sus ideas sociales y descentralizadoras».

Aunque en principio cabía esperar un futuro prometededor hacia el nuevo partido, al poco tiempo surgieron considerables diferencias ideológicas entre sus miembros. Poco después, la Dictadura de Primo de Rivera impidió la consolidación del Partido... Entre los católicos sociales que colaboraron con la Dictadura de Primo de Rivera y después en la de Franco, figuraron algunos relevantes miembros del grupo de la D.C., entre ellos, Severino Aznar, que fue miembro de la Asamblea Consultiva y trató en ella de promocionar sus soluciones de carácter social. No tiene nada de particular que colaborara con el nuevo régimen, si tenemos en cuenta que, procedente del campo tradicionalista, nunca había llegado a descubrir el aspecto cristiano de la democracia. Igual sucedió con otros miembros del grupo, como Minguijón y Sangro...

Como era de esperar, los integristas escribieron contra la Democracia Cristiana con violencia y dureza. «El Siglo Futuro», su órgano más representativo, les trató de «liberales vitandos, lobos con piel de oveja, peores que los monstruos de la "Comuna", que los adúlteros y que los incendiarios». Los tiempos cambian, pero las actitudes más difícilmente.

En realidad, la tesis dominante de cristiandad (España, sociedad y Estado católico) no permitió la adopción de métodos pastorales demócrata-cristianos, pensados para la recuperación de las clases populares en un Estado no confesional y en una sociedad crecientemente descristianizada, como fue el caso del catolicismo alemán, o como el catolicismo francés de finales de siglo.

5. Púlpito e ideología

En el tema social se produjo a menudo una trasposición indebida, el paso del ámbito estrictamente espiritual al social y estructural. Por una parte, existía el peligro de confundir al trabajador con el pobre o con el mendigo. Por otra, se utilizaron textos evangélicos donde y cuando no se debía. Por ejemplo, el argumento tan repetido de que existen y existirán desigualdades, el argumento de que la caridad soluciona los problemas, la insistencia en el corporativismo como única postura cristiana en las relaciones de trabajo, la presentación de la oración y la formación espiritual como antídoto contra la revolución y el socialismo, o la insistencia en el bienaventurados los pobres.

A menudo, esta actitud se traducía en un optimismo pecaminoso o en un simplismo audaz. Por ejemplo, cuando se afirmaba que «no hay más que un remedio eficaz: la vuelta sincera a los principios cristianos», o, también, «el cristianismo resolvió en la antigüedad la cuestión social de la esclavitud y él es, también, el único que resolverá la cuestión social». Por desgracia, este optimismo no iba acompañado de medidas eficaces, sino de exhortaciones no siempre afortunadas.

La desigualdad natural, que era una desigualdad de aptitudes, condujo con demasiada facilidad a la afirmación de la conveniencia de la desigualdad de clases, como si éstas siempre se formaran en función de las aptitudes naturales de cada cual. Así se habla —como hace un cura

cordobés en 1879— de «la providencia de Dios en establecer diferentes clases en la sociedad» (15). Otros hablan de la necesidad de que haya ricos y pobres y alguno llega a afirmar que tienen que existir los pobres con el fin de que los ricos puedan salvarse por medio de sus limosnas. La caridad debía hacer, según Renáu, autor catalán de finales de siglo, las correcciones necesarias en la distribución de la riqueza (16). Más aún, el dirigente tenía derecho a la beneficencia y, por tanto, ése era el primero y para algunos el único tipo de acción que correspondía al catolicismo social.

No todos, ciertamente, pensaban así, y una obra meritoria de nuestros estudios sociales consistirá en rescatar tantos pioneros como en este sentido ha habido y que, a menudo, permanecen en el olvido por interés o por desidia. Yoldí, cura navarro, defendía que «a toda familia que disponga de más propiedad de la que buenamente pueda cultivar por sí, debe el Estado expropiarle el censo para repartirla entre los que no la tienen», y otro sacerdote, éste salmantino, Francisco Morán, pensaba que el Estado tenía que expropiar temporal o definitivamente, por causa de utilidad social, las tierras incultas o mal cultivadas para repartirlas entre los arrendatarios. Ciertamente no eran los únicos que pensaban así. De hecho, ya Balmes había señalado que el derecho de propiedad tenía unos límites y debía estar al servicio del bien común. Admitía también que el Estado pudiese intervenir regulando la propiedad privada dentro de los límites exigidos por el bien común.

Tocamos aquí un tema apasionante, el de la función social de la propiedad y el de la intervención del Estado. Existen demasiados antecedentes como para que podamos

(15) GALLEGO, José Andrés: *Op. cit.*, pág. 26, o como predicará el pope de Kazantzakis, en su novela *Cristo de nuevo Crucificado*: «Dios ha creado a los ricos y a los pobres. Desgraciado aquél que intente perturbar el orden; se enfrenta contra la voluntad de Dios».

(16) RENÁU, Francisco: *El hijo del pueblo*. Barcelona, 1878.

afirmar que, de una manera u otra, esa función social ha sido defendida por hombres de Iglesia a lo largo de los siglos. Resulta interesante, también, estudiar el tratamiento de este tema en los distintos borradores de la *Rerum Novarum* y de otros documentos pontificios. En nuestro país, podemos contabilizar innumerables voces dentro del campo católico que pedían una mayor intervención estatal (17). Para no resultar pesado, señalaré únicamente la conclusión tercera del II Congreso Católico Nacional de 1890, en la que se pedía al Estado «que proteja al obrero en sus derechos esenciales, cumpliendo su misión de tutela jurídica de todos los ciudadanos y en especial de los más débiles» y traducía esta exigencia en la adopción de medidas laborales que contemplaran tres grandes problemas: el de las mujeres y los niños, el de las condiciones generales del trabajo y la remuneración y el del descanso dominical.

Por su parte, el VI Congreso Católico, el de Burgos de 1899, se caracterizó por su empeño en ceñirse a la programación de la reforma social casi tan sólo en el sector primario, concluyendo en la necesidad de fomentar Gremios de labradores «para que sus justas quejas sean oídas y satisfechas sus razonables reclamaciones», y de potenciar la enseñanza agrícola; propuso fórmulas para desarrollar el crédito hipotecario; insistió en la conveniencia de crear Pósitos, Cajas Rurales y Bancos Agrícolas, y de impulsar otras diversas formas de actuación. Joaquín Costa cotejaría estas conclusiones con el manifiesto de la Cámara Agrícola del Alto Aragón de 1898 y otros escritos suyos, para concluir a su vez que «el programa del Congreso Católico

(17) «Paralelo a esta actitud liberal, generalmente de tendencia institucionalista, de tratamiento sociológico de la "cuestión social", se desarrolla la línea del catolicismo social que, partiendo de similares supuestos teóricos de tipo organicista, comparte con ella tanto la defensa del intervencionismo estatal en los problemas sociales, mediante la oportuna política social, como el planteamiento deontológico de la actividad sociológica». PALACIOS, Juan I.: *Op. cit.*, pág. 17.

de Burgos no es el del Congreso Católico de Burgos, ¡ese programa es nuestro! (18).

Por desgracia, a medida que aumentaba el temor del socialismo iba quedando oscurecido el sentido social de la propiedad o, al menos, es tratado menos y con más circunspección. A principios de siglo, el censor correspondiente se opuso a la publicación de *Los obreros y patronos de la industria. La doctrina y la organización social católica*, por dar el P. Nevares como cierta la teoría de Suárez, según la cual «no sólo en caso de extrema necesidad, sino también en grave necesidad del prójimo obliga el precepto de la caridad y de la misericordia, bajo pecado grave, a quien tiene lo superfluo (a socorrerlo)». De todas maneras, este temor no impidió la defensa de estas ideas que, en realidad, contaban con el respaldo de la *Rerum Novarum*. En 1892 podía afirmar el cardenal Sancha que «en la unión de la Iglesia y el Estado se encuentran, precisamente, los (...) factores llamados a moderar el movimiento industrial y a impregnar de las provechosas influencias de la justicia y caridad los agentes de riqueza y de su distribución» (19).

Claro que el pecado y el egoísmo son potentes y persistentes y las buenas ideas y deseos no se tradujeron en distribución de riqueza ni en leyes que impusieran una mayor justicia distributiva. Por este motivo, afirmaba José María Gil Robles en 1932: «Quienes procurábamos seguir el camino señalado por la Iglesia con una alta visión del tiempo, tuvimos que sufrir muchas veces el ataque de quienes decían que éramos peores que los socialistas. Porque sosteníamos que la propiedad es un derecho limitado por deberes de justicia y de solidaridad cristiana; que el trabajo no es una mercancía, sino un elemento cooperador

(18) GALLEGO, José Andrés: *Op. cit.*, pág. 62.

(19) GARCÍA HERRERO, Isidoro: *El cardenal Sancha, arzobispo de Toledo (1833-1909)*. Madrid, 1969, pág. 354.

en la obra de producción y que es preciso llegar a la armonía de las clases sociales por una inteligencia de justicia. A los que ahora se lamentan de cuanto está ocurriendo, yo les preguntaría: ¿Pero es que creéis que no tenéis vosotros mucha más culpa que el señor Largo Caballero?... ¿Os duele la reforma agraria? Os duele con razón, porque es injusta, pero si a tiempo hubiérais puesto el remedio necesario para no llegar a esta situación, no habría venido la expoliación de la Reforma Agraria. Se hubiera hecho una reforma justa, con arreglo a los principios sociales de la doctrina católica contenidos en las encíclicas de los pontífices, que muchos tienen en los labios, pero nunca han tenido en el corazón» (20).

6. Personajes e instituciones

A primera vista, quien estudia estos dos últimos siglos de nuestra historia permanece con un sentimiento negativo y de instintivo rechazo. Desde posturas encontradas y por motivos obviamente contradictorios, se descalifica este pasado cercano. El general Franco, con un gesto sin precedentes, maldijo en una ocasión el siglo XIX (21). Otros, sin tantas pretensiones, lo rechazan por inmovilista, conservador y clerical. Tampoco parece entusiasmar demasiado la historia de la Iglesia de este tiempo y durante mucho tiempo se ha pasado en puntillas por estos siglos, bien por desconocimiento, bien por pudor.

Poco a poco, se han multiplicado las investigaciones, han ido apareciendo aspectos desconocidos y se ha descubierto, una vez más, que un pueblo no permanece en estado de subnormalidad profunda durante mucho tiempo ni en

(20) GIL ROBLES, José María: *La fe a través de mi vida*. Bilbao, 1975, pág. 93.

(21) LABOA, Juan María: *El integrismo...*, pág. 147.

su totalidad. Los diez justos exigidos por Jahwé son fácilmente detectados allí donde se ponga interés y dedicación.

Y en esta tarea nos hallamos. Creo que es urgente que se estudien en todas las diócesis los casos de personas e instituciones que aportaron ideas, esfuerzo y creatividad, que levantaron nuevas instituciones y suscitaron experiencias sugestivas y que, en todo caso, ayudaron a aliviar el dolor y la marginación. Estamos marcados por una impresión tan negativa de la acción eclesial en este campo, que esta tarea nos ayudará a redimensionar la realidad, sin entusiasmos ñoños y sin pesimismo suicidas. Observaremos que a muchos de ellos las dificultades les venían de su propio campo, pero esto, ciertamente, ya no nos desconcierta. Por otra parte, todos estuvieron condicionados por las características del catolicismo español y conviene tenerlo en cuenta.

Paradójicamente, en este tema, hemos permanecido a menudo condicionados por los estudios de quienes planteaban el tema desde puntos de partida muy diferentes a los nuestros (22). No niego su objetividad personal, pero no cabe duda de que estos estudios tan complejos exigen el conocimiento de la realidad eclesial en su globalidad, no para justificar sino para encuadrar muchas de sus actuaciones, sus auténticas coordenadas. También en estos días aumentan en nuestras Facultades eclesiásticas los estudios dedicados a estos temas. Yo me atrevería a animar a proseguir y profundizar en esta dirección. Indudablemente, queda mucho por hacer.

Quisiera presentar aquí en somero recorrido algunos de esos nombres beneméritos presentes en el campo del catolicismo social, con el deseo de otorgarles la importan-

(22) CASTILLO, Juan José: *El sindicalismo amarillo en España*. Madrid, 1977.

cia merecida (23). En todo manual europeo que se precie aparecen invariablemente Ketteler, Vogelsang, Harmel, La Tour du Pin, Munn, Toniolo... Creo, sinceramente, que habría que incluir, además, al menos a los siguientes:

Jaime Balmes, tan mencionado hace unos decenios y tan injustamente marginado en nuestros días, no emplea el término cuestión social, sino el de organización del trabajo. Bajo esta expresión entiende la reforma de las relaciones y de los intereses de las diversas clases sociales, ya que la existencia de tal problema revela que la sociedad no es la que debiera ser. Dice que, con el proceso de industrialización y el nacimiento del proletariado, los proletarios han venido a sustituir a los antiguos esclavos y esto le da pie para comparar la nueva era de la industrialización con la del feudalismo.

Señala, entre las causas de la nueva situación, la des-cristianización de la sociedad, el materialismo de las ideas, la producción excesiva sin una organización en la distribución, el uso de la máquina, el socialismo utópico, que era el único que conocía. Pensó encontrar los remedios en la instrucción de la clase obrera, en la recristianización de las clases, en el convencimiento de que los ricos tenían la obligación de socorrer a los pobres, asegurando el trabajo al obrero, asegurando condiciones equitativas de trabajo como, por ejemplo, subsidios de enfermedad y paro, o tribunales de conciliación donde resolver pacíficamente los problemas laborales y asegurando un salario capaz de cubrir las necesidades más urgentes del jornalero y de su familia (24).

El P. Vicent era ya considerado por Severino Aznar co-

(23) MARTÍN GRANIZO, L.: *Biografías de sociólogos españoles*. Madrid, 1963.

(24) GARCÍA ESCUDERO, José: *Antología política de Balmes*. Madrid, 1981, 2 vol.

mo el patriarca del catolicismo social español (25). Su personalidad y obra resultan conocidas, pero falta una auténtica biografía enmarcada en el catolicismo de la época. Fundó en 1864 en Manresa un Círculo de Obreros bastante antes de que Mun y La Tour du Pin pensaran en su Obra de los Círculos Católicos. Basándose en su conocimiento de experiencias extranjeras y, sobre todo, en su incomparable capacidad de trabajo e imaginación, recorrió España creando y sugiriendo obras, movimientos e instituciones. Recordemos algunas: las Cajas de Ahorros, establecimientos de crédito, cooperativismo para el consumo y la producción, el socorro mutuo ante la enfermedad y el paro, los intentos de cooperativismo (26), la promoción de casas baratas, las sociedades católicas de socorros mutuos.

Vicent planteaba el problema de la lucha de clases, analizaba las soluciones liberal y socialista y defendía la solución de la Iglesia concretada en cuatro fines: religioso, económico, instructivo y recreativo. Es así como concebirá la obra de su vida: los círculos, asociaciones de obreros y dirigentes, que pretendían conseguir, sobre todo, la armonía social y secundariamente la reforma de las condiciones del proletariado por medio de la moralización, la educación, el recreo y una acción económica, de tipo cooperativo principalmente.

Los Círculos no abrieron una puerta nueva a ninguna suerte de sindicalismo obrero o mixto, en principio. No hicieron, por tanto, ninguna especie de «movimiento obrero». Se redujeron a sumar la tradición piadosa de las antiguas Cofradías, la obra educativa de las Escuelas Dominicales y sus derivados, y la labor económica de las Sociedades de Socorros Mutuos, aderezado todo ello con el

(25) DEL VALLE, F.: *El P. Antonio Vicent, S. J. y la Acción Social católica española*. Madrid, 1947, pág. 6.

(26) VICENT: *Cooperativismo católico*. Madrid, 1905.

recreo que los Círculos en general tenían como finalidad primera (27).

Vicent escribió una obra que se convertirá en manual clásico de cuantos se preocupaban por el tema, *Socialismo y anarquismo*, en el que individúa en el laicismo, el individualismo y la usura, la causa del mal social existente. Ataca el evolucionismo, el positivismo, el socialismo y el anarquismo, demostrando una radical incompreensión hacia los gérmenes de progreso social de los últimos movimientos. Llama la atención su convencimiento de que «una de las concausas, a no dudarlo, de la crisis económica y de las grandes deudas de las naciones de Europa, es el militarismo, que absorbe, él solo, la riqueza agrícola e industrial de los pueblos», y defiende con coherencia el derecho de huelga pacífica, el salario familiar, la participación en los beneficios de empresa por parte de los trabajadores (28). La influencia de su libro fue duradera y podría decirse en 1908 que «durante mucho tiempo casi exclusivamente por él se han asociado la mayoría de los católicos a la cuestión social».

Para un biógrafo del P. Vicent (29) «las fuerzas izquierdistas avanzaban descaradamente en España. Había que oponerles resistencia. Quedarse inactivos era entregarse a un pronto suicidio. Los Círculos Católicos del Padre Vicent fueron la primera y mejor barrera». De esto deduce Castillo y otros que piensan como él que «esta afirmación nos

(27) El objeto del Círculo de Alcoy es conservar, arraigar, fomentar y propagar las creencias católicas, apostólicas y romanas; las buenas costumbres, los conocimientos religiosos, morales, científicos, literarios y artísticos; crear una caja de ahorros para socorrerse mutuamente los obreros en caso de enfermedad o inhabilitación no culpables y proporcionar a los mismos algún rato de honesta expansión.

GALLEGO, José Andrés: *Op. cit.*, pág. 165.

(28) VICENT, A.: *Socialismo y anarquismo*. Valencia, 1895. Ver también, CUENCA, José Manuel: *El Padre Antonio Vicent y los orígenes del catolicismo social en España*. En «Estudios sobre la Iglesia española del XIX». Madrid, 1973, págs. 165-283.

(29) DEL VALLE, F.: *Op. cit.*, pág. 253.

pone en el camino correcto de interpretación de los círculos». Me parece que no es tan sencillo y unilateral. No cabe duda que el «peligro socialista» estaba en la mente de todos los católicos de la misma manera que está presente en la elaboración de la *Rerum Novarum*, pero no creo que se pueda deducir que esta actuación y pensamiento social católico tiene como origen y meta esta obsesión. Sería, simplemente, falso.

El obispo dominico Ceferino González ocupa por derecho propio un puesto importante en la historia del catolicismo social y de los círculos (30). Favoreció, impulsó, colaboró y fue causa de una inquietud social importante en su diócesis. Su sucesor en la sede —Sebastián Herrero— no dio muestra de especial preocupación por el catolicismo social y en pocos años acabó por desaparecer la mayoría de los círculos. Esto nos da por pensar sobre el carácter, a menudo débil y circunstancial de estas obras y, sobre todo, en el poco fuste y entusiasmo de su clero y un laicado que parecen moverse sólo al son marcado por su prelado.

En un segundo período más acorde con los criterios y realidades dominantes en la sociedad nos encontramos con Arboleya, Monedero, Gerard y Gafo, Nevarest y Palau, Manjón, Guisasola y Angel Herrera, y tantos otros que deberían ser mencionados y estudiados. No quisiera resultar insistente, pero no podemos recorrer ese pasado tan nuestro sin recordar de vez en cuando alguno de sus ejemplares mejores. Hemos dedicado demasiado tiempo a llorar sobre la leche derramada, no está mal que sonriamos de vez en cuando con tantos personajes atrayentes.

Arboleya resulta un personaje atípico en tantos sentidos y creo que ha sido suficientemente estudiado (31).

(30) PALACIO BUÑUELOS, Luis: *Círculos de Obreros y Sindicatos agrarios en Córdoba*. Córdoba, 1985.

(31) BENAVIDES, D.: *El fracaso social del catolicismo español, Arboleya Martínez*. Barcelona, 1973.

Hombre de trato no siempre fácil, muy relacionado con todos los ambientes interesados por lo social, conocido a derecha e izquierda, fue más teórico y polemista que organizador. Vio y juzgó bien muchos temas, pero difícilmente fue capaz de aunar voluntades y de sacar adelante proyectos que, indudablemente, hubieran resultado útiles y provechosos. Sus ideas sobre los sindicatos independientes eran las adecuadas, su esfuerzo propagandista fue enorme, su constancia en mantener sus postulados sociales resultó incansable, de forma que llenó casi medio siglo de la historia del catolicismo social. Su biógrafo achaca el fracaso de éste a la marginación y rechazo de las ideas del canónigo ovetense. Probablemente no resultó tan sencillo, pero no cabe duda de que el triunfo de sus ideas, compartidas ciertamente por otros, hubiera significado una sociedad española diversa.

Gerard y Gafo, dos dominicos diversos de carácter, pero parecidos en su mensaje social, influidos por sus estudios en Bélgica y sus contactos con el famoso Rutten, que se tradujo en la creación y defensa de un catolicismo profesional, «Sindicatos libres» los llamaba Gerard, «más extremistas en el lenguaje usado, más agresivos, con espíritu combativo, como sociedades de resistencia». Parece que se puede afirmar que estos sindicatos de Gerard, nacidos en 1912, fueron las primeras asociaciones obreras estrictas nacidas en España en el ámbito católico (32). Para Gafo, continuador del primero, la base de todo resurgimiento obrerista serían los sindicatos obreros profesionales. Comentaba el P. Gerard: «El obrero sabe comparar. Contempla las obras católicas que hasta el presente han privado en España y ve Círculos Obreros con toda clase de comodidades, patronos excelentes, escuelas para sus hijos, cajas para enfermedades, cooperativas, etc., sermones y confe-

(32) SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José: *Sindicalismo católico agrario en Andalucía: Los Sindicatos Católicos libres del P. Gerard, O. P., en Jerez de la Frontera*, en «Actas del I Congreso de Historia de Andalucía». Diciembre de 1976, Andalucía Contemporánea (siglos XIX y XX), tomo II. Córdoba, 1979.

rencias abundantes sobre el valor de la pobreza y la resignación cristiana, sobre la justicia eterna y la felicidad de los humildes y, como es natural, un estudio especial en ocultar los defectos e injusticias de los patronos en muchos casos, y como éstos, para ellos, no son ocultos, y no es raro que los mismos protectores del círculo los tengan, el ayuda de cámara y el cocinero, y el cochero y el portero, saben mucho más sobre estos particulares que el pobre religioso sacerdote que va a predicarles a estos centros católicos y ven cómo derrochan miles en el juego, en fiestas, etc., mientras que a ellos les escatiman los céntimos de jornal diario. ¿Qué conclusiones puede sacar el obrero de estas comparaciones? ¿Qué juicio se ha de formar del religioso, del sacerdote? Desde su pobre mentalidad, la consecuencia es inevitable: que la Iglesia es burguesa y que, por encima de todas las miserias del proletariado, ampara y defiende a los grandes con todos sus abusos. Este es el segundo y el más terrible punto de vista del obrero».

Los sindicatos católicos de Gerard fueron duramente atacados tanto por las derechas como por las izquierdas, pero no por ello cejaron en su propósito independentista, que se fue radicalizando cada vez con más ahínco. En 1919 murió el P. Gerard un tanto desilusionado por el inmovilismo de los católicos españoles, siguiendo la lucha el P. Gafo. Su preocupación, por los años veinte y que duró hasta el final de su vida, era la creación de una organización sindical única para conseguir el triunfo definitivo, el cual no es otro que el de la socialización de la vida económica. Y, precisamente con esta perspectiva, provocó la polémica con los socialistas y visitó los centros de las más diversas ideologías y tendencias, sacando como conclusión que los católicos pecaban de clericalismo y pasividad, y los socialistas y anarquistas de materialismo y anticlericalismo, extremos que se apoyan y rechazan al mismo tiempo. Para llegar a la unión, pensaba, sería preciso que los católicos se despojaran de su clericalismo y proteccionismo, y

los socialistas y anarquistas de su materialismo y odio contra la religión.

El 7 de noviembre de 1933, Gafo envió un manifiesto a los trabajadores de Navarra exponiendo su programa:

1) La afirmación rotunda e inequívoca del principio de la propiedad y del capital privados como fundamento del orden social.

2) La afirmación de que todos los hombres deben ser propietarios del patrimonio familiar suficiente, mediante la puesta en práctica de la función social de la propiedad histórica y de la participación en los beneficios en todas las industrias que sean susceptibles de ello.

3) La afirmación terminante de la función social de la propiedad que pesa sobre las expropiaciones históricas.

4) La desaparición del paro forzoso por la adscripción de todos los hombres hábiles a una función de trabajo, aunque sea con rebaja de la jornada, con el buen empleo de las horas libres para el intenso cultivo del espíritu, dentro siempre de las posibilidades técnicas y económicas de las respectivas industrias.

5) La implantación de todos los seguros sociales y del retiro decoroso.

6) El incremento de la habitación, sana y barata.

7) Las subvenciones a las familias numerosas.

8) La progresiva exención del trabajo de la mujer fuera del hogar, implantando el salario familiar.

9) La intensificación de la cultura profesional para los obreros.

Para Gafo, la ineficacia de los Círculos y Sindicatos católicos se debía a que «son demasiado cobardes y tímidos en sus afirmaciones y han pecado de excesiva confesionalidad y excesivo paternalismo». Para que el sindicalismo católico progresara y fuera eficaz «habría que proclamar verdades muy amargas para algunos y transformar profundamente la vida con merma de intereses y comodida-

des para muchos». Gafó intentó en su acción y en su obra superar estas dificultades. Obviamente, no sólo dependía de la voluntad y esfuerzo personal.

Nevarés y Palau representan dos tipos diversos de los anteriores y, sobre todo, entre sí. El primero consiguió su primer triunfo con la fundación del Sindicato Ferroviario. Mucho antes de que se produjeran fracasos, como el del Banco Rural, trató de prevenirlos y atajarlos promoviendo centros de formación profesional industrial, agrícola y social que cimentaran sólidamente las organizaciones dotándolas de dirigentes que por su preparación técnica y temple apostólico garantizaran el éxito. De ahí sus contactos con Manjón, Siurot, Poveda y Pérez del Pulgar.

No estuvieron ausentes de sus preocupaciones los problemas de la mujer campesina. Combatió su aislamiento y proverbial rutina con la Liga Católica de Mujeres Campesinas y la Escuela de dirigentes y amas de casa, confiada esta última a la dirección de las Teresianas de Poveda.

En 1926 nació en Madrid Fomento Social, Estudios y Acción Social Católica, con la finalidad de facilitar información, asesoramiento y personal especializado a organizaciones y particulares comprometidos en tareas sociales.

Colaboró con él, sobre todo en sus proyectos y planes agrícolas, Antonio Monedero, quien articuló un plan de sentido cooperativista para sus empleados, sintetizado en los siguientes puntos:

- Construirles viviendas higiénicas dentro de sus tierras.

- Iniciar un gallinero y conejar común que cuiden por turno sus mujeres. Diariamente se distribuyen los productos por igual entre todos. Lo sobrante se destina a la Caja de Caridad.

- Cederles terreno de riego para que siembren. Los productos serán para ellos, aunque un porcentaje se ingresará en la Caja de Caridad.

— Organizar una serie de instituciones: Asociación de Socorros Mutuos, Socorros para la vejez, Cooperativa para la asistencia domiciliaria de enfermos y niños abandonados, Caja de Ahorros y escuelas donde reciban instrucción primaria, agrícola, de oficios, moral, religiosa y de higiene, según el método Manjón y con maestros del Ave María (33).

Gabriel Palau, por su parte, funda en Barcelona en 1908 la Acción Social Popular, siguiendo la orientación de la Action Populaire de Reims y la del Volksverein de Munich. En sólo ocho años que permaneció a su frente, sus publicaciones llegaron a los últimos rincones de la península y figuraban en la biblioteca de todo propagandista social. «La Revista Social», «Archivo Social», «Anuarios y Calendarios de la Acción Social Popular» no desmerecían en presentación y orientación de las mejores publicaciones francesas y alemanas de su género (34).

Comillas constituye un género aparte. Durante decenios considerado como ejemplo del laico comprometido, introducida, incluso, su causa de canonización (35), hoy se ve el caso con más circunspección. Por una parte, en él lo social se encuentra siempre unido a la política. Por otra, encontramos en su persona y en sus acciones las ambigüedades propias de buena parte de la acción social católica del tiempo: más que justicia social parece que encontramos paternalismo y caridad entendida en un sentido muy restrictivo. Su actitud, por ejemplo, fue capital en el proceso de frenar la evolución del sindicalismo católico hacia el horizontalismo reivindicativo y luchador. En cualquier

(33) SANZ DE DIEGO, Rafael María: *El P. Vicent: 25 años de catolicismo social en España*.

(34) SASOT BETES, Miguel: *Un gran amigo sincero y leal con los obreros. Semblanza sociológica del P. Palau*. Buenos Aires, 1935. ALVAREZ BOLAÑO, A., y ALEMANY, J. J.: *Gabriel Palau, S. J.*, y *la Acción Social Popular*, en «Miscelanea Comillas», 72 (1980), 123-179.

(35) PAPASOGLI, Giorgio: *El Marqués de Comillas, D. Claudio López Bru*. Madrid, 1984.

caso, no podemos pretender estudiar el tema social español sin encontrarnos constantemente con la figura de D. Claudio y, por desgracia, hasta el momento, la mayoría de los estudios a él dedicados han padecido de su carácter más encomiástico y hagiográfico que objetivo y científico.

No quisiera olvidar a Severino Aznar (36), primer profesor de sociología en el Seminario de Madrid y catedrático de la misma materia en la Universidad Complutense, representante durante más de medio siglo del catolicismo social en los ambientes intelectuales de España y uno de los fundadores del grupo de la Democracia Cristiana y colaborador de palabra o de obra de buena parte de las acciones sociales de su época.

Otro tanto podríamos afirmar del cardenal Guisasola, obispo de Oviedo, primero, y arzobispo de Toledo, después, dotado de gran preocupación social y de amplitud de miras, supo apoyar y encauzar algunas de las obras más interesantes de su época (37). No siempre fue comprendido y, a menudo, se le atacó con virulencia desde los aledaños integristas, hasta el punto de que su muerte se comentó que había sido debida a estos ataques.

Manjón, por su parte, debiera ser más conocido y estudiado entre nosotros (38). Se le cita y encomia como creador de las Escuelas del Ave María, dentro del campo de la pedagogía, pero tendría que ser tenido en cuenta también como uno de los pioneros de la acción social, a la que se se dedicó con energía y sabiduría (39). En efecto, el pro-

(36) VIÑAS MEY, C.: *La vida y obra de Severino Aznar*, en «Revista Internacional de Sociología» (1959), 525-547. AZNAR, Severino, *Impresiones de un demócrata cristiano*. Madrid, 1950, 2.ª edición.

(37) GUIASOLA, Victoriano: *Justicia y caridad en la organización cristiana del trabajo*, Madrid, 1916; FERNÁNDEZ CONDE, Javier: *Pensamiento político-social del cardenal Guisasola (1852-1920)*, en «Studium Ovetense», 24 (1974), 143-178.

(38) PELLEZO GARCÍA, J. M., ed.: *Diario del P. Manjón, 1895-1905*, Madrid, 1973.

(39) MANTÓN, Andrés: *El problema social y la acción del clero*. Madrid, 1908.

blema social fomentó en diversos sectores de la sociedad proyectos y realizaciones pedagógicas de gran interés, de cara a la enseñanza de las clases populares. El movimiento social cristiano que responde en España a la llamada de la *Rerum Novarum*, comenzará a incluir en sus programas el tema de la educación de las clases trabajadoras. Y en el terreno de las realizaciones prácticas aparecerán los movimientos pro educación popular en Manjón y de Poveda en Andalucía.

Angel Herrera constituye el ejemplar más completo y creativo de esta época. Acabamos de celebrar el centenario de su nacimiento y resulta penoso constatar la ausencia de impacto y eco de tal conmemoración, indicio de grave ausencia de memoria histórica de nuestro catolicismo actual. De personalidad compleja (40), infatigable creador de instrumentos y obras, representante eminente del catolicismo social y político, ha sido acusado de abundar en obras y carecer de ideas. Resulta absolutamente necesario contar con una biografía definitiva suya, ya que sin conocerle bien no es fácil conocer en profundidad los avatares del catolicismo social español. No olvidemos de todas maneras que tras «El Debate», la Editorial Católica, la Asociación Católica de Propagandistas (41), la CEDA, la Confederación Nacional Católica Agraria y tantas otras obras se encontraba su inspiración, dirección o apoyo.

Hay que recordar, sin embargo, que buena parte de estos prohombres acabaron marginados o exiliados. Ayala tuvo que retirarse a Ciudad Real, Abreu al Puerto de Santa María, Gerard fue apartado en 1916 con grave daño de su obra, Antonio Yoldi fue marginado en 1912, el P. Vicent

(40) GARCÍA ESCUDERO, José María: *Conversaciones sobre Angel Herrera*. Madrid, 1987. Del mismo autor, *El pensamiento de Angel Herrera*. Madrid, 1987. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José: *El cardenal Herrera Oria*, Madrid, 1986.

(41) Es notoria la falta de un estudio completo sobre la historia de esta asociación, en tantos sentidos ligada a los avatares del catolicismo español de este siglo. Un capítulo importante tendría que ver con el desarrollo del catolicismo social.

tuvo dificultades con sus superiores, incluido el Preósito General, el español P. Martín, hasta el punto de tener que cambiar algunas frases de su obra *Socialismo y anarquismo* por considerarlas atrevidas, y el P. Palau tuvo que cruzar el océano para encontrar un sosiego que no se le permitía en España. Lo curioso de estos casos es que los superiores les daban la razón en lo que defendían, pero los marginaban porque no lo consideraban oportuno a causa del escándalo de las protestas de las llamadas fuerzas vivas. También protestaban los más pobres, pero, evidentemente, no tenían tanto influjo.

Durante más de un siglo, tal cúmulo de personas, energía, dedicación y buena voluntad desembocaron en multitud de iniciativas, instituciones nuevas, intentos y experiencias. En realidad, en muchos sentidos, la historia del catolicismo social es la historia de estas creaciones. Enumeraremos rápidamente algunas:

- Enseñanza popular, Escuelas Dominicales, Universidades Populares, ICAI, Escuelas de Reforma Social.
- Montes de Piedad.
- Cajas Rurales. El origen de la mayoría de las Cajas de Ahorros y los Montes de Piedad radica en el reformismo social que en España en el siglo XIX fue generalmente católico.
- Banco Popular de León XIII.
- Sociedades de Socorros Mutuos.
- Cooperativismo de consumo y producción. Este cooperativismo, no siempre de origen católico, contribuyó también a la institucionalización del ahorro, a la configuración del mutualismo y a la articulación de una red también institucionalizada de crédito.
- Círculos Obreros (42). El 10 de diciembre de 1887,

(42) Aunque resulta muy discutible y ciertamente no es compartido por otros estudiosos, ofrezco el siguiente juicio de los Círculos Cordobeses emitido por su principal estudioso:

la Asamblea de Asociaciones Católicas, celebrada en Tortosa, aprobó el siguiente reglamento tipo para los Círculos de Obreros Católicos:

Artículo 1.º Los fines del Círculo Católico son cuatro:

1. El religioso, que consiste en conservar, arraigar y propagar las creencias católicas, apostólicas, romanas, empleando todos los medios convenientes para formar obreros honrados y sólidamente cristianos.

2. El instructivo, que se dirige a difundir entre los obreros los conocimientos religiosos, morales, técnicos, de ciencias y artes, literarios y artísticos.

3. El económico, que se realiza por medio de la creación de una Caja de Socorros Mutuos, del fomento de toda clase de asociaciones para la compra de semillas, herramientas, abonos, etc., y para la indemnización mutua de las pérdidas sufridas en las industrias agrícolas por caso

— Los Círculos Cordobeses son las primeras instituciones de este tipo que se plantean en Andalucía y de las primeras en funcionar en España.

— Tienen, implícitamente, una finalidad apostólica.

— Son un arma de la Iglesia y una respuesta contra y frente a la Internacional.

— Tratan de poner a salvo la religión y el status social.

— Defienden los valores burgueses, como la propiedad, el orden social, etc.

— Se plantean de arriba a abajo.

— Los objetivos que persiguen son: religiosos, educativos, recreativos y económicos.

— Aportan como novedad una preocupación por el ocio y la cultura de la clase obrera.

— El paternalismo es su nota negativa dominante.

— Doctrinalmente, responden a postulados conservadores y a un cierto maniqueísmo al buscar siempre esa disyuntiva bueno/malo.

— Su ideario se basa en una aceptación resignada de la desigualdad humana —hay pobres y ricos, y así debe ser y aceptarse—, junto con un fomento de la fe y de la caridad.

— No atienden los verdaderos problemas laborales y de reivindicación social del mundo obrero.

— Lograr, por todo ello, un escaso arraigo entre la clase obrera.

fortuito, para adquisición de primeras materias, instrumentos y máquinas para los obreros industriales; de la fundación de una Caja de Ahorros y Monte de Piedad y, finalmente, por medio de la promoción de toda asociación y de todo cuanto tienda a la mejora del obrero pobre bajo su aspecto económico.

4. El recreativo, que se cumple proporcionando a los socios una prudente expansión y recreo, que deberá procurarse que sea sin menoscabo de la vida de familia.

— Confederación Nacional Católico-Agraria, que tuvo como base el clero rural y que, entre otros, tiene en su activo el haber barrido la usura de casi toda España. En 1923 existían 57 federaciones provinciales o comarcales y 4.000 sindicatos locales, con 600.000 familias asociadas

— No inciden o inciden muy poco en la vida social cordobesa.

— No llevaron a cabo un análisis serio de la cuestión social y carecieron de un programa sistematizado de acción.

— Son apolíticos o, mejor, apartidistas, lo que les permitía no pronunciarse por ninguno de los partidos en el poder.

— Respecto al estrato social más frecuentemente representado en las Juntas Directivas, aunque resulta imposible generalizar por la gran variedad que existe, podemos afirmar que el que más abunda es el de carpinteros, seguido de zapateros, labradores, albañiles, herreros, propietarios, sastres y un largo etcétera.

— La explicación de la primera etapa de expansión que realmente tuvieron durante el pontificado de fray Zeferino, tal vez haya que buscarla, aparte del atractivo que pudieron producir como instituciones nuevas, en la propia personalidad y fuerza del obispo, pues el éxito de ella, de alguna forma redundaba en éxito personal de aquellos que la impulsaban. No queremos decir con esto que sólo lo hicieron por dar gusto a su obispo, pero sí que éste fue un factor, y no despreciable, de su éxito. No se explica de otra manera que la caída vertiginosa que sufren los Círculos Cordobeses coincida exactamente con la salida de Fray Zeferino.

BAÑUELOS PALACIO, Luis: *Círculos de obreros y sindicatos agrarios en Córdoba*. Córdoba 1985.

Los círculos en general sufrieron un progresivo proceso de clericalización y oligarquización. En los años cuarenta fueron bastante más laicos y democráticos. En los años setenta y ochenta las exigencias religiosas se endurecen, el influjo del consiliario eclesiástico aumenta, y la directiva, de ser elegida por sufragio universal de los socios activos, acaba por ser una directiva de la que son excluidos los obreros.

Su labor orientadora en el orden de la justicia social, su organización de compras y su sistema de créditos ayudaron eficazmente al campesino medio y humilde. En un país, cuya población era fundamentalmente campesina, no se puede realizar un estudio serio de la cuestión social sin tener muy en cuenta este aspecto (43).

— Sindicatos Católicos Obreros. No se pueden aceptar todos por buenos ni todos pueden ser considerados amarillos (44), a no ser que se quiera insultar estúpidamente a sindicatos de trayectoria intachable. Por ejemplo, el Sindicato de Solidaridad Vasca, que ciertamente no era el único.

— En 1980, el historiador Vicente La Fuente y otros introducen en España las Conferencias de San Vicente de Paúl, en las que se visita personalmente a las familias necesitadas, se crean escuelas, se reparten comidas, se organizan roperos y asilos. En 1906 tenían 10.000 socios activos y otros tantos protectores.

— En 1900, sólo en Barcelona, treinta mil personas recibían asistencia médica o alimentos en centros eclesiásticos.

— Semanas Sociales (desde 1906) (45).

— No podemos olvidar en este tema el papel sorprendente y maravilloso realizado por las Congregaciones femeninas de vida activa a lo largo del siglo pasado y que, en su mayoría, se dedicaron a obras sociales caritativas.

(43) Según Benavides fue la obra más importante de la acción social católica española, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*. Madrid, 1978, págs. 318-322.

(44) En efecto, a menudo se les acusó de mantener un carácter contrarrevolucionario, de instrumento de lucha. Por causas objetivas o por razones competitivas y propagandistas, se les consideró «traidorzuelos rompehuelgas», que se obstinan siempre que se plantea una huelga en hacerla fracasar para así demostrar la poca fuerza del proletariado». *El Comunista*, pág. 10, 31 de julio de 1920 (Madrid), pág. 3.

(45) RUIZ DEL CASTILLO, C.: *Homenaje a la Junta Nacional de Semanas Sociales y a sus fundadores*, Madrid, 1961.

Entre casi un centenar de fundaciones españolas bastaría recordar a las Hermanas de la Cruz, Hermanas de la Caridad de Santa Ana, Carmelitas de la Caridad, Hermanitas de los Ancianos Desamparados, Mercedarias de la Caridad, Hospitalarias del Sagrado Corazón, Oblatas, Adoradoras y tantas otras.

7. La Acción Social durante el Nuevo Régimen

Entre 1939 y 1975 se produjo en nuestro país una modernización económica que ha producido una industrialización, dentro de un sistema capitalista, pero con unas características muy especiales: se trató de un proceso muy dependiente de USA, Alemania y Suiza, realizado con un desequilibrio regional, que ya existía antes del proceso y que se reafirmó a lo largo de los años. Los costes sociales de esta modernización fueron muy elevados: emigración interior, con la consiguiente despoblación de muchas provincias, y exterior, convirtiéndose a menudo en una importante fuente de financiación. La legislación laboral era muy restrictiva, las condiciones de trabajo bastante duras. En este proceso, la agricultura, primordial en la vida social española, quedó notablemente marginada, provocando descontento y desequilibrios. ¿Qué pensaba la Iglesia de todo este proceso? ¿Incidió en él su doctrina? No cabe duda de que en los documentos episcopales sobre este tema encontramos también la evolución de la sensibilidad eclesial y de las relaciones de la Iglesia con el Estado.

1939-1951

La década de los años cuarenta fue especialmente crítica: condiciones económicas muy difíciles, la carestía de vida, el hambre y el estraperlo marcaron la vida nacional.

Contrasta la situación penosa del país con la escasez de documentos episcopales, hecho que confirma la hipótesis de una mayor identificación de la Iglesia con el Régimen. De hecho, en España no tuvo ninguna repercusión el aniversario de la *Rerum Novarum*.

Dentro de este período, los años en que se registra un mayor número de intervenciones son los años 1945 y 1946.

La media de documentos episcopales por año en el período es la más baja de los 35 años, con sólo 5,2 documentos por año, que contrasta con el 7,34 de media de toda la época y el 8 del período anterior. Dada la situación socio-económica del país, nada positiva, la línea de explicación tendería a la identificación Régimen-jerarquía eclesiástica con algunas excepciones que hacen oír su voz con mayor fuerza en los años más críticos del período. Hay que señalar, asimismo, que el «distanciamiento» y las intervenciones críticas del episcopado se van acentuando a medida que pasan los años; en efecto, en los primeros cinco años del período se registra sólo el 36,5 por 100 del total de documentos del período, mientras que en los cinco años finales se registra el 63,5 por 100 del total de documentos del período. 1951 va a ser un año de incremento espectacular del número de intervenciones episcopales, con el que comienza un nuevo período de características distintas.

Los temas base que aparecen con más frecuencia en los documentos de este período son los de caridad, justicia, limosna, así como la preocupación por la vivienda y la situación de los suburbios. El tono de los documentos es «fuertemente moral». Las aproximaciones más críticas a las realidades socio-económicas del momento son las que aparecen en las pastorales del obispo de Canarias, Pildain, mientras que las de los otros grandes protagonistas del período se mueven en el terreno de lo asistencial, como es el caso de Modrego, o de lo teórico, como sucede con Almarcha.

A lo largo de este período no hay ningún documento de los Metropolitanos sobre temas socio-económicos: esto confirma la tónica general de la falta de crítica de la jerarquía de la Iglesia con respecto al momento socio-económico, tal como hemos apuntado anteriormente. Es curioso que, sin embargo, sólo entre 1946 y 1950 se recogen ocho importantes documentos de otros episcopados en la revista ECCLESIA y, en algunos de ellos, tan alejados como los del episcopado australiano, del que se recogen dos documentos.

Las personalidades más significativas de este período son: Almarcha, obispo de León; García y García de Castro, obispo de Jaén; Herrera Oria, obispo de Málaga, ya muy al final del período, a partir de 1948; Modrego, obispo de Barcelona, y Pildain, obispo de Canarias. Entre estos cinco obispos (aproximadamente el 8 por 100 del episcopado del momento) escriben treinta documentos (lo que supone el 57,6 por 100 de los documentos registrados en el período). Se insinúa con ello lo que va a ser una de las constantes de las intervenciones de la jerarquía eclesiástica sobre temas socio-económicos: el protagonismo de un número relativamente pequeño de obispos frente al silencio de una gran mayoría de ellos.

Los documentos registrados en este período se distribuyen a lo largo de 16 diócesis, que suponen el 25 por 100 del total de diócesis existentes. Y en sólo las cinco diócesis correspondientes a los obispos antes mencionados se agrupa, como hemos visto, la mayoría de documentos. Si comparamos el mapa de distribución de documentos por diócesis con los mapas de renta «per cápita» por provincias correspondientes a la época, veremos que, de las 16 diócesis anteriores, cinco coinciden con las provincias de menor renta «per cápita» en el momento: Jaén, Granada, Málaga, Ciudad Real y Cartagena-Murcia, y cuatro coinciden con algunas de las 20 provincias con mayor renta «per cápita» en dicho momento: se trata de Navarra, Barcelona, Valen-

cia y Menorca. Si nos fijamos en las 10 provincias con menor renta «per cápita» del momento, en ocho de ellas no se registra ninguna intervención episcopal en materia socio-económica: Orense, Cáceres, Almería, Lugo, Avila, Toledo, Badajoz y Albacete.

1951-1965

Los años 1951 y 1965 marcaron un giro importante. Son años conflictivos desde el punto de vista social, con huelgas importantes en el País Vasco, Barcelona y Madrid.

Los temas más importantes de los documentos episcopales son: la conciencia social y la cuestión social, las relaciones entre las clases sociales, la justicia, la situación de la agricultura y el desarrollo, la libertad sindical. Desaparecen los temas limosna y caridad y se nota que el tono ya no es tan moral, dando paso a un contenido ideológico mayor. Aparece claramente el impacto producido por la *Mater et Magistra* en el episcopado español. De todas maneras, sigue dándose el caso de que los documentos no aparecen en las diócesis donde se han producido los conflictos sociales, sino en aquéllas donde residen los obispos preocupados por el tema.

El año 1951 fue clave en lo social y en lo político. En junio se publica el primer documento dedicado a temas socio-económicos por parte de los Metropolitanos españoles: «Instrucción colectiva sobre los deberes de justicia y caridad en las presentes circunstancias». Las huelgas de este año van a estar en la base de muchos documentos y de la preocupación que éstos expresan por el tema de la fraternidad y la armonía entre las clases sociales.

Contra lo que pueda parecer a primera vista, las intervenciones socio-económicas de los obispos han sido abundantes, motivadas por la situación de injusticia social, por el impulso que supusieron las encíclicas sociales

de Juan XXIII y Pablo VI y por la situación de alejamiento de la Iglesia en que se encontraba la mayoría de los obreros españoles.

La primera y principal intervención crítica en este período es una pastoral del obispo de Canarias, mons. Pildaín, publicada en noviembre de 1954 con el título: «El sistema sindical vigente en España, ¿está o no concorde con la doctrina social de la Iglesia?». Esta Carta Pastoral suponía una clara deslegitimación del sindicalismo vertical, ya que afirmaba que la Iglesia no sólo no compartía este modelo, sino que lo reprobaba, dado que no se reconocía en él los derechos de los sindicatos, ni la función específica de los sindicatos.

Otra importante crítica del sindicalismo vertical fue la realizada por el obispo auxiliar de Valencia, Mons. González Moralejo, en su libro *El momento social de España*, publicado en 1959. En este libro se afirmaba que, por lo menos hasta 1958, el sindicalismo imperante en España había estado privado de su finalidad esencial, consistente en la defensa de los trabajadores en los convenios de trabajo. Los sindicatos españoles carecían también de libertad, autonomía y representatividad.

La oposición de diversos obispos al modelo sindical tuvo como punto culminante el enfrentamiento entre el Ministro Delegado de Sindicatos, José Solís, y el cardenal Plá y Deniel, a través de un cruce de cartas en 1960 con motivo de las críticas que hicieron HOAC y JOC a las elecciones sindicales.

Con motivo de las huelgas de la primavera de 1962, Plá y Deniel volvió a apoyar las acciones de HOAC y JOC, que fueron represaliadas por el Gobierno.

Los obispos españoles publicaron en este período otros tres documentos colectivos.

El 5 de agosto de 1956 publicaron uno titulado «Sobre la situación social de España», en el que se reivindicaba la necesidad de una más justa distribución de la renta na-

cional, la participación de los obreros en los beneficios de la empresa y la obligatoriedad del salario familiar, insistiendo en que no era justo que el patrón se conformase con pagar el salario legal.

El segundo documento colectivo se titulaba «Declaración sobre la actitud cristiana ante los problemas morales de la estabilización y el desarrollo económico» y fue hecho público el 15 de enero de 1960. Estaba centrado, principalmente, en la advertencia al Gobierno de que las cargas del Plan de Estabilización no debían ser soportadas sólo por los obreros.

En 1961, el Papa Juan XXIII publica la encíclica *Mater et Magistra*, que ha sido, probablemente, el documento pontificio con mayor repercusión en el episcopado español a lo largo de los 50 años de este período. Ya la Semana Social de ese mismo año se dedica al estudio de la encíclica y varias pastorales se dedican al comentario del documento pontificio.

El 13 de julio de 1962 publicaron el documento titulado «Sobre la elevación de la conciencia social según el espíritu de la *Mater et Magistra*», a través del cual intentaban impulsar un mayor cambio social en las conciencias y en las estructuras. Advertían los obispos que no se cumplían todas las exigencias de la doctrina social de la Iglesia y hacían un llamamiento a la necesidad de promover las zonas subdesarrolladas, actuar contra una concentración monopolista injusta, redistribuir de mejor manera la renta nacional, etc.

La media de intervenciones episcopales sobre temas socio-económicos por año es, en este período, de ocho. Esta media es, pues, superior a la de los 35 años, pero todavía inferior a la del período posterior.

Como es fácil de imaginar, no todos los documentos episcopales fueron críticos. Uno de los temas más conflictivos, el sindicalismo, iba a encontrar algunos defensores. En 1945, la jerarquía accedió a las peticiones del Gobierno

y creó la Asesoría Eclesiástica Nacional de Sindicatos, instituto que se convertía en uno de los principales instrumentos legitimadores del sindicalismo vertical.

Diversos pronunciamientos de obispos expresaban con toda claridad la legitimidad del tipo de sindicalismo impuesto por el Régimen.

1965-1975

A lo largo de este período hay dos años que sobresalen de modo espectacular: 1968 y 1974.

La trascendencia y significación de 1968 resulta innecesario ponerla de relieve. Recordemos, a nivel internacional: el mayo francés, la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia y la matanza de estudiantes en la Plaza de las Tres Culturas de Ciudad de Méjico. En el ámbito eclesial es el año de Medellín y del viaje de Pablo VI a Colombia. Es también el año de las repercusiones de la encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio*, que había sido publicada el año anterior. En España se intensifican las acciones de ETA con el asesinato del inspector de Policía Melitón Manzanos y la represión consiguiente que se manifiesta en el estado de excepción que se decreta en Guipúzcoa en agosto y se prorroga en octubre, así como en el comienzo de los consejos de guerra. Se celebra en mayo de este año el IV Congreso Sindical, en el que se gestan las bases de una nueva Ley Sindical. En la Iglesia española se gesta la crisis de los movimientos apostólicos.

El año 1974 es el que registra mayor número de intervenciones. Se agudiza la crisis del régimen de Franco: se produce el asesinato del presidente del gobierno, Carrero Blanco, en diciembre del 73, la quiebra de la «apertura del 12 de febrero», de Arias, con las ejecuciones de Puig Antich, la enfermedad de Franco en verano, la constitución de la Junta Democrática, el atentado de la calle del

Correo, la dimisión de los ministros Cabanillas y Barrera de Irimo, el comienzo de las campañas pro-amnistía. Unido todo ello a una elevada y generalizada conflictividad laboral y en un contexto internacional de crisis económica y de caída de las dictaduras de Portugal y Grecia.

A nivel Iglesia-Estado, 1974 es el año del incidente Año-veros, de la oleada de homilías multadas y del encarcelamiento de numerosos sacerdotes en la cárcel de Zamora.

La media de intervenciones por año es en este período la más alta de los treinta y cinco años estudiados: de 8,5.

En cuanto a los temas observados en los documentos de estos años, los más frecuentes son: conflictos laborales y huelgas, sindicatos, relaciones Iglesia-sociedad...

Hay que destacar el tema del sindicalismo, que será uno de los motivos básicos de enfrentamiento entre el régimen político y la jerarquía eclesiástica, de modo muy especial a lo largo de los años 1968, 1969 y 1970 (la Ley Sindical se promulgó en febrero de 1971). En este tema se produjeron numerosas intervenciones individuales de numerosos obispos, pronunciamientos de varios organismos: pleno de la Conferencia Episcopal, Conferencia Episcopal Tarraconense, así como pronunciamientos e intervenciones de los obispos procuradores en Cortes (Guerra y Cantero).

Es forzoso notar que, especialmente a partir de 1968, el tono de los documentos es cada vez más concreto y más centrado en las situaciones y problemas de las propias diócesis.

La distribución geográfica de los documentos confirma lo anterior: se encuentran éstos repartidos a lo ancho de 31 diócesis, lo que supone casi la mitad de las existentes.

Entre las diez provincias con menor renta «per cápita» en 1973 no encontramos ningún documento en Badajoz, Orense, Zamora y Albacete.

Como ya se ha apuntado, en este período las principales intervenciones episcopales están centradas en la polémica que se originó en torno al proyecto de una nueva Ley

Sindical, que debería sustituir a la de 1940. Esta nueva Ley debería promulgarse en el IV Congreso Sindical a celebrar en mayo de 1968 en Tarragona, aunque posteriormente debía ser ratificada.

Ante el Proyecto de Ley Sindical, los obispos publicaron el 21 de julio de 1968 un documento titulado: «Principios cristianos relativos al sindicalismo», en el que se presentaban los principios teóricos de la Iglesia respecto a la cuestión sindical.

En este documento se plantean las siguientes cuestiones:

- 1) Reclamar el derecho a fundar asociaciones libremente para que, también libremente, representen al trabajador.
- 2) Reclamar el derecho de libre participación en esas asociaciones sin temor a represalias.
- 3) Reclamación de libertad sindical.
- 4) Reclamar la libertad para los miembros de esas asociaciones de establecer su propia reglamentación.
- 5) Reclamar una activa participación de los trabajadores en la gestión de la empresa.

En noviembre de 1970, la CEASO publicó una nota en la que afirmaba que el Proyecto de Ley no recogía los principios de autonomía, representatividad y libertad sindical.

Anteriormente, el 11 de julio de 1970, los obispos habían publicado un documento colectivo titulado «La Iglesia y los pobres», que constituyó un alegato en contra de la pobreza de todo tipo. Se pedía la supresión de las injustas diferencias regionales, la promoción de las zonas rurales, el fin de la especulación del suelo, las causas que provocaban la emigración, el aumento de los salarios, etc. Pedían también los obispos «auténticos sindicatos representativos».

En este período aumentan considerablemente los pronunciamientos de obispos, a nivel personal, sobre múltiples cuestiones socio-económicas y, en especial, con motivo de las celebraciones obreras del 1 de mayo.

Tenemos que recordar el documento posiblemente más crítico de los publicados por los obispos durante estos años.

Esta intervención es la protagonizada por los obispos de la CEASO en un documento titulado «Actitudes cristianas ante la actual situación económica», que fue publicado el 16 de septiembre de 1974. Posteriormente, fue presentado como nota de la Comisión Permanente de la CEE.

Este documento representa la puesta en cuestión del modelo de desarrollo y crecimiento económico promovido por el Régimen.

En él se denunciaba la penetración de la economía por las empresas multinacionales, el desequilibrio social en la distribución de la renta, la inadecuada ordenación jurídica en la huelga, la gravedad del problema del paro y la inflación, la insuficiencia del sistema fiscal vigente, la inadecuada legislación sobre los conflictos laborales, la especulación del suelo, etc.

Lo más importante de este documento es la claridad con que se efectúan las críticas que apuntan a la esencia del sistema y la insistencia en solicitar cambios estructurales:

«... El crecimiento económico ha producido diferencias desmesuradas entre los ingresos de los que participan en el proceso de la producción. Llega a hablarse entre nosotros de promociones de uno a treinta, cuando no de excesos superiores, en las rentas fijas de trabajo, aparte de los beneficios del capital. En realidad, nos hallamos aquí ante un problema de justicia que afecta a la estructura misma de nuestro sistema económico-social».

En un estudio serio y completo del tema no se puede olvidar el enorme influjo ejercido por los militantes cris-

tianos en la formación, desarrollo y actividad de los partidos políticos y organizaciones sindicales hoy existentes. Será una deuda, probablemente no agradecida, pero no cabe duda de que en los círculos de estudios y en los procesos de formación cristiana y social de esos dirigentes, encontramos la razón de la dedicación y actividad hoy existente en el arco político y social español actual.

8. Anticlericalismo e intolerancias

Evidentemente, el anticlericalismo tiene también otras causas, pero no cabe duda de que no podemos plantear con seriedad el tema del catolicismo social sin que afrontemos sus relaciones y su causalidad con el anticlericalismo español.

En efecto, antes que nada hay que afirmar que el anticlericalismo contemporáneo no encuentra sus primeras raíces en la desigualdad o la revolución. En efecto, los movimientos sociales nacieron en ambientes y con ideologías laicas, es decir, con una clara orientación anticlerical, anti-religión revelada. En este sentido, se puede afirmar que estos movimientos son herederos de la mentalidad liberal y de la Ilustración. Previo al planteamiento social y a la denuncia de las injusticias, antes de comprobar las posibles alianzas de la Iglesia con los poderes económicos, existía un rechazo de la Iglesia-Institución propio de la filosofía Ilustrada.

Afirmado esto, tenemos que reconocer que el tema social ha resultado históricamente unido, de manera especial en nuestros países latinos, con el anticlericalismo. Para Castillo, el anticlericalismo de base obrera en España es en el siglo XX predominantemente una reacción de base social también reaccionaria, antisocialista, de determinadas organizaciones que se autotitulan católicas y son apoyadas por la jerarquía eclesiástica y ciertas capas de em-

presariado (46). Suele añadirse, además, el hecho de que la Iglesia o los católicos —realmente o en la mentalidad popular— eran también explotadores «en primera persona». J. C. Ullman piensa que «una causa menos palpable, pero mucho más potente para el anticlericalismo, era la asociación de grupos “católicos” con los ilustres financieros e industriales que dominaban la economía durante aquella década posterior a la guerra (de 1898)» (47). Jesús Infante, por su parte, ofrece la lista de Consejos de Administración en los que se hallaba en 1934 Valentín Ruiz Senén, «apoderado general de la Compañía de Jesús» (48). Podríamos añadir mil acusaciones más de este género y, por desgracia, no importa tanto si eran verdaderas o no, justificadas o no. Lo que vale es que la imagen dominante era la de una Iglesia implicada en los negocios y en el sistema capitalista.

En el Manifiesto del Congreso Obrero de 1881 se manifestaba que la religión es reaccionaria, porque predica la obediencia y la resignación; es alienante, porque enajena la salvación del momento presente y la sitúa en el futuro; es diletante, porque distrae con sus pseudo-problemas de la realidad opresora.

Desde nuestra mentalidad y realidad actuales nos resultaría más fácil aceptar algunas de estas críticas y acercar posturas. El socialismo ha evolucionado enormemente, pero también la Iglesia. Bastaría comparar y confrontar estas acusaciones con algunos de los documentos eclesíásticos recientes; incluso pontificios. Naturalmente, nos sentimos condicionados por la tradición eclesíastica, pero no por sus elementos más caducos y deficientes. En esto tampoco la doctrina y la praxis social de la Iglesia ha evolucionado siempre homogéneamente, sino, a veces, a saltos y con movimientos contradictorios.

(46) CASTILLO, Juan José: *Op. cit.*, pág. 53.

(47) ULLMAN, J. C.: *La semana trágica*. Barcelona, 1972, pág. 84.

(48) INFANTE, Jesús: *La prodigiosa aventura del Opus Dei*. París, 1970, págs. 222-223.

Otra acusación recurrente consistía en afirmar que la labor social católica estaba motivada únicamente por su obsesión antisocialista, es decir, que se utilizaba la religión con fines sociales para contrarrestar la propaganda del socialismo y del anarquismo (49): «Los obreros sospechan que nuestros patronatos, sindicatos, cooperativas, cajas rurales, tienen un fin oculto, inconfesado, o sea, que no se proponen principalmente la elevación del proletariado, sino que son un reclamo para dividirlos a ellos y acallar otras aspiraciones más profundas, buscando así oponer un muro de contención a la ola invasora que ha de destruir el actual dominio del capitalismo» (50). Pensar esto constituye, sin duda, un insulto gratuito a tantos que han luchado y se han quemado por conseguir unas condiciones mejores de vida, pero, por otra parte, no cabe duda de que se trataba de una sospecha y acusación recurrente.

Y, sin embargo, el problema existía y la causa decisiva no era, ciertamente, las posibles divergencias en la cuestión social, sino fundamentalmente la defensa de una cosmovisión diferente. La potencia del socialismo asustó, claro, pero no tanto por motivos sociales cuanto por las diferentes visiones mostradas sobre el papel de la religión y la Iglesia. Pablo Iglesias había afirmado en un mitin el 24 de abril de 1901, que «por nuestra parte, estamos contra la Iglesia de forma absoluta (...). Apoyamos esta campaña burguesa porque disminuye el poder del enemigo general, la Iglesia, pero no nos detendremos ahí. Seguiremos la lucha contra los curas hasta que les hayamos vencido, como venceremos un día al capital cuando llegue la hora propicia». No me parece que se reducían únicamente a las eco-

(49) «Ante las imposiciones del sindicalismo rojo intolerante, agresivo y anárquico, y la tremenda tempestad que se avecina, es precisa e inmediata la necesidad de fortalecer el muro de contención regulador del orden, es decir, el sindicalismo cristiano, defensivo, metódico y templado». *A los trabajadores de Madrid*, en «El eco del pueblo», del 25 de mayo de 1920.

(50) CARBONELL: *El colectivismo y la ortodoxia católica*. Barcelona, 1927, pág. 12.

nómicas o sociales, aunque, evidentemente, uno puede preguntarse acerca de la objetividad de los juicios expresados por parte del clero sobre los adversarios (51).

Entre las dificultades y contradicciones del catolicismo y entre las causas del anticlericalismo está, sin duda, el egoísmo desenfrenado de tantos que jamás admitieron que el evangelio llegase hasta el bolsillo. Escribía Angel Herrera que «en general, en todas partes, los caciques políticos, diríamos las clases conservadoras, obstaculizaron cuanto pudieron el movimiento redentor del pueblo campesino» (52). El anarquismo español tan desmesurado en nuestro país, habrá tenido diversas causas, pero no podrá faltar en el recuento la injusta distribución de las tierras y el desperdicio de la ocasión histórica ofrecida con motivo de la desamortización de las tierras eclesiásticas.

Desgraciadamente, poseemos en nuestra historia reciente un suceso que exaspera este enfrentamiento: la guerra civil. Aquí, también, la complejidad del tema exige huir de toda simplificación, pero siempre quedará en el aire la angustiada pregunta: ¿Por qué tantos españoles, generalmente de vida humilde si no miserable, se sintieron tan lejos de la Iglesia o demostraron tal odio? (53). En tema tan complicado y tan necesitado de reflexión conviene tener presente la pregunta que se hacía en su escondite el P. Thió, poco antes de ser asesinado: «¿Nos matan por Jesús o por nuestros pecados?»

No hace falta saber mucha historia para concluir que no son nuestros pecados la única causa de tanta persecu-

(51) «No perder de vista a los socialistas, porque el socialismo conduce por rápida pendiente al comunismo, y por el comunismo a la anarquía, y por la anarquía a la abolición de la familia, base y fundamento de la sociedad». «Revista Católica de Cuestiones Sociales», mayo de 1903, pág. 285.

(52) HERRERA, Angel: *Meditación sobre España*. Madrid, 1976, págs. 234-237.

(53) LABOA, Juan María: *Iglesia e intolerancias: la guerra civil española*. Madrid, 1987.

ción y marginación contemporánea (54), pero siempre resultará necesario ser conscientes del influjo negativo y determinante de nuestras deficiencias, egoísmo y equivocaciones.

9. Características de una pastoral discutible

La inquietud y la sensibilidad social surgen, naturalmente, en un clima y en un ambiente determinados y no se trata, generalmente, de una planta espontánea, sino del fruto de una educación y una catequesis determinadas. Entendida la caridad en el sentido de «mirad cómo se aman», de la fraternidad universal de los hijos del Padre, de la exigencia mutua presente en las primeras comunidades cristianas, la caridad hubiera impedido el planteamiento de los graves problemas del siglo XIX, pero en una sociedad plural, cuando los teólogos discuten sobre si sólo obliga la extrema necesidad y no la grave necesidad, se trataba de plantear las exigencias de la justicia. ¿Cómo se encontraba la vitalidad de nuestra Iglesia durante esta época, cuáles eran sus características? Me limitaré, una vez más a presentar un breve esquema.

1. *Escasa formación religiosa del pueblo cristiano.* Llama la atención el convencimiento de los obispos, repetido en innumerables pastorales, de que su grey vive en completa ignorancia religiosa. Esta constatación, manifestada por los viajeros protestantes extranjeros (55) y por cuantos tratan el tema, explica la facilidad con que se abandona la práctica religiosa, sobre todo con motivo de las emigraciones, o con la exposición de doctrinas sociales que parten de presupuestos antirreligiosos o anticlericales.

(54) LABOA, Juan María: *La larga marcha de la Iglesia*. Madrid, 1985, pág. 82.

(55) BORROW, G.: *La Biblia en España*. Madrid, 1970.

2. *Predicación que no ataca las injusticias.* Aquí nos encontramos con el principal problema, que desde el evangelio puede ser juzgado con una cierta facilidad, pero que resulta más complicado desde la perspectiva histórica. Se pueden presentar toda clase de ejemplos (56), aunque, ciertamente, sobreabundan los que hablan de paciencia, resignación y mantenimiento del recto orden. Se trata, una vez más, de la trasposición del argumento espiritual a una realidad inadecuada: «Así le enseña la Iglesia al pobre que tiene Dios suficientes motivos para que nunca abandone su estado por muchos que sean los padecimientos que le reporte» ¿Sois pobres? ¿Tenéis que dedicaros a trabajos pesados? O, lo que es más difícil de sobrellevar, ¿tenéis que sufrir toda la humillación de una vida de pobreza? Pues, recordad, señores, que sois pecadores y vivís en un mundo de pecado. Aceptando esas penas con que el Señor quiere probaros, como una demostración de odio a vuestros pecados y como una satisfacción por el mal que hayáis hecho, decid: «Yo no merezco ser feliz, yo no tengo derecho a la vida cómoda y tranquila, pues he ofendido a Dios, mi Criador, mi Redentor y mi Cariñoso Padre. Esto es: haced penitencia» (57). Se trataba, en realidad, de un sentido providencialista, que se manifiesta en muchas otras situaciones, como, por ejemplo, cuando el P. Claret, arzobispo en Cuba, escribe una Pastoral con motivo de una terrible peste que diezmo a la población, y en la que consolaba a los familiares, diciéndoles que Dios había permitido la muerte de sus deudos para que no pecaran más, por lo que debían sentirse felices y agradecidos. Lo que pasa es que esta argumentación resulta más chirriante ante la miseria y la injusticia social y, lógicamente, favorecía a los argumentos y acusaciones de socialistas o

(56) PORTERO, José A.: *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*. Zaragoza, 1978.

(57) REIG, Félix: *Sermones para todos los domingos y fiestas del año*. Tomo I, pág. 24. Madrid, 1876.

anarquistas. Y esto, a pesar de que, como bien sabemos, todo este planteamiento argumental no impidió la total entrega de tantas vidas y organizaciones a mitigar las difíciles condiciones de vida.

Según Sandor Agocs hay que vincular el carácter poco reivindicativo del sindicalismo católico al concepto tomista de *caritas*, entendido como lazo de solidaridad social, de que el mismo Aquinate había deducido la función social de la propiedad, pero también el papel tutelar de los patronos a quienes reconoce en la *Summa* la libertad para decidir cómo y cuándo han de hacer realidad esa función en sus propios bienes (58).

A juicio de José Andrés Gallego, el paternalismo radica en este más concreto modo de *cáritas* —el que está implícito en la relación paterno-filial—, que es, en definitiva, el principio de la relación que da lugar a la sociedad, según la filosofía neotomista. De acuerdo con estos planteamientos, la sociedad es, por naturaleza, conjunto organizado, ordenado, mandado, regido, pues, por autoridad (59).

3. *Escasa ciencia teológica.* Hemos hablado de publicistas y publicaciones de valor. Sabemos que no pocos estaban en contacto con centros sociales de otros países. Pero da la impresión de que, a pesar de todo, se mantuvieron demasiado cerrados en sí mismos. En realidad, en nuestro país, como hemos visto, no faltaron hombres de acción, con mayor o menor éxito, pero no encontramos pensadores y teólogos capaces de estructurar una trabazón teórica que sostuviera y respaldara tantas iniciativas. Por ejemplo, en España, en los primeros años cuarenta del siglo XIX, antes que en otros países, encontramos sociedades de Socorros Mutuos, católicas, que encarnan la lucha labo-

(58) AGOCS, Sandor: *The Road of Charity Leads to the Picket Lines: The Neothomistic Revival and the Italian catholic Labor Movement*. En «International Review of Social History», XVIII (1973), págs. 28-50.

(59) GALLEGO, José Andrés: *Op. cit.* pág. 415.

ral y que son reivindicativas, horizontales y huelguísticas, pero no se corresponde la existencia de doctrinas social-cristianas.

4. *Desafección religiosa de los emigrantes.*

5. *Riquezas consideradas injustas o, al menos, poco ejemplares de muchos católicos representativos.* Pensemos en Comillas, que no era ciertamente popular, o en la mayoría de los socios protectores de los Círculos, sindicatos o asociaciones que, a menudo, ofrecían un cierto tufillo de ambigüedad o pasteleo. Probablemente, se trata de una asignatura pendiente de no fácil solución. En nuestros días se habla de dedicación preferencial a los pobres y, aunque la fórmula parece tener un significado cristalino, las interpretaciones y exégesis son muy variadas.

6. *Vida parroquial mortecina.* Tengo la impresión de que la inquietud o actividad social casi nunca va coordinada con la vida parroquial, provocándose una discontinuidad de graves consecuencias. Las aportaciones e inquietudes sociales de aristócratas, ricos y patronos no son a causa de su sentido comunitario, sino de su fibra caritativa más o menos tocada. Naturalmente, en este apartado habría que hablar de la formación del clero diocesano. No deja de admirar que casi todos los clérigos comprometidos con el apostolado social pertenezcan a congregaciones religiosas.

7. *Religiosidad individual y exterior.*

8. *Identificación de la Iglesia con organizaciones políticas concretas.*

9. *Escasez de un laicado comprometido.* Las razones doctrinales de esta clericalización obedecían al hecho de que no existía una doctrina diáfana sobre el papel de los sacerdotes en los asuntos temporales (y el catolicismo so-

cial lo era). El P. Vicent resume con claridad los motivos de su dedicación: el mundo se está descristianizando (y con él el proletariado); hace falta recristianizarlo y los clérigos son, por excelencia, los mediadores entre Cristo y los hombres, y, consecuentemente, a ellos les corresponde la función principal. Este clericalismo invadente corresponde, también, a la eclesiología del momento.

10. *Alejamiento de la clase obrera.* Este es un tema que siempre me ha resultado muy complicado y que lo planteo como interrogación. Ninguna institución, ni de lejos, a lo largo de estos dos últimos siglos, ha dedicado tantas energías, tantas personas extraordinarias, tantas instituciones más o menos eficaces, tantas iniciativas, al mundo de los pobres, de los marginados, de los obreros, de los campesinos. Y, sin embargo, éstos, a menudo, no se han sentido queridos y protegidos. ¿Por qué? La respuesta a esta pregunta debe ser presente en la historia de la doctrina social. ¿Será que a pesar de tanta dedicación e iniciativas no creían que sirviesen para cambiar la estructura injusta, la situación global, sino sólo para aliviar momentáneamente algunas dificultades?

10. Una reflexión casi al margen

El 19 de junio de este año, Juan Pablo II decía al nuevo embajador de Níger que «la solidaridad, la tolerancia, el respeto de la dignidad, son las vías que conducen a la verdadera paz entre los hombres». Se me ocurre que se podría elaborar un curso importante a partir de estos tres conceptos, cuya ausencia o presencia explicarían tantas cosas de nuestra acción social.

a) *Solidaridad, paternalismo.*

Caciquismo, pobreza y miseria generalizada, no sólo en la incipiente industrialización, sino, sobre todo, en el campo. Estudiar la acción social, los personajes y las actividades a partir de este concepto generalmente poco utilizado en los trabajos históricos.

b) *Tolerancia.*

División endémica entre españoles, manifestada en la conocida frase «Don Carlos o el petróleo», que inutilizó tantas posibilidades y tantos esfuerzos. División entre los mismos promotores del catolicismo social que les llevó más a menudo a criticarse que a aunar esfuerzos y voluntades.

Anticlericalismo que, en nuestro país, además de las causas generales, tuvo el incentivo de ser utilizado artificialmente como incentivo político, como motivo de distinción entre partidos demasiado semejantes.

Rechazo y condenación de instituciones o iniciativas que aportaron nuevas ideas, y que hubiera resultado muy positivo un diálogo constructivo. Por ejemplo, la Institución Libre de Enseñanza o el Instituto de Reformas Sociales.

c) *Respeto de la dignidad. Libertades y derechos humanos. Democracia.*

Actitud de la Iglesia ante unos valores que hoy consideramos imprescindibles y sin los cuales no puede darse ese respeto de la dignidad de la persona y que, sin embargo, durante demasiado tiempo fueron considerados bajo un prisma negativo e incluso anticristiano.

11. ¿Hubo un proyecto social cristiano?

Existe un dato previo que ha sido bastante estudiado y conviene tener en cuenta: la problemática general y los procesos de evolución fueron muy semejantes en Europa, incluida España. Se pueden señalar, desde luego, las características peculiares de nuestro país o de otros, pero las grandes líneas antes o después de la *Rerum Novarum* y los hechos decisivos —por ejemplo, el gran parón que supuso el desenlace de la revolución parisina de 1848— se repitieron en los países católicos. En este sentido, como en tantos otros, no se puede intentar una historiografía hispana absolutamente al margen de la europea.

Dicho esto, no cabe duda de que el catolicismo social español nace con retraso y se desenvuelve con un cierto desfase con relación al europeo. Esto hay que entenderlo, por una parte, en el contexto del retraso general del reformismo social español y, por otra, en relación con las características peculiares del catolicismo español.

El catolicismo social es un cuerpo doctrinal complejo que parte de la idea de que la felicidad de todos los hombres se ha de basar en la lograda síntesis de la armonía social y la diversidad funcional, que supone desigualdad económica, pero no injusticia. En este cuerpo doctrinal aparecen implicados de diversa manera el moralismo, el corporativismo y el intervencionismo con las consecuencias históricas que ello ha supuesto.

El agrarismo irrumpe en el catolicismo social español en el Congreso Católico Nacional de 1899, porque se halla íntimamente ligado al fenómeno general del regeneracionismo de fin de siglo, que en alguna medida es agrarista. Esto facilitará el mantenimiento de buena parte del campesinado en el área católica. Y esta realidad hay que tenerla muy en cuenta dado que la mayoría de los trabajadores españoles realizaban su jornada en el campo. La doctrina social se fija fundamentalmente en los obreros industria-

les, pero convendría prestar más atención a su impacto y aceptación en el mundo rural (60)—, porque inconscientemente elaboramos dos clases de proletariado, uno de primera clase, que es el industrial, y otro de segunda, el del campo.

Como en otros países, en el nuestro se reprodujo el enfrentamiento entre quienes defendían la confesionalidad de los sindicatos y quienes consideraban que debían ser aconfesionales. Muchos llegaron a la conclusión de que la escasa eficacia sindical y profesional de muchos sindicatos católicos se debió a su índole excesivamente confesional. Esta fue la causa de que en 1935 la nueva Confederación Española de Sindicatos Obreros, por inspiración de la misma Acción Católica, se presentase sin calificación confesional.

El fallo más profundo no radica en que la utopía social-cristiana fuera plausible o no sino en que la praxis no siempre fue coherente con la doctrina. Los católicos sociales tendieron a emplear la armonía como medio, después de haberla propuesto como fin y, consecuentemente, tendieron a reducir a coincidencia de intereses lo que tenía que ser fruto de la consecución del bien común, cuya conquista habría requerido seguramente la renuncia a coincidir como medio. En la reforma social y en la democracia, a los católicos se les juzgaba por su obras y no por la sublimidad de sus aspiraciones. Y las esferas de acción estaban claramente delimitadas en la sociedad española del primer tercio del siglo XX, empezando por la cuestión de importancia suprema de la reforma agraria y las relaciones de la propiedad sobre la tierra.

(60) Escribía el obispo de Salamanca al P. Vicent a principios del siglo XX: «Los pueblos de mi diócesis, sin una sola excepción, agricultores y ganaderos, desconocen hasta los nombres de socialismo y anarquismo. Estas gentes están en su hogar nada más que las horas del sueño y no leen ni sufren que les lean nada, ¿Hemos de turbar su dichoso sosiego, su feliz ignorancia, enterándoles de todas las miserias que, por añadidura, les escandalizan?» Citado en DEL VALLE, F.: *El P. Vicent y la Acción Social Católica española*, pág. 283.

Lo mismo tendría que afirmarse de la incapacidad de gestar un sindicalismo que revistiera al tiempo las siguientes notas: reivindicativo huelguístico y católico. El principio de armonía exigía que las organizaciones fuesen mixtas, hasta que se dieron cuenta de que de este modo las luchas sociales discurrían al margen de las organizaciones católicas. Se encontraban encerrados en una trampa de la que aparentemente no podían salir: ¿Cómo conjugar la caridad con la reivindicación y cómo relacionar ésta con un paternalismo vivido y propugnado? La acusación de amarillismo, a menudo, fue interesada, fruto de la intolerancia o del deseo de impedir la competencia, pero no cabe duda de que, frecuentemente, resultaba objetiva (61). Mientras las organizaciones católicas en la industria, la agricultura y el Parlamento, siguieran creyendo compatibles la defensa de la Iglesia institucional y la conservación del orden establecido, la preocupación católica por la reforma social tenía que sonar por fuerza a hueca y sospechosa, por sincero que fuese el compromiso subjetivo de muchos laicos, sacerdotes y obispos, y por generosa que pareciese su entrega en otras esferas de la asistencia social.

Por otra parte, convendría subrayar el carácter demasiado fragmentado de las iniciativas sociales, al menos durante la primera época, debido a que no se trataba generalmente de proyectos globales ni diocesanos, sino de esfuerzos, a menudo individuales, dependientes de la buena disposición de éste o aquél, dependientes a su vez de la división interna del catolicismo y de la acogida del superior de turno (62).

(61) Afirmaba el P. Gerard, con su estilo directo: «El obrero no quiere el Círculo porque allí no se puede discutir con libertad el salario y las horas de trabajo..., porque allí, si no delante, detrás de la cortina, está la Junta Directiva de patronos. Y por eso no va y abandona esos antros católicos, y en donde no lo hace no es por falta de ganas, sino porque sus amos quieren que esté allí y de salirse... ¡pierde el pan!».

(62) No obstante, convendría tener en cuenta la actuación y aportación de los obispos. El libro *La Hierarchie catholique et le probleme social*,

Y, sin embargo, tenemos que reconocer que todo el país estuvo plagado de esfuerzos y realizaciones, algunas de mucha entidad, que concitaron la dedicación y el entusiasmo de muchas personas, que llegaron a un número muy importante de españoles y que, en algunos momentos, dejaron una impronta o una huella permanente.

editado en París en 1931 por Maurice Rigaux, registra 1516 documentos episcopales que estudian a la luz de las enseñanzas sociales de la Iglesia los más variados aspectos del problema en los cuarenta años que siguieron a la *Rerum Novarum*. De ellos, 96 son aportación española, nada despreciable, por cierto.

CLAVES TEOLOGICAS Y ETICAS DEL COMPROMISO POLITICO A LA LUZ DE LA «PACEM IN TERRIS» (I) *

ANTONI M. ORIOL

INTRODUCCION: EL ORDEN HUMANO EN EL ORDEN DEL UNIVERSO

1. Definición del orden

El orden es la interrelación correcta de los elementos de un conjunto. El orden supone:

a) Pluralidad de elementos: lo absolutamente singular no se relaciona consigo mismo: es sí mismo. Si acaso, puede dar pie a una relación de razón.

* A la hora de redactar la ponencia he repensado el tema por dos razones: en primer lugar, porque el año 1989 estaba todavía lleno de resonancias de la conmemoración del vigesimoquinto aniversario de la «Pacem in Terris» (1963-88), uno de cuyos frutos consistió en poner de relieve la admirable vigencia de sus enseñanzas. Me pareció que una atenta y fiel relectura de su mensaje podría ser provechosa para la finalidad asignada a la presente ponencia, escrita en estilo de comentario, sin abandonar, no obstante, el que es propio de una conferencia. Sugiero que la eventual lectura de estas páginas se haga en paralelismo con las de la encíclica, cuyo texto transcribo, resumo, amplío, glosó, según los casos. «Mi doctrina no es mía, sino de Juan XXIII». En segundo lugar, porque el tema que expuse se basaba fundamentalmente en un artículo publicado en esta misma revista (cfr. CORINTIOS XIII, número 4, diciembre de

b) Pluralidad de elementos relacionados entre sí (=interrelación). Si cada elemento fuera una mónada absolutamente aislada, en sí y ante una mente que la considerara como sola en sí, no formaría orden, a pesar de que se dieran otros elementos iguales a él. El orden empieza a posibilitarse sólo a partir del momento en que dos o más elementos comienzan a ser mutuamente heterorrelatos (=interrelatos).

c) Pluralidad de elementos relacionados entre sí de un modo correcto, es decir, en función de un criterio de referencia. Si no se da esta reducción a unidad referencial, se da mero caos, es decir, se da sólo una cantidad incoherente. No hay, cierto, en tal caso, mero estadio monádico, pero tampoco hay orden: el caos es pluralidad incoherente. Dicha ordenación correcta implica atribuir a cada elemento el estatuto que le corresponde, en función del punto o criterio de referencia asumido (o establecido).

d) Pues bien, una pluralidad de elementos, relacionados entre sí de un modo correcto, forma «ipso facto» un conjunto. Cuando decimos —como en la definición explicada— que el orden es la interrelación correcta de los elementos de un conjunto, subrayamos el orden como dinamismo («in fieri»). Si decimos que el orden es un conjunto resultante de elementos en correcta interrelación, subrayamos más bien el orden como resultado («in facto esse»).

1977), en el que traté con bastante extensión el aspecto bíblico de la clave teológica, y no es cosa buena reiterarse. Ahora bien, el presente trabajo ha resultado excesivamente largo: es ésta la razón de que se publique en dos entregas. Probablemente sea innecesario advertir que la visión recapituladora del comentario aparecerá al final de la segunda parte. Espero que se comprendan y acepten benignamente estas debidas explicaciones.

El texto de la encíclica se numera según la edición de la B.A.C. en «Ocho grandes mensajes» (Madrid, 1972).

2. Orden del universo

Entendemos por universo la totalidad de los seres existentes (Dios no es un ser; Dios es EL SER POR SI MISMO SUBSISTENTE). Podemos considerar esta totalidad desde el punto de vista de su despliegue espacio-temporal (perspectiva evolutiva) y desde el punto de vista de un aquí y un ahora determinados (perspectiva presencial).

Etimológicamente hablando, la palabra universo implica orden: «versus unum» = hacia uno = hacia un punto de referencia. Afirma una globabilidad unirreferenciada. Por lo tanto, un no-caos, una no-cantidad incoherente. De ahí que, desde dicho punto de vista etimológico, hablar del orden del universo resulte tautológico.

No obstante, si mediante esta fórmula —orden del universo— pretendemos precisamente explicitar lo implícito, subrayar lo dado, nuestra expresión tiene sentido. Significa y pone de relieve la interrelación correcta entre los elementos que componen la totalidad existente; en concreto, la gama que abarca desde los elementos subatómicos hasta las personas humanas, o, si se quiere, los minerales, los vegetales, los animales y los hombres. Totalidad que, como acabamos de ver, podemos considerar evolutiva o presencialmente.

3. Orden cósmico

Desde otro punto de vista, se distingue también entre universo y humanidad. El universo pasa a considerarse como el marco de la humanidad, o como su telón de fondo, o como una indefinida posibilidad suya (de conocimiento, de manipulación, de aventura, de interrogación, etc.). Se habla entonces del «hombre en el universo». En tal caso la palabra universo se restringe para expresar el subconjunto formado por los seres no humanos: minerales, vege-

tales, animales; o bien, si se quiere expresar con más amplitud, lo galáctico y extragaláctico no humano.

Este subconjunto se designa asimismo con frecuencia con la palabra *cosmos*. Si se habla del orden cósmico, se entiende entonces como tal al subconjunto de los seres no humanos, en cuanto que ofrecen un orden. Notemos que nos encontramos también aquí con otra tautología: todos sabemos que la palabra *cosmos* es un vocablo de origen griego que significa precisamente orden. El hombre griego captó la realidad hétero-humana como un orden y no como un caos.

Hablar, pues, desde este segundo punto de vista, del orden del universo, significa captar —y afirmar— que, entre los elementos subhumanos existentes, se da una correcta interrelación. Dicho de otro modo, se dan unas leyes: las que el hombre descubre y la técnica manipula. Este punto de vista es el que tiene en cuenta «*Pacem in Terris*» (en adelante PT), cuando dice que «el progreso científico y los adelantos técnicos enseñan claramente que en los seres vivos y en las fuerzas de la naturaleza impera un orden maravilloso» (número 2).

A la luz del conjunto universo (=universo-totalidad), el subconjunto *cosmos* (=universo en sentido restringido) remite al subconjunto *humanidad*.

4. Orden humano

Los hombres, que extraleemos el orden cósmico (=el orden del universo en sentido restringido), intraleemos, asimismo, nuestro propio orden humano. No sólo en cuanto que detectamos que nuestro subconjunto interrelaciona con el subconjunto cósmico —como parte con la parte— y con el conjunto total —como parte con el todo—, sino también, y principalmente, en cuanto percibimos que, dentro de nuestro propio conjunto, nos relacionamos los unos con

los otros según distintos puntos y/o criterios de referencia y transrelacionamos más allá de nosotros mismos, según distintos planteamientos de trascendencia.

Desde el primer aspecto —el de la interrelación—, y en lo que se refiere a la relación parte con parte, percibimos la superioridad de nuestro subconjunto respecto al subconjunto cósmico. Y esto, incluso en la hipótesis reduccionista materialista. Pues ésta intenta precisamente explicar desde lo simple lo que verifica como complejo y orgánico, no con el plan de empobrecerlo, sino con el designio de gozarlo, utilizarlo, consolidarlo, aumentarlo, etc., según los casos (considérese, por ejemplo, la relación química-biología-medicina).

También desde el primer aspecto, en nuestra relación de parte con el todo, percibimos ésta no como un mero caso particular, irrelevante en el seno del todo, sino como emergencia cuestionadora de sentido, como punta de lanza de la evolución, como potencia inteligente de afirmación. Incluso cuando algunos hombres terminan su captación de lo humano con asertos de inutilidad, de azar, de flash caleidoscópico estructuralista, admiten que «saben que saben» tal (pretendida) verdad sobre la realidad humana; y, por ello mismo, admiten una cierta superioridad de su «más acá» (dada la negación del «más allá») o, por lo menos, la connotan implicadamente.

A la luz del segundo aspecto —el de la mutua relación dentro del propio conjunto y el de la transrelación más allá de sí—, los hombres intraleemos nuestro propio orden desde unas instancias de conducta (ética) y desde unas instancias de trascendencia (religión, teología).

5. Lectura cristiana del orden humano

Los cristianos católicos leemos estas instancias de conducta y de trascendencia con unos ojos ético-religiosos específicos. Las leemos para nosotros y para todos los hombres.



Ojos *éticos*: PT afirma —citando a S. Pablo (Rom 2, 15)— que los hombres «... muestran el contenido de la ley grabado en su interior, y de ello da testimonio su conciencia». Ley y conciencia: pilares fundamentales de lo *ético*. Juan XXIII generaliza con razón un versículo que tiene como sujeto activo a los paganos, dado que el Apóstol habla de éstos después de haber tratado de los judíos. Escrita —los judíos— e inscrita —los paganos—, todos los hombres tenemos ley y de ello nos da testimonio nuestra propia conciencia.

Ojos *religiosos* (creyentes, eventualmente teológicos): San Pablo plantea su requisitoria implacable a la humanidad desde el ángulo del aherrojamiento en que ésta ha colocado a la verdad (a la verdad religiosa, al hecho decisivo de la absoluta primacía de Dios). Dado que el eterno poder de Dios y su Divinidad (Poder y Ser divinos) resultan visibles para quien reflexiona sobre las obras de Dios, la impiedad humana no tiene disculpa (cfr. Rom 1, 18-32; particularmente 1,20).

Esta lectura *ético-religiosa* verifica una especificidad humana irreductible a las instancias físico-químico-biológicas de las leyes propias del orden cósmico, una superioridad esencial del fenómeno humano. Este requiere su propia autocomprensión y autovivencia, más allá del mero planteamiento comparativo. La estructura cósmica queda en su lugar de marco de referencia y de hontanar de uso respecto al hombre.

Juan XXIII insiste en esta superioridad. El orden humano emerge con densidad propia, es de otra naturaleza, es esencialmente superior y, por lo mismo, diverso. Sus normas no pueden buscarse —ni, por consiguiente, encontrarse— en los seres inferiores; sólo se detectan en la propia naturaleza del hombre. Se sigue de ello que el hombre puede hallarlos únicamente por el camino de la autodiafanidad, de la autotransparencia, de la autoaceptación de

aquello que lo define como hombre. Lo cual implica un esfuerzo de autoobservación, de autopercepción, de autoconocimiento: de reflexión sobre sí mismo, de captación de sí mismo a través de la conciencia y del diálogo.

El cristiano realiza en cuanto tal esta lectura intraespecífica del fenómeno humano. En cuanto tal: por consiguiente, con la luz de la fe, bajo la moción del Espíritu Santo. Y no a pesar de ello, sino precisamente por ello, con la luz de la razón, por la que es imagen y semejanza de Dios, su Creador. De aquí que PT sitúe su reflexión precisamente en aquella encrucijada que posibilita al Papa dirigirse —en íntima armonía, como creyente y como hombre— a los cristianos y a los hombres de buena voluntad.

6. El contraste doloroso de los desórdenes humanos

Esta lectura del fenómeno humano en su especificidad *ético-religiosa* (y eventualmente teológica), a partir de una fe que implica la razón y de una razón iluminada por la fe, percibe con particular intensidad un nuevo dato: el contraste del desorden *moral* humano en el marco del orden del universo.

Acabamos de evocar que el orden inscrito por Dios en el universo en sentido cósmico es esencialmente inferior al orden inscrito por Dios en el corazón de la humanidad. De aquí la terrible contraposición que se produce cuando el orden superior se altera —*religiosamente*— hasta tal punto y se rebaja —*éticamente*— hasta tal grado, que la perfección del orden inferior, sin moverse de su infralugar ontológico, llega a emerger como superior y pasa a contrastar dolorosamente con aquél, es decir, con «los desórdenes que oponen entre sí a los individuos y a los pueblos» (PT, 4). «Parece que las relaciones que entre ellos existen no pudieran regirse más que con la fuerza», precisa acto seguido el Papa, y concretará un poco más adelan-

te que «una opinión equivocada induce con frecuencia a muchos al error de pensar que las relaciones de los individuos con sus respectivas comunidades políticas pueden regularse por las mismas leyes que rigen las fuerzas y los elementos irracionales del universo» (PT, 6); leyes que en tales fuerzas y elementos tiene sentido, mas no el hombre.

7. Orden humano, orden social, orden político

El ámbito de las relaciones políticas constituye una de las dimensiones de las relaciones sociales y éstas lo constituyen a su vez del ulterior mundo de las relaciones humanas. Siguiendo las pautas de la encíclica hablaremos a continuación del binomio «relaciones sociales (o civiles)-relaciones políticas», con el bien entendido de que ambos polos se hallan —deben hallarse— profundamente impregnados de lo estructural humano. Son estas normas, por consiguiente —las de las relaciones humanas—, insiste PT, las que enseñan cómo deben ordenarse las relaciones:

— *Sociales*: De los hombres entre sí en la convivencia humana.

— *Políticas*:

- De los ciudadanos con las autoridades públicas en cada comunidad política (= *intraestatales*).

- De las comunidades políticas entre sí (= *interestatales*).

- De los hombres y de las comunidades políticas en y con la comunidad de los pueblos (= *planetarias*).

8. Reflexión recapituladora

Si el cometido de la presente ponencia estriba en subrayar las claves *teológicas* y *éticas* del compromiso político, es de gran importancia metodológica que ya desde

estos primeros momentos tomemos conciencia: primero, del doble orden, cósmico y humano, en que se estructura, por voluntad de Dios creador (cfr PT, 3), el orden del universo; segundo, de la doble dimensión, moral y trascendente, en que se realiza (=debe realizarse) el orden humano; tercero, de la vibración creyente con que los siete primeros números de la encíclica presentan los anteriores datos (nótense las cuatro citas de Salmos, la de Génesis y la de Romanos). Este telón de fondo condiciona esencialmente toda la exposición sociopolítica que a continuación sigue.

A la luz creciente de este enfoque —y sin olvidar que culminaremos la reflexión con unas consideraciones sobre la *acción temporal del cristiano*—, pasemos ya a profundizar el binomio «relaciones sociales-relaciones políticas».

I

LAS RELACIONES SOCIALES

9. Advertencia introductoria

Cada una de las partes enunciadas presenta una exposición bimembre: a) doctrinal; b) «epocal». Esta segunda señala algunas características de nuestro tiempo referentes al tema que se trata en la primera.

En esta sección, el esquema es el siguiente: a) parte *doctrinal*: (a) principio fundamental; (b) los derechos humanos; (c) los deberes humanos; (d) la convivencia humana; b) parte «*epocal*»: tres notas de nuestro tiempo.

A) Parte doctrinal.

10. Principio fundamental (cfr. PT, 9-10)

Expresaremos el principio fundamental con la siguiente tesis: todo hombre es persona y, por Cristo y en Cristo, hijo y amigo de Dios.

a) Todo hombre es persona.

Nuestra encíclica define la persona como una naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío. Para ahondar en la dimensión de *inteligencia*, puede verse GS 15, en donde se explicitan progresivamente sus niveles fenoménico, filosófico, sapiencial y «pístico» (de fe). Para profundizar en la dimensión de *libertad*, se leerá, asimismo, con provecho GS 17, en donde se recuerda su gran valoración contemporánea y en donde se subrayan los aspectos de imagen de Dios, obrar convencido, liberación pasional y relación con la gracia divina. Nótese, para terminar, que si inteligente y libre, la naturaleza humana es, por lo mismo, *responsable*: en GS 16 puede avanzarse por este ulterior horizonte a partir de lo que se enseña en torno a la voz de la conciencia. Ni qué decir tiene que nos encontramos en plena raíz de la constitutividad *ética* del fenómeno humano.

Por ser persona, el hombre es *sujeto de derechos y de deberes*. Al ser sigue el obrar; al ser personal, el obrar personal, es decir —como acabamos de enunciar—, un obrar inteligente, libre y responsable. Ahora bien, por una parte, el hombre tiene la facultad de urgir el poder ser lo que es, el poder actuar en la línea de lo que es: a esta capacidad la llamamos *derecho*. El derecho es como el halo de su dignidad de ser personal. Por otra parte, el hombre tiene que ser lo que es, ha de realizarse en su propia dirección, que le impele a ser más (cfr. PP, 6: «Hacer, conocer y tener más para ser más»). A este tener que ser lo que es, tener que desarrollarse para ser, lo llamamos *deber*. Como lla-

mamos también deber a la respuesta positiva que *ha de dar* a la urgencia de ser que corresponde a cada uno de los demás hombres.

Estos derechos y deberes son *universales, inviolables e inalienables*. Se trata de una simple síntesis explicitativa de lo anterior. Esto es, los derechos y deberes humanos, por serlo, a) se dan en todos los hombres; b) deben ser actuados por todos los hombres, y c) deben ser respetados por todos los hombres.

Es el momento de observar que hemos pasado con toda espontaneidad de la constitutividad *ética* del fenómeno humano a su expresión jurídica natural o, si se quiere, «iusnatural». Es sobre esta base que, luego, se construyen todos los edificios jurídico-positivos que sirven auténticamente al hombre.

b) Y por Cristo, hijo y amigo de Dios.

Realizamos ahora un nuevo tránsito, de corte infinitamente más profundo, que nos inmerge en el mundo de lo *religioso* y, más concreto, de lo religioso *cristiano* (y, por ende, de lo *teológico*). Lo sintetizaremos del siguiente modo:

El «precio grande» de la sangre de N. S. Jesucristo; el haber sido hechos, por y en El, hijos y amigos de Dios; el tener como vocación y destino la eterna visión y fruición de Dios, multiplica al infinito nuestra dignidad (línea explicativa hombre-cristiano).

El hecho de haber sido creados y redimidos en y por Cristo señala: nuestra gratuita contextura trinitaria («primogénito entre muchos hermanos»; «del Padre, por Cristo, en el Espíritu»); nuestra condición última, que es pascual («conmuertos y conresucitados con El»; «con El, coasentados en la gloria de Dios»); nuestra consumación definitiva, que se realiza en El mismo, «el Hombre perfecto» (cfr. GS 22, 23, 38): línea explicitativa cristiano-hombre; tiene prioridad objetiva sobre lo anterior.

La dignidad, el deber ser y el respeto al hombre-en-Cristo-Jesús (por todos los hombres ha muerto el Señor; y el Espíritu Santo a todos les ofrece la posibilidad de que, en una forma sólo a Dios conocida, se asocien al Misterio Pascual: cfr. GS 22) tienen un valor-vigor divinos. Añadida a las anteriores —ética e «iusnatural»— esta perspectiva *teológica* culmina la mostración de lo que entraña el principio fundamental que hemos elucidado sintéticamente.

11. Los derechos humanos (PT, 11-27)

Sin perder nunca de vista la connatural espontaneidad que religa lo «iusnatural» con lo *ético* y la trascendencia fundante y finalizante que es propia del horizonte *teológico*, digamos lo siguiente en cuanto a los derechos:

Los derechos humanos pueden reducirse a una doble dimensión, la existencial y la axiológica. Por un lado, se dan los derechos relativos a la existencia y a un nivel de vida digno (cfr. PT, 11); por otro, los derechos relativos a los grandes valores humanos: morales y culturales (PT, 12-13); religiosos (PT, 14); de estado de vida (PT, 18-22); sociales y económicos (PT, 23-25); políticos (PT, 26-27).

Sin anticipar lo que veremos en seguida cuando hablemos de los deberes, una atenta lectura de esta sección relativa a los derechos nos muestra lo que sigue: perpetuamente dimanantes de la constitutiva estructura personal del ser humano, su enumeración «iusnatural» hace necesario el uso de un lenguaje *ético*. Respeto de la persona, buena reputación social, búsqueda libre de la verdad, bienes de la cultura; matrimonio libre, uno e indisoluble; trabajo libre y en condiciones dignas; ejercicio responsable de las actividades económicas, imperativo natural de conservación, libertad y responsabilidad de las asociaciones, contribución al bien común, etc., son expresiones que no surgen de un «a priori» moralizante sino que fluyen inevi-

vitamente de una correcta percepción de la exigibilidad moral humana. Por otra parte, se hace análogamente inevitable el uso de un lenguaje *teológico*, en el preciso sentido del derecho al culto divino: los textos de Lactancio y de León XIII citados en el número 14 constituyen claves de lectura teológico-natural y eclesiológica que poseen una honda carga de convicción para el lector creyente y de buena voluntad, destinatario de la encíclica.

12. Los deberes humanos (PT, 28-34)

Lo que acabamos de enunciar desde la perspectiva de los derechos adquiere plena luminosidad y definitivo cumplimiento desde el ángulo de los deberes. Veámoslo a la luz de la siguiente gradación: a) «en el hombre que los posee» (PT, 28); b) «en los demás» (PT, 30); c) «mutuamente» (PT, 31); d) «en virtud de determinaciones personales» (PT, 34).

a) «En el hombre que los posee».

Surge aquí un doble deber. En primer lugar, *el deber de vivir según los derechos*. ¿Tengo derecho a la existencia? Pues bien: tengo el deber de conservarla. ¿Tengo derecho a un nivel decoroso de vida? Se sigue que tengo el deber de vivir con decoro. ¿Tengo el derecho de buscar libremente la verdad? La consecuencia es que debo indagarla con creciente profundidad y amplitud. Y así en todos los demás derechos. En segundo lugar, surge *el deber de exigir los propios derechos*. Leemos en PT, 44: «Aquel que posee determinados derechos tiene, asimismo, como expresión de su dignidad, la obligación de exigirlos». ¿Qué significa esta afirmación tan contundente? La respuesta depende de la recta comprensión del inciso; lo que está en juego es la dignidad humana. Si el primer gran deber es el de vivir como personas humanas, el segundo es el de exigir que se

nos tenga y se nos trate, coherentemente, como tales personas. No podemos vivir ni como animales ni como cosas: no somos instrumentos, somos seres libres; no somos objetos, somos sujetos; no tenemos mero valor de utilidad, somos hontanares de dignidad.

b) «En los demás».

Se sigue de lo dicho que «los demás tienen el deber de reconocer y de respetar nuestros derechos» (PT, 44); generalizando: «A un determinado derecho natural de cada hombre corresponde en los demás el deber de reconocerlo y de respetarlo» (PT, 30). El Papa prosigue: «Porque cualquier derecho fundamental del hombre deriva su fuerza moral obligatoria de la ley natural, que lo confiere e impone el correlativo deber». Estamos en pleno corazón de la dimensión *ética*. Notémoslo bien: el Papa habla de *fuerza moral obligatoria*. Y hace derivar esta fuerza moral vinculante, en directo, de la ley natural, aquella que sella y expresa el orden del universo, creado por Dios, como vimos en la introducción. Es esta ley la que confiere el derecho e impone el correlativo deber.

c) «Mutuamente».

¿No nos estaremos adentrando por los peligrosos senderos de un planteamiento y de unas respuestas egoístas? «Se me dice que viva según mis derechos, que exija mis derechos, que los demás reconozcan y respeten mis derechos. ¿A dónde iremos a parar con estas aseveraciones?». Quien así se alarma y así objeta demuestra no haber captado el «quid» de la cuestión. De lo dicho no es egoísmo lo que se sigue, sino todo lo contrario. El texto continúa de este modo: «Por tanto – nótese la ilación –, quienes al reivindicar sus derechos olvidan por completo sus deberes o no les dan la importancia debida, se asemejan a los que derriban con una mano lo que con la otra construyen». El binomio derecho-deber es objetivamente indisociable y,

por ello mismo, debe serlo subjetivamente. La objeción proviene del olvido o de la minusvaloración del polo del deber. El yo que es sujeto de los derechos citados es el mismo yo que lo es de los deberes correlativos. Dicho de otro modo, este yo no es el sujeto en cuanto particularizado, sino el sujeto en cuanto persona. Lo que digo de mí vale en tanto en cuanto lo afirmo simultáneamente de todos los hombres, de todas las personas. Vale en un ámbito de radical reciprocidad. Sólo legitimo mi exigencia de derechos en cuanto la percibo y la vivo como co-exigencia universal de todos los hombres, iguales a mí. Sólo postulo dignamente que los otros respeten mis derechos en cuanto reconozco y respeto los suyos. Sólo en el seno del «para todos» se justifica el «para mí». La razón radical de que se me reconozca y respete es aquella dignidad de persona que comparto totalmente con el resto de los seres humanos. Es entonces cuando se disuelve la pretendida objeción de egoísmo y se comprenden las siguientes formulaciones de PT, 31: «Una convivencia humana exige que se reconozcan y respeten los derechos y deberes». «Cada uno debe aportar su generosa colaboración para procurar una convivencia civil en la que se respeten los derechos y deberes con diligencia y eficacia crecientes». Es entonces cuando se respira en una atmósfera de *mutua deferencia*, de humana *reciprocidad*.

d) «En virtud de determinaciones personales».

Se comprende que PT, 34 afirme a continuación que respetar los derechos, cumplir las obligaciones, prestar la propia colaboración a los demás, deba hacerse principalmente «en virtud de determinaciones personales; de esta manera, cada cual ha de actuar por su propia decisión, convencimiento y responsabilidad, y no movido por coacción (...)». Se trata de crear un tejido de relaciones sociales trabado no por la razón de la fuerza, sino por el aglutinante de la libertad, en función del común perfeccionamiento.

Llegados a este punto, ¿será necesario subrayar de nuevo el profundo dinamismo *ético* y la decisiva razón *teológica* — «ley natural» — que mueve y fundamenta las anteriores afirmaciones en torno a los deberes humanos?

13. La convivencia humana (PT, 35-38)

La dinámica de los derechos-deberes humanos fundamentados en el principio «persona», se resuelve en una concreta comprensión de la convivencia humana a partir de: una cuatrilogía (Verdad, Justicia, Amor, Libertad), una verificación (la sociedad humana es una realidad de orden espiritual) y una radical fundamentación (este orden espiritual tiene su origen en Dios verdadero, personal, trascendente). Veámoslo.

a) La cuatrilogía: Verdad-Justicia-Amor-Libertad.

Se vive en la *verdad* cuando cada cual reconoce en la debida forma —esto es, simultáneamente y con la misma profundidad, tal como acabamos de ver— tanto los derechos que le son propios como los deberes que tiene para con los demás (cfr. PT, 35). Entra en juego un verbo de profunda carga *ética*: reconocer es mucho más que conocer; es conocer vivencialmente, prácticamente. Nuestro texto relaciona su aserto con aquella exhortación de S. Pablo que invita a hablar la verdad con el prójimo, dado que todos somos miembros unos de otros (cfr. Ef 4, 25); he ahí una veta claramente *teológica*.

Se practica la *justicia* cuando los componentes de una comunidad humana, por un lado, respetan los derechos ajenos y, por otro, cumplen sus propias obligaciones. Los derechos se respetan; las obligaciones se cumplen. Conocemos ya la densidad *ética* de estas fórmulas. Densidad ética que llega en el amor al culmen de su «crescendo».

Este, el *amor*, es practicado cuando mueve a los miembros de la comunidad hasta tal punto que: (a) sienten como suyas las necesidades del prójimo; (b) hacen a los demás partícipes de sus bienes; (c) intercambian universalmente los valores más excelentes del espíritu. Sentir, comunicar, intercambiar son las concreciones de un amor que es pura resonancia de la caridad evangélica; con ello alcanzamos ciertamente el cenit de lo *ético-teológico*, aplicado al campo de la socialidad humana en que nos estamos moviendo.

Ahora bien, la sociedad humana —anclada en los tres valores anteriores— se va desarrollando conjuntamente con la *libertad*, es decir, con sistemas que se ajustan a la dignidad del ciudadano. La razón de ello estriba en que, siendo éste racional por naturaleza, resulta, por lo mismo, responsable de sus acciones. Ya me referí a la responsabilidad cuando elucidé el principio fundamental de las relaciones sociales. En estos momentos, y ahondando sistemáticamente en el tema de la ponencia, quiero subrayar una vez más —¡y seguirán tantas otras!— la línea *ética* que implica el citado concepto de responsabilidad.

Sintéticamente: en el ámbito de la convivencia humana, hemos de ser *verdaderos* (reconocedores de los derechos y de los deberes), *justos* (respetuosos de los derechos, cumplidores de las obligaciones), *amantes* (consentientes, comunicantes, intercambiantes) y *libres* (creadores de y sostenidos por sistemas de libertad). Estamos todavía en el campo de lo prepolítico, no de lo político; del orden, no de la ordenación. Pues bien, ya aquí —¡ya radicalmente aquí!— la exigencia de lo *ético-teológico* brilla con una luminosidad inapagable.

b) La sociedad humana es una realidad de orden espiritual.

La concreta comprensión de la convivencia humana en que estamos buceando se resuelve, en segundo lugar, en

una verificación, la de su dimensión primordialmente espiritual. PT, 36 lo explicita a partir de los siete datos siguientes: a) comunicación de conocimientos a la luz de la verdad; b) ejercicio de derechos y cumplimiento de deberes; c) estímulo del deseo de los bienes del espíritu; d) mutuo disfrute del placer de la belleza en todas sus manifestaciones; e) inclinación constante a comunicar a los demás lo mejor de sí mismo; f) afán de asimilación de los bienes espirituales del prójimo. Resumiendo, se trata de una convivencia ilustrada, iuspersonalista, espiritual, estética y comunicante (nótese la reiteración, en los datos segundo y séptimo, de la dimensión espiritual, ya desde el deseo, ya desde la asimilación).

Estos siete datos son de naturaleza axiológica, son valores; nos sitúan en pleno corazón del orden moral, de lo *ético*. Pues bien, este orden moral es el alma de las estructuras e instituciones en que cristaliza posteriormente la vida social; esto es, informa y dirige las manifestaciones de la cultura, de la economía, del progreso, del orden político, del ordenamiento jurídico: de cuantos elementos constituyen la expresión externa de la comunidad humana en su incesante desarrollo.

Podemos así hablar metafóricamente de un alma y un cuerpo, de un orden moral y de una estructura social (no hablo todavía del ordenamiento estrictamente político), de un orden de naturaleza espiritual vigente en la sociedad, que estriba en la verdad y se desarrolla en la justicia, el amor, la libertad y —nótese la añadidura a la cuatrilogía— la igualdad.

c) Este orden espiritual tiene su origen en Dios.

Cuatrilogía, verificación, fundamentación: abordemos, finalmente, este tercer elemento que nos ayuda a comprender mejor la convivencia humana. Y, al hacerlo, démonos cuenta de la íntima correlación que se da entre este número 38 de PT y los números 1-6 glosados en la introducción,

con lo que nos zambullimos de nuevo en la clave *teológica* de nuestra reflexión. Este orden espiritual —afirma el Papa—, cuyos principios son universales, absolutos e inmutables, tiene su origen único en un Dios verdadero, personal, trascendente. Y pasa a ilustrar esta tesis fundamental apoyándose en Pío XII y citando a Santo Tomás. Podemos glosar el primer pensamiento mediante la siguiente gradación: Dios es la primera verdad y el sumo bien; en cuanto tal es la fuente más profunda de la verdadera vida: no sólo de la vida personal individual, sino también de la vida personal social, es decir, de una convivencia humana rectamente constituida, provechosa y adecuada a la dignidad del hombre. Y el segundo mediante esta otra articulación: Dios se identifica con su infinita razón y ésta con la ley eterna; de esta ley eterna deriva que la razón humana norme, mida la voluntad humana; se sigue de ello que la bondad de la voluntad humana depende mucho más de la ley eterna que de la razón humana. Percibamos de paso —no podía ser de otro modo— que este buceamiento *teológico* nos ha hecho contactar con las fuentes de lo *ético*.

14. Recapitulación de la parte doctrinal

Podemos recapitular intuitiva y lacónicamente cuanto llevamos dicho, del siguiente modo:

a) Clave ética.

La primera parte del principio fundamental («todo hombre es persona») nos ofrece el doble contenido de su constitutividad moral y de su expresividad «iusnatural». Los derechos humanos se nos muestran como un indeficiente hontanar de valores (dimensión axiológica) y de exigencias (dimensión iuspersonalista). Los deberes humanos, en su cuádruple explicitación, hacen patente la radical «fuerza moral obligatoria» que constituye su caldo de

cultivo. La convivencia humana —en su «cuatrilogía», en su verificación y en su fundamentación— nos impresiona por la carga ética que contienen la verdad, la justicia, el amor y la libertad; por la constitutiva dimensión espiritual en que se explicita y por la inmediata fundamentación de la bondad de la voluntad humana en la verdad de la razón humana. Si, pues, queremos estructurar unas relaciones sociales dignas del hombre, hemos de avanzar sin fin por el camino *ético* que parte de nuestra esencial condición personal, se adentra por los horizontes iuspersonalistas del binomio derecho-deber y se abre a las anchas llanuras axiológicas de una convivencia en la que se presencializa de modo incesantemente creciente la riqueza de la dignidad humana.

b) Clave teológica.

La segunda parte del principio fundamental («todo hombre es, por y en Cristo, hijo y amigo de Dios») pone ante nuestros ojos el infinito valor religioso de una existencia basada en la salvación (creación-redención), forjada en el Misterio pascual y llamada a participar de la plenitud trinitaria. Los derechos humanos implican constitutivamente el de la apertura a la Trascendencia con mayúscula, es decir, el derecho a un culto divino, privado y público, para el que, en definitiva, nacemos. Los deberes humanos fundamentan su valor vinculante en la ley natural, expresión de la ley eterna que es el mismo Dios en persona, como acabamos de ver. Finalmente, la convivencia humana, en cuanto realidad primordialmente espiritual, tiene su origen último en Dios. Por consiguiente, si queremos gozar de unas relaciones sociales dignas de quienes hemos sido creados a imagen de Dios, hemos de peregrinar incansablemente por el camino *teológico* que parte del Padre (por Cristo, en el Espíritu), avanza por Cristo (en el Espíritu hacia el Padre) y culmina en el Espíritu (emanación y sello del amor del Padre y del Hijo). Las relaciones socia-

les son tanto más plenamente humanas cuanto más trinitariamente vividas.

B) Parte «epocal»

Una vez expuesta la dimensión doctrinal de la convivencia humana, PT pasa a exponer, en los números 40-44, tres rasgos característicos de nuestro tiempo: la promoción obrera, la promoción femenina, la promoción de los pueblos. Es lo que pasamos a considerar acto seguido.

15. La triple promoción: obrera, femenina, de los pueblos (PT, 39-44, a)

Esta convivencia humana, en clave de derechos y deberes, fundamentada en la persona y, en último término, en Dios, ¿es marginal a la historia o bien es operativa en ella? Aunque con graves deficiencias, es operativa. Ya la misma exposición doctrinal, tanto en su planteamiento como en su contenido, tiene el marchamo de la modernidad y de la contemporaneidad, en los planos temporal y eclesial. De hecho, presupone la Declaración universal de los derechos del hombre de 1948 y comporta una ya larga tradición del Magisterio en materia de doctrina social. Pensarla como pura formulación abstracta y atemporal supone la no captación de su sentido.

Sin embargo, la añadidura de este triple dato «epocal» confiere al mensaje una ulterior densidad existencial. En primer lugar —observa el Papa—, contemplamos el avance progresivo realizado por las clases trabajadoras; avance que va de lo económico-social a lo político y de lo político a lo cultural. Los trabajadores reclaman con energía que se les considere hombres en todos los sectores de la sociedad. En segundo lugar —prosigue—, es un hecho evidente

la presencia de la mujer en la vida pública. En función de la creciente conciencia de su dignidad humana, exige ser tratada como lo que es: como persona, no sólo en el ámbito familiar, sino también en el público. En tercer lugar —remata—, observamos que todos los pueblos han adquirido ya su libertad o están a punto de adquirirla. No hay ya comunidad nacional alguna que quiera estar sometida al dominio de otra. Ello implica una doble obsolescencia: la de un clasismo de superioridad e inferioridad humanas (PT, 43) y la de un racismo discriminador, que ya no encuentra justificación alguna, al menos en el plano racional (44, a).

Esta ulterior densidad existencial nos afecta como creyentes y como hombres de buena voluntad, destinatarios —lo sabemos— de la encíclica. Si queremos ser plenamente hombres y mujeres de nuestro tiempo, hemos de comprometernos *éticamente* en relación con esta triple marcha ascensional por los caminos de la solidaridad que comparte y de la colaboración que promueve. Las consideraciones que siguen —y que retoman la tónica doctrinal— nos lo confirman en clave de peroración.

16. Consideraciones finales (PT, 44,b-45)

Conocemos ya la primera, por cuanto la hemos anticipado al reflexionar sobre los deberes. La conciencia de los propios derechos ha de aflorar junto con la de las propias obligaciones. «Quien posee determinados derechos» —obrero, mujer, pueblo— «tiene la obligación de exigirlos, como expresión de su dignidad; y los demás tienen el deber de reconocerlos y respetarlos».

Si la anterior consideración es de carácter *ético-histórico*, la que sigue lo es de cuño *jurídico-ético*. Afirma que cuando la regulación jurídica del ciudadano se ordena al respeto de los derechos y de los deberes, los hombres antes

no respetados —por explotación, por machismo, por colonialismo, y, por supuesto, sin que se caiga posteriormente en el consumismo y/o en el totalitarismo— pasan a abrirse al mundo de las realidades espirituales; comprenden la verdad, la justicia, la caridad y la libertad, y adquieren conciencia de ser miembros de tal sociedad.

La tercera consideración se eleva al nivel *teológico*: dichos hombres y mujeres, profundamente movidos por las citadas causas, se sienten impulsados a conocer mejor al verdadero Dios, y juzgan que las relaciones que a El les unen son el fundamento, tanto de la vida que viven en la intimidad de su espíritu como de la que viven unidos en sociedad.

Esta triple consideración evita «el color rosa» en la misma proporción en que se cumplen los supuestos históricos, éticos, jurídicos y teológicos que enumera y describe. Hago esta observación porque el sereno optimismo y el prudente realismo que la caracterizan, bien se lo merecen.

II

LAS RELACIONES POLITICAS

17. Un binomio clásico

Como sintetiqué en el número 7, desde el marco de referencia de las relaciones humanas el mensaje de la encíclica se centra en el binomio «relaciones sociales-relaciones políticas». Expuesto ya el primer polo, vamos a adentrarnos en el segundo, el cual, a su vez, se vertebra en un triple momento: intraestatal, interestatal y planetario.

Ahora bien, antes de entrar en materia creo que es oportuno recordar que la ciencia política, por una parte, y la doctrina social de la Iglesia, por otra, dan por supuesta, con diversa terminología, la bondad de la anterior división

dicotómica. Podemos ilustrarlo con los siguientes ejemplos, sin ánimo de agotar la cuestión:

En el ámbito de la ciencia política, *Sánchez Agesta* habla de estructura social-organización política; *Jiménez de Parga*, de supuestos y principios estructurales-regímenes políticos; *Lucas Verdú*, de datos y correlatos sociales-dimensión política; *González Casanova*, de ordenación-organización; *Rodríguez de Yurre*, de sociedad-Estado; *Maynaud*, de contenido-estructura del poder; *Heller*, de normalidad-normatividad; *Easton-Almond*, de sociedad-poder; *la escolástica*, de objeto material-objeto formal, etc.

En el ámbito del Magisterio, *Pío XII*, de orden-ordenación; *Juan XXIII*, de relaciones sociales-relaciones políticas (como estamos viendo); *Pablo VI*, de sociedad-modelos de sociedad; el *Concilio Vaticano II*, de estructuras e instituciones de los pueblos-comunidad política (cfr. GS, 73), etc.

Una clarividente conciencia de esta distinción ayuda, por un lado, a profundizar en la riqueza propia de cada polo y, por otro, a unirlos sin confundirlos. Cuando, pues, a continuación, nos adentremos en la triple zona de lo político, lo haremos enriquecidos con el pósito *ético-teológico* de las precedentes reflexiones en torno a «las relaciones sociales» y con el ánimo de añadirles los nuevos tesoros —asimismo *teológicos y éticos*— provenientes de la meditación sobre la dimensión política de la existencia humana.

A) *Las relaciones políticas intraestatales* (PT, 46-79).

Esta sección presenta el siguiente esquema: a) parte *doctrinal*: (a) la autoridad; (b) el bien común; (c) la organización del poder; b) parte «*epocal*»: las exigencias de nuestro tiempo respecto a las comunidades políticas.



a) Parte *doctrinal* (PT, 46-52).

18. La autoridad (PT, 46-52)

Consideraremos los siguientes aspectos: necesidad, condición y función, relación, entidad, «epocalidad».

a) Necesidad.

La autoridad es necesaria para que la sociedad humana: (a) sea ordenada; (b) sea fecunda en bienes. Dicho de otro modo, a fin de conectar lúcidamente con lo ya estudiado: las relaciones sociales, fundadas en el principio «persona», explicitadas en derechos-deberes y eclosionadas en convivencia humana, cristalizan existencialmente, de un modo a la vez ordenado y fecundo, solamente si emerge en su seno una verdadera autoridad. Con ella, se vertebran; sin ella, a la postre, se descomponen.

b) Condición y función.

Quienes la ejerzan, deben estar legítimamente investidos (condición), al par que deben salvaguardar las instituciones y dedicarse suficientemente al bien común del país (función). Una autoridad sin legítima investidura no es tal: es usurpación tiránica del poder; unos gobernantes despreocupados de las instituciones y haraganes respecto a su tarea, se desmerecen a sí mismos y, a la postre, en una sociedad democrática, invalidan su pretendida legitimidad.

c) Relación.

La autoridad tiene una constitutiva relación con Dios y, análogamente, con el hombre (con el ciudadano).

La referencia a Dios puede dilucidarse desde la triple categoría de la fundamentación, el sometimiento y la vinculación.

Fundamentación: la autoridad proviene —a los gobernantes— de Dios, como enseña Rom 13, 1-6. San Juan Crisóstomo comenta agudamente que esta afirmación implica no que Dios establezca determinados gobernantes, sino que quiere que haya gobernantes; no que Dios nombre tales autoridades, sino que quiere que haya autoridad. Sencillamente: la existencia de la autoridad en la sociedad no es obra del azar, sino de la sabiduría divina. Basándose en León XIII, Juan XXIII comenta ulteriormente: sin autoridad no se conserva la sociedad; si, pues, Dios quiere que haya sociedad (y lo quiere, puesto que ha hecho a los hombres sociales por naturaleza), Dios quiere que haya autoridad. Por donde la fundamentación última de la autoridad radica en Dios; la próxima, en el hombre, creado por Dios con naturaleza social, es decir, con una naturaleza que sólo se realiza interrelacionado con los otros hombres. De la naturaleza social del hombre dimana —como exigencia y/o condición— la necesidad de la autoridad. Los hombres pueden vivir ordenadamente entre sí, su pluralidad no es, en definitiva, caótica sino armónica, debido a que en su seno y a su servicio surge el dato «autoridad». Dicho en un lenguaje más filosófico: la pluralidad humana es ser y resplandece con la propiedad de la unidad porque, a partir de su condición social, de su básico entramado convivencial, mediante la autoridad se estructura en una concreta ordenación.

Sometimiento: la autoridad consiste en la facultad de mandar según la recta razón; de aquí que su fuerza obligatoria proceda del orden moral. Ahora bien, el orden moral tiene a Dios como primer principio y último fin. Se sigue de ello que debe estarle sometida. Como acontece abundantemente en esta encíclica, el Papa Juan XXIII pasa a ilustrar este pensamiento con una cita de Pío XII, el cual recuerda que el orden absoluto de los seres y de los fines abarca no sólo a la persona, sino también a la comunidad política, sociedad necesaria revestida de autoridad. Ahora

bien, este orden absoluto tiene origen en Dios. Se sigue de ello que también lo tiene la dignidad de la autoridad.

Vinculación: al no ser la autoridad, en su contenido sustancial, una fuerza física sino moral, los gobernantes tienen que apelar a la conciencia del ciudadano, esto es, al deber que sobre cada uno pesa de prestar su pronta colaboración al bien común. Ahora bien, ningún hombre, en cuanto igual a los demás, puede obligar a otro hombre a tomar decisiones en la intimidad de su conciencia. Si, pues, en cuanto gobernante lo hace, sólo puede hacerlo en la medida en que vincula su autoridad a la de Dios, quien, por una parte, es el único que puede obligar a las conciencias y, por otra, quiere que haya autoridad. Esta vinculación a la voluntad de Dios supone una cierta participación en la autoridad de Dios.

La referencia al hombre se puede elucidar en viaje de ida (de Dios al hombre) y en viaje de vuelta (del hombre a Dios). De Dios al hombre, a partir de lo anteriormente dicho, hay que captar que toda decisión de una legítima autoridad humana vale en tanto en cuanto se halla trascendida por la autoridad divina, única que puede obligar radicalmente al hombre. En definitiva, la fuerza de mandar deriva de Dios. A la inversa, del hombre a Dios, hay que percibir que cuando el ciudadano obedece a la legítima autoridad —referencia del hombre al hombre—, en modo alguno se somete a un hombre por el hombre, sino que se somete al hombre por Dios, que quiere la existencia y el ejercicio de la autoridad en cuanto quiere la cristalización societaria de la convivencia humana. En último término, el ciudadano que obedece a la legítima autoridad da culto a Dios, le sirve: y servir a Dios es reinar.

d) Entidad.

Al ser la autoridad una fuerza moral que no se basa ni en la mera fuerza física, ni en el solo temor, ni en la pura amenaza, ni en la exclusiva promesa de premios (cfr. PT,

48), sino en la sabiduría y voluntad de Dios, constituye una exigencia de orden espiritual. Por ello —concreta el Papa— si los gobernantes promulgan una ley o dictan una disposición contraria a este orden espiritual —y, por consiguiente, opuesta a la voluntad de Dios—, en tal caso, ni la ley promulgada ni la disposición dictada pueden obligar en conciencia al ciudadano. Por un lado, como leemos en He 5,29, hay que obedecer a Dios antes que a los hombres; por otro, en semejante situación, la propia autoridad se desmorona por completo y se origina una iniquidad espantosa. El Papa corrobora su afirmación con una cita de Santo Tomás, en la que se afirma que una ley injusta no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia.

e) «Epocalidad».

Esta doctrina es conciliable con cualquier clase de régimen democrático. Los hombres tienen derecho a elegir los gobernantes, a establecer la forma de gobierno, a determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio del poder. Cuando proceden de este modo, existencializan y garantizan la autoridad y, por lo mismo, realizan la voluntad de Aquél que quiere que haya autoridad en función de la expansión social del hombre y, en definitiva, con vistas a la plena realización del mismo.

Lo hasta aquí glosado y transcrito posee, como se echa de ver en seguida, un fuerte contenido ético y teológico. *Ético*, dada la insistencia del texto en la constitutiva energía moral y en la exigencia espiritual de la autoridad. *Teológico*, dada la intrínseca polirreferencia a Dios que caracteriza a la autoridad. He aquí una primera clave *ético-teológica* que nos ayuda a descifrar cristianamente el ámbito específico de lo político, ámbito que se edifica sobre el inquebrantable fundamento de la socialidad humana. El poder de convicción que las anteriores verdades tienen para nuestra conciencia de católicos y de ciudadanos, es enor-

me. Ha surgido ante nuestros ojos un concepto de autoridad que libera nuestra obediencia y vincula nuestra libertad con una dignidad y vigor tales que repercuten en gloria de Dios, en consolidación de la sociedad, en bien del hombre y en afianzamiento de los valores democráticos.

Ahora bien, la autoridad remite directamente al bien común.

19. El bien común (PT, 53-66)

Bifurcaremos la reflexión en dos direcciones: principios para la definición del bien común; deberes de los gobernantes en orden al bien común.

a) Principios para la definición del bien común.

El número 58, que contiene la definición de bien común, hace referencia a un conjunto de principios, previamente elucidados, en que dicha definición se basa. Son los siguientes:

Primero, el principio de obligatoriedad universal. Afecta, por un lado, a los individuos y a los cuerpos intermedios y, por otro, a los gobernantes. Los individuos y cuerpos intermedios –afirma el Papa– han de prestar su colaboración al bien común: (a) acomodando sus intereses a las necesidades de los demás; (b) enderezando sus prestaciones en bienes o servicios al fin que los gobernantes hayan establecido. Se trata de la doble dirección, horizontal y vertical, que abarca el íntegro ejercicio de la ciudadanía. La primera directriz, sin la segunda, degenera en anarquía; la segunda, sin la primera, se corrompe en dictadura y/o autocracia. Los gobernantes, por su parte, han de ser fieles a las exigencias jurídicas, éticas y situacionales del bien común. Jurídicas, por cuanto deben establecer sus objetivos y fines de gobierno según las normas de justicia y respetando los procedimientos y fines fijados por las le-

yes. Éticas, por cuanto deben dictar aquellas disposiciones que se ordenen por entero al bien de la comunidad o puedan conducir a él: todo gobernante debe buscar el bien común no de cualquier modo, sino respetando su propia naturaleza. Situacionales, por cuanto deben ajustar las normas jurídicas que promulguen al estado real de las circunstancias.

Segundo, el principio de etnicidad y de personeidad. De etnicidad, por cuanto las propiedades características de cada nación deben considerarse como elementos intrínsecos del bien común. De personeidad, por cuanto el bien común está íntimamente ligado a la naturaleza humana, la cual exige obviamente que se tenga siempre en cuenta el concepto de persona: recuérdese el principio fundamental expuesto en la sección de las relaciones sociales.

Tercero, el principio de participación. Todos los componentes de la comunidad deben participar en el bien común, por razón y en función de su naturaleza de miembros: «por razón de» hace referencia al hecho fundamental de que lo son; «en función de» pone de relieve los modos y grados diversos de serlo, es decir, las categorías, méritos y condiciones de cada ciudadano y de cada grupo. Ninguna persona y ningún grupo puede apelar a preferencia alguna en detrimento de otras personas o grupos; el interés de uno o de pocos no puede prevalecer sobre el bien común de todos. Y no a pesar de ello, sino precisamente por ello, razones de justicia y equidad pueden exigir, a veces, que los gobernantes tengan especial cuidado de los ciudadanos y grupos más débiles, en cuanto puedan hallarse en condiciones de inferioridad para defender sus derechos y asegurar sus legítimos intereses.

Cuarto, el principio de totalidad. El bien común abarca a todo el hombre, es decir, tanto a las exigencias del cuerpo como a las del espíritu. Los ciudadanos tienen derecho a que, respetado el recto orden de valores, el bien común

procurado por los gobernantes les posibilite simultáneamente la prosperidad material y los bienes del espíritu.

Quinto, el principio de trascendencia. La perfecta felicidad del hombre supera las perspectivas de esta vida mortal: de aquí que el bien común deba procurarse por tales vías y con tales medios que no sólo no ponga obstáculos a la salvación eterna del hombre, sino que, por el contrario, le ayuden a conseguirla. Posteriormente, el Concilio Vaticano II dejará bien sentado que, cuando en una comunidad política se facilita positivamente el ejercicio del derecho humano y civil a la libertad religiosa, automáticamente se realizan las condiciones de posibilidad de dicha salvación, desde el punto de vista de la organización política de la convivencia humana.

Pues bien, a la luz de los cinco anteriores principios (he avanzado el quinto, para mayor claridad: el texto lo pospone a la definición, como una secuencia o corolario de la misma), puede ya definirse suficientemente el bien común. El Papa lo hace autocitándose (ver la referencia de la nota 43 a la MM) con esta formulación: el bien común abarca todo el conjunto de condiciones sociales que permiten a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección.

Nos hallamos de nuevo ante unas riquísimas vetas ético-teológicas. Las vetas *éticas* campean en las respectivas elucidaciones de los cuatro primeros principios; las *teológicas*, en la referente al quinto. En estos momentos, metodológicamente, me limitaré a recapitular las que atañen a las personas y grupos intermedios, dado que a continuación se tratará extensamente de los gobernantes. Para ello evoquemos las dimensiones horizontal y vertical del principio de obligatoriedad; la conjugación de las características étnicas (que recuerdan el deber de particularizar) y personales (que urgen la obligación de universalizar), propias del segundo principio; el profundo talante de justicia y equidad que exige el principio de participación, y la

asunción íntegra de la materialidad y espiritualidad del hombre que reivindica el principio de totalidad. Si estas claves *éticas* estuvieran presentes en nuestras relaciones dentro de la comunidad política, ¿no es cierto que bien particular y bien común se potenciarían maravillosamente, en una dialéctica de ilimitado horizonte? Análogamente, si la clave *teológica* implicada en el quinto principio estuviera plenamente vigente en los estados de la tierra, las condiciones de posibilidad de salvación eterna de millones de hombres ¿no se verían, a su vez, enormemente enriquecidas? Es propio de la moral —y no de la «moralina»—, de la piedad —y no del «piadosismo»—, efectuar estas reflexiones y plantear estos interrogantes, con vistas a una creciente y eficaz educación del comportamiento político de los católicos.

b) Deberes de los gobernantes en orden al bien común.

PT 60 inicia las consideraciones de este nuevo apartado con una tesis preñada de conciencia «epocal», de realismo ético-jurídico y de carga ético-deontológica. De conciencia «epocal», en cuanto que el enunciado se sitúa lacónicamente en nuestra época. De realismo *ético-jurídico*, por cuanto se concreta que, en este nuestro hoy, se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana (con lo cual se religa de nuevo un concepto estrictamente político —el bien común— con el dato axial de las relaciones sociales). De carga *ético-deontológica*, en la misma medida en que se señala consecuentemente la misión de los gobernantes: por un lado, reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; por otro, facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes (afirmación que se ilustra con una nueva cita de Pío XII). Obsérvese que el incumplimiento de dicha misión hace culpables a los que detentan el poder, al par que les invalida: por eso —afirma el texto—, los gobernantes que no reco-

nozcan los derechos del hombre o los violen, faltan a su propio deber y carecen, además, de toda obligatoriedad las disposiciones que dicten. Palabras realmente graves. Centrémonos en la que he llamado carga *ético-deontológica*.

Una atenta lectura de los números 60-66 invita a completar los verbos enunciados en la descripción de la misión de los gobernantes. Estos deben: reconocer (PT, 60); respetar (PT, 60); armonizar, regular, coordinar (PT, 60, 62, 65); tutelar (PT, 60); promover, favorecer (PT, 60, 63); perfeccionar (PT, 65); facilitar la defensa de (PT, 66) los derechos humanos. Al mismo tiempo, deben facilitar el cumplimiento de los deberes de la persona humana (PT, 66).

Siguen tres precisiones en el campo de los derechos y una cuarta en el de los deberes. La primera afecta a los verbos armonizar, regular (coordinar). Esta tarea debe ser ejercida de tal modo que, por parte de los ciudadanos, la procuración y la defensa de los propios derechos no impida el ejercicio ni dificulte la práctica de los derechos ajenos; y, al mismo tiempo, con tal eficacia que se mantenga la integridad de los derechos de todos y se restablezca si fuere violada. La segunda atañe a los verbos favorecer, promover y facilitar la defensa (de los derechos). Este cometido ha de realizarse en función de una verificación empírica (cuando falta una acción apropiada de los poderes públicos se produce un aumento de desigualdades sociales) y a tenor de unas pautas de acción concretas (armonía entre desarrollo económico y progreso social, entre aumento de la productividad y crecimiento de los servicios esenciales; organización de sistemas de previsión; política laboral adecuada: los detalles de todo ello, en el número 64). La tercera se refiere al binomio coordinar-perfeccionar. Se trata en este caso de guardar un pleno equilibrio entre ambas funciones, a fin de evitar, por un lado, posiciones de privilegio y soslayar, por otro, que la defensa de los derechos de todos impida absurdamente el pleno desarrollo de los derechos de cada uno: en concreto, redunde

en daño de una libre y correcta iniciativa. La cuarta precisión afecta, decíamos, el campo de los deberes: un equilibrio análogo debe guardarse cuando esté en juego la facilitación simultánea de la defensa de los derechos y del cumplimiento de los deberes por parte de los ciudadanos.

Pienso que esta síntesis explicita sobradamente el contenido *ético*-deontológico de los deberes de los gobernantes en orden al bien común. Se comprende entonces que el Magisterio social de la Iglesia elogie la función pública y su tarea (véase, por ejemplo, GS, 76).

20. La organización del poder (PT, 67-74)

Podemos resumir esta sección en los cuatro puntos siguientes: realismo, división de poderes, derecho y vida, participación.

a) Realismo.

No se pueden definir «a priori» ni la mejor forma de gobierno ni el sistema más adecuado para ejercer las funciones legislativa, administrativa y judicial. La determinación de la estructura política y del ejercicio de la triple función debe hacerse habida cuenta de la situación y circunstancias de cada pueblo.

b) División de poderes.

Respecto a la triple función de la autoridad, el Papa juzga que, en correspondencia con ella, una organización de la convivencia basada en la división de poderes es conforme con la naturaleza humana, dado que, por una parte, define en términos jurídicos los cometidos de cada magistratura y las relaciones ciudadano-servidores de la cosa pública, y, por otra, garantiza eficazmente al ciudadano el ejercicio de los derechos y el cumplimiento de los deberes.

Al anterior criterio se añaden a continuación unas observaciones sobre las condiciones de eficacia de dicha estructuración. La realidad plantea unas exigencias a los gobernantes y otras a los ciudadanos. A las autoridades les pide que actúen ajustándose simultáneamente a las funciones que les competen y a la situación de la comunidad política. En concreto: esto implica que el poder legislativo actúe en función de las normas morales (aspecto *ético*), de las bases institucionales (aspecto jurídico) y de las necesidades del bien común (aspecto existencial); que el poder ejecutivo, a partir de un pleno conocimiento de las leyes (aspecto jurídico –I–) y tras esmerada ponderación de las circunstancias (aspecto existencial), lo organice todo según derecho (aspecto jurídico –II–), y que el poder judicial otorgue a cada cual su derecho (aspecto jurídico) con imparcialidad penetrada de sentido humano (aspecto jurídico-ético). A los ciudadanos y a los grupos intermedios, en virtud también de las exigencias de la realidad, hay que proporcionarles una eficaz protección jurídica en el ejercicio de sus derechos y en el cumplimiento de sus deberes, tanto en sus mutuas relaciones como en las relaciones con los funcionarios públicos.

c) Derecho y vida.

Una tal organización jurídica del Estado —que responde a las normas de la moral (aspecto *ético*) y de la justicia (aspecto jurídico) y que concuerda con el grado de progreso de la comunidad política (aspecto existencial)— contribuye sin duda, y en gran manera, al bien común. Sin embargo, avanzando en la línea del prudente realismo que caracteriza toda la encíclica y, de modo particular, esta sección, el Papa apela a dos hechos de nuestro tiempo para sacar unas consecuencias en orden a las cualidades de los gobernantes. El primer hecho se basa en la vida social; el segundo, en la vida relacional de los ciudadanos. La vida social —observa— es hoy tan variada, compleja y dinámi-

ca, que una ordenación jurídica, incluso elaborada con gran prudencia y previsora intención, resulta muchas veces inadecuada a las necesidades. Por otra parte —prosigue—, las relaciones de los ciudadanos entre sí, de los ciudadanos y de los cuerpos intermedios con los poderes públicos y de los poderes públicos entre sí, resultan a veces tan complicadas y delicadas que no pueden ser delimitadas dentro de unas fronteras jurídicas precisas. En tales casos —comenta— la misma realidad pide que los gobernantes posean una recta clarividencia (respecto a la naturaleza de sus funciones y los límites de su competencia) y una pronta efectividad (es decir, un grado tal de ecuanimidad, integridad, agudeza de ingenio y constancia de voluntad, que vean sin vacilar lo que hay que hacer y lo lleven a cabo pronta y eficazmente). Sólo así —concluye— podrán mantener la organización jurídica del estado, satisfacer las exigencias básicas de la vida social y acomodar las leyes, al par que resolver los problemas de acuerdo con los hábitos actuales de comportamiento.

d) Participación.

Cuestión de principio: es propio de su dignidad que los hombres intervengan en la vida pública. Cuestión de hecho: aunque sólo pueden participar a tenor de la madurez alcanzada por la comunidad política a la que pertenecen. De este derecho de intervención se siguen nuevas y amplísimas posibilidades de cooperar al bien común y de percibir sus frutos. Por una parte, los gobernantes entran en contacto y dialogan más frecuentemente con los ciudadanos; y, debido a ello, pueden conocer mejor cuanto afecta al bien común. Por otra, la renovación periódica de los titulares en los puestos públicos hace que la autoridad, lejos de envejecer, más bien se rejuvenezca de algún modo, a tenor del progreso de la sociedad humana.

He subrayado de paso las fórmulas que afectan explícitamente a la vertiente *ética*. Pero con el bien entendido de que todo el apartado rezuma exigencia moral impregnada de sentido jurídico y de vivencia existencial. Es realmente admirable el retrato que se hace de los responsables del bien común, atentos simultáneamente a los imperativos *éticos*, a la normatividad jurídica y a los reclamos de la realidad. Por otra parte, el principio de participación corresponsabiliza a todos los ciudadanos respecto al dinamismo del bien común y al rejuvenecimiento de las funciones que lo sirven. Los evidencia en su vocación y compromiso *ético-políticos*.

21. Recapitulación de la parte doctrinal

a) Clave ética.

Ya subrayé a su debido tiempo las vetas *éticas* del bien común a la luz de los principios de obligatoriedad, de etnicidad y personidad, de participación y de totalidad; así como la carga *ético-deontológica* que, en función del mismo, afecta a los gobernantes. Por otra parte, acabo de poner de relieve la riqueza de aspectos *éticos* que afecta al tema de la organización del poder. No insistiré en ello. Antes, al reflexionar sobre la autoridad, tuvimos ocasión de percibir la constitutiva energía *moral* que la caracteriza y la exigencia *espiritual* que comporta. Tampoco voy a reiterar conceptos.

Pero sí parece oportuno, en amplia visión sintética, contemplar por unos momentos la fortísima corriente *ética* que se genera cuando autoridad y bien común se colocan en aquella simbiosis que les corresponde en virtud de su propia entidad, de su intrínseca definición. Si el bien constituye la formalidad de lo *ético* y el bien común es el bien de la persona humana en cuanto social y, si por otra parte, el sentido decisivo de la autoridad es servir dicho

bien común, dinámicamente entendido, el círculo no ya hermenéutico sino ontológico que surge entre ambos —autoridad que sirve el bien común, bien común que genera a la autoridad— se nos muestra como aquello que efectivamente es: como un foco originador de valores humanos en todas las direcciones. Entre éstas, aquélla que atañe a la organización del poder, con toda la virtud y todo el virtuosismo —valga el juego de conceptos— que entraña en gobernantes y gobernados, tal como pudimos precisar y verificar.

Más todavía: en ulterior enfoque global, es decisivo retomar el binomio «relaciones sociales (principio fundamental-derechos-deberes-convivencia humana)» —«relaciones políticas (autoridad-bien común-organización del poder)» y captarlo análogamente en su intrínseco dinamismo, más allá de todo planteamiento estático. El «humus» ético de las relaciones sociales se abre connaturalmente a la floración y fructificación de las relaciones políticas; éstas, a su vez, al conferir ordenación al orden, normatividad a la normalidad, llevan las relaciones sociales a la plenitud de sus posibilidades. Surge un mayor y más poderoso círculo ontológico que consume —horizontalmente— la condición social humana, posibilitando, favoreciendo y garantizando las inagotables concreciones del comportamiento ético en los diversos ámbitos de la existencia.

b) Clave teológica.

Vimos y subrayamos que esta clave resplandece con fulgor específico en el concepto cristiano de autoridad. Como enseña la encíclica, la vinculación de la autoridad a Dios convierte el acto de obediencia política en culto y servicio al mismo Dios y, por consiguiente, en reino: servirle es reinar. La autoridad y obediencia genuinas, lejos de esclavizar al hombre, le dignifican. Por otra parte, el principio de trascendencia hace que el

bien común posibilite la salvación eterna del ser humano. Nos hallamos en pleno corazón de las claves *teológicas* de lo político.

Si, análogamente a lo que acabamos de hacer en el plano ético, relacionamos lo político, leído en clave *teológica*, con lo social (=relaciones sociales), leído en la misma clave, el binomio resultante se nos mostrará también como un generador incesante de valores individuales y comunitarios, asumidos, vividos y potenciados por la fe que busca la razón y por la razón que se abre a la fe: en definitiva, por motivaciones cuya penúltima clave es ética y cuya última causa es *teológica*.

b) Parte «*epocal*».

22. Requisitos, rechazo, aspiraciones (PT, 75-79)

Requisitos: De lo dicho se sigue que hoy se requiere que: (a) en la organización jurídica del Estado, se redacte un compendio de los derechos fundamentales del hombre que se inserte en las constituciones o forme parte de las mismas; (b) que, «a fortiori», se elabore una constitución pública de cada comunidad política que defina la designación de los gobernantes, las vinculaciones entre los mismos, sus esferas de competencia y las normas de su actuación; (c) que se describan, en términos de derechos y deberes, las relaciones entre los ciudadanos y los gobernantes, y se prescriba que la misión central de las autoridades es reconocer, respetar, armonizar, defender y desarrollar los derechos y deberes de los ciudadanos. Así pues: compendio de derechos, constitución, relaciones ciudadanos-gobernante, misión principal de los gobernantes. En definitiva, nuestra época exige, en el campo político, una genuina democracia.

Rechazo: La democracia puede ser y es interpretada desde diversos y opuestos puntos de vista. Tras las huellas de León XIII, Juan XXIII declara inaceptable la doctrina de quienes sostienen que la voluntad de los individuos o de ciertos grupos es la fuente primaria y única de donde: (a) brotan los derechos y deberes del ciudadano; (b) proviene la fuerza obligatoria de la constitución; (c) nace el poder de mando de los gobernantes del Estado. El Magisterio pontificio se muestra, por consiguiente, contrario a la interpretación laicista de la democracia. Esta se halla en los antípodas de la visión *ético-teológica*, que ha sido tema constante y coherente de nuestra reflexión.

Aspiraciones: Los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de su dignidad y se sienten estimulados a: (a) intervenir en la vida pública; (b) exigir, en términos constitucionales, la defensa de sus derechos, el nombramiento de las autoridades y el funcionamiento del poder. Lo que antes vimos como exigencia *ética*, ahora lo contemplamos como exigencia «epocal». Orden *ético* y orden existencial tienden, pues, a coincidir en el mundo de lo político. Esta observación vale también para el primer punto (requisitos).

Termino esta sección evocando de nuevo el sereno optimismo y el prudente realismo que caracterizan los criterios y observaciones de la presente encíclica.

LOS MODELOS ECONOMICOS EN LA ESPAÑA DE HOY. PERSPECTIVAS Y TRANSFORMACIONES

JUAN VELARDE FUERTES

En primer lugar, España, desde comienzos del siglo XIX, tenía un hueco creciente con respecto a los países más avanzados. Por tanto, toda característica de un modelo económico en España está, estuvo y estará presidida por el deseo de llenar con urgencia ese hueco que desde la Primera Revolución Industrial se produjo entre nuestra economía y el resto de las economías occidentales.

La segunda cuestión es tratar de conseguir que el modelo que tiene que ser, es decir, el modelo de desarrollo rápido, sea un modelo congruente con los problemas que se relacionan con nuestros intercambios con el exterior. Va a ser la preocupación básica de todo el conjunto de los modelos que han existido en la economía española, «qué hacer» con las relaciones exteriores de España: si es mejor aislarnos o es mejor abrir la economía al exterior. Esa va a ser la segunda característica continua y presente en todos los modelos de nuestra economía.

La tercera cuestión es que este modelo debe tratar de conseguir la menor cantidad posible de costes sociopolíticos. Estos costes sociopolíticos vienen presididos:

— *En primer término*, por los fenómenos de carestía fuertes. ¿Cómo conseguir que este modelo avance de forma que consigamos que se logre el progreso y, al mismo tiempo, la inflación no presida estos acontecimientos?

— *En segundo lugar*, este proceso de desarrollo, dada la demografía española, si es, como fue en muchas etapas, demasiado lento, viene acompañado de fenómenos de desocupación, de fenómenos de paro, de no poder atender a todas las demandas de la población activa.

¿Cómo conseguir el resolver esas cuestiones? Yo creo que debemos tener muy presente, como pieza básica y fundamental para enterarnos de por dónde andan las cosas ahora, estas cinco preguntas, que son fundamentales:

— *Primero*: ¿Cómo conseguir cerrar el enorme hueco que existió entre nuestra economía y las economías occidentales?

Partamos del hecho histórico. Los economistas ponemos 1783 como el año del nacimiento de la Primera Revolución Industrial. Evidentemente, es un año que nunca puede ser exacto, pero solemos creer que el Tratado de Versalles, con el Reconocimiento de la Independencia de los EE.UU., abre esta novedad que es la «Primera Revolución Industrial».

En torno a los 80 ó 90 del siglo XVIII, Gran Bretaña iba por delante de España en las cifras de renta real por habitante, aproximadamente entonces en un 30 por 100.

En el año 1830, iba por delante en un 43 por 100. En el año 1860, iba por delante en un 107,5 por 100. En el año 1890, iba por delante en un 117 por 100. El hueco se amplía continuamente.

Por cierto que este hecho de lo que sucedía con Gran Bretaña iba acompañado de una separación creciente respecto a otra serie de naciones occidentales, que iban ampliando el abanico de sus rentas respecto a los ingresos reales de los españoles. No quiere decirse con esto que en España no se avanzase. Ahora vamos a ver lo que sucedía en su renta por habitante, pero era un proceso muy lento comparado con los occidentales. Esto va a presidir una especie de demanda insistente de lo que hay que hacer, de

lo que hay que procurar hacer: un desarrollo económico mucho más rápido.

La cuestión del modelo de desarrollo rápido viene acompañado, inmediatamente, de otra cuestión. Había existido, como ya se ha apuntado, un modelo de desarrollo especialmente perezoso, pues en el período que transcurre a lo largo del siglo XIX el crecimiento español es un crecimiento que, en tasa acumulativa anual de la renta por habitante, no llega al 1 por 100. Mientras que en el conjunto de las naciones occidentales, todas ellas están pasando de ese 1 por 100: Alemania tiene el 1,6 por 100; Francia y Gran Bretaña tienen el 1,2 por 100, etc. Todo esto hace que el abanico siga implacablemente abriéndose. Se aumenta su apertura aún más como consecuencia de un hecho desgraciado para nuestra sociedad en multitud de aspectos, pues la Guerra Civil, con toda su fuente de desdichas, proyecta sobre nosotros el hundimiento de los niveles de renta. De tal manera que, si se contempla la serie de años de 1906 a 1940, nos encontramos con que en renta por habitante no hay avances, sino que hay retrocesos. Por tanto, nos topamos con que lo poco que se había ido ganando en renta por habitante, de pronto, el conjunto de disfunciones de la Guerra Civil lo había hecho perder y, como consecuencia de esto, el abanico respecto a los grandes, como Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania, Francia o Italia, se había ampliado muchísimo más.

Esto es lo que hay que plantear inmediatamente. Y la solución se planteó desde el principio en medio de una fortísima polémica: ¿Cómo vamos a conseguir que el conjunto de la actividad española vaya a empujar a nuestra situación económica de una manera muy dinámica? Y ¿cómo conseguir que el conjunto de las fuerzas nacionales avance de manera rotunda? El camino escogido fue, en principio, el de apostar a que, como Occidente está creciendo, si nosotros nos abrimos a las relaciones con él, la verdad es que seremos arrastrados por ese progreso occiden-

tal. Esto, que empieza a desarrollarse en España a lo largo del siglo XIX, es, lisa y llanamente, lo que podríamos llamar la «línea de librecambismo», la «línea de la apertura» y la «liquidación» de los mecanismos de protección a la vida económica nacional.

Esa política, que florece sobre todo como consecuencia de los consejos de los economistas en la Revolución de 1868, la verdad es que produce una amplia suma de problemas de tipo sociopolítico: los de la Cataluña agredida en su industria textil; los de los trigueros castellanos; los del mundo carbonero asturiano; los de la siderometalurgia vasca. Todas estas fuerzas consiguen que, a partir de 1875, y sobre todo a partir del llamado «Arancel de Guerra» de 1891, comenzase a alzarse otro modelo diferente de política económica. Es necesario desarrollarlo fuertemente, pero, para eso, lo mejor es impedir la competencia del exterior y a través de esta falta de competencia es como vamos a conseguir desarrollos importantes en nuestra economía.

Cuando se produce la baja tremenda de cifras del PIB por la Guerra Civil, pareció que debería insistirse todavía más en esta línea. Cuando uno observa las tasas de incremento de renta conseguidas desde los años 40 hasta el año 59, con una media de crecimiento anual en torno al 3 por 100, parece que a causa del aislamiento puede conseguirse un cierto desarrollo económico. Lo que pasa es que, automáticamente, surgieron dos de los problemas, especialmente perturbadores:

— El primero es el que se relaciona con el desequilibrio negativo del comercio exterior. El español demostró que todas las reacciones provocadas por la reactivación de nuestra economía tendían a mantenerlo, primero, al tener que importar tres cosas: materias primas, más de las que no se originaban en España; en segundo lugar, más productos energéticos de los que aquí se producían, y, en tercer término, toda una serie de maquinaria, productos

elaborados, etc., sin los que era imposible pensar de una manera racional que la economía española podía desarrollarse. Este resultado se vio palpablemente cuando se alcanzaron a conocer las cifras de las reservas de divisas en el año 1959. De modo simultáneo, se exportaba menos porque hacía menos materias primas sobrantes; porque el consumo interior aumentaba y porque lo que se fabricaba se hacía con costes superiores a los internacionales, al estar muy bien protegido el mercado nacional.

En total teníamos (teniendo en cuenta que ahora estamos en divisas en reserva del orden de los más de 40.000 millones de dólares), entonces, una reserva de divisas de 40 millones de dólares. La economía española estaba a punto de sufrir una crisis gravísima que venía dada porque el modelo de protección hacía que nuestra economía fuese autófaga y no exportadora y, en cambio, había avidez de compras de los productos que existían más allá de nuestras fronteras.

El resultado de esto fue una crisis de comercio exterior muy grave y que, a partir del año 59, y desde entonces hasta ahora, la rectificación de este modelo va a ser una línea que existe en todas las políticas de desarrollo. Estas van a estar presididas por el convencimiento de que es necesario que el modelo de desarrollo sea abierto. Se cerró en el año 1959 definitivamente y se llegó a la conclusión de que el desarrollo de la economía española en el pasado nunca se consiguió como consecuencia de las medidas de aislamiento. La economía española desde el año 59 adoptó una postura de apertura respecto al exterior. El último dato en este conjunto de aperturas, iniciado con las rebajas arancelarias a partir del año 1960, ha sido la iniciada el 1 de marzo del año 1986, fecha en la que entramos definitivamente como país miembro de pleno derecho dentro de la Comunidad Económica Europea. Desde entonces, vamos rebajando continuamente el conjunto de mecanismos protectores, de situaciones que nos aislaban respecto al

exterior y nos vamos integrando como un país europeo más. Pronto seremos, ni más ni menos en grado de protección, igual que Gran Bretaña, Francia, Alemania, Dinamarca o cualquier otro país europeo. Y en estas situaciones estaremos a partir del 1 de enero de 1993 y de manera definitiva.

La apertura de la economía española se observa a través de unos índices. Unos índices que significaban la suma de las importaciones y las exportaciones respecto al Producto Interior Bruto. En el año 55, este índice de las sumas de las exportaciones y las importaciones respecto a todo lo que se produce en España, era del 11 por 100; en 1960, el 17 por 100; en 1970, el 28 por 100; en 1980, el 34 por 100. En 1988 nos hemos situado en el 40 por 100. Por lo tanto, España se ha convertido en un país cada vez más abierto al exterior. Al mismo tiempo que se ha convertido en país abierto, ¿cómo se relaciona con ese exterior?

Siempre, España ha tenido el gran producto que le ha resuelto sus problemas de las conexiones con otras naciones. Históricamente, durante mucho tiempo, es como hay que entender el juego que tuvo la plata americana. La plata americana no intervino en la economía europea, como se cree muchas veces, en prima de monedas que se escapaban de España. Más bien, como le pasa ahora a Sudáfrica o a la Unión Soviética, la plata americana era un producto que, aparte de tener valor monetario, era una mercancía muy deseada que utilizábamos para saldar los problemas y los progresos con el exterior, desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XIX. Con la plata y con la lana resolvíamos los problemas de nuestro comercio exterior. Cuando viene la Independencia de América y cuando la facilidad de comunicaciones con Australia cortan las posibilidades de exportación de lana, toman el relevo los minerales. Es la exportación de minerales lo que constituye el nervio del equilibrio económico español con el exterior. Cuando se viene abajo la exportación de minerales, durante bastante

tiempo, hasta que los viñedos de la Argelia francesa se ponen en marcha, es la producción vitivinícola la que toma el nuevo relevo. Después de la producción vitivinícola, la sustitución procede de los productos hortofrutícolas. Y en la actualidad hay dos novedades importantes: los que han tomado el último relevo son, en primer lugar, el turismo, y, en segundo término, la exportación industrial. Tengamos también en cuenta que la exportación agraria ya significa prácticamente muy poco en el conjunto de la economía española, e incluso durante muchos años importamos más productos agropecuarios que exportamos. En síntesis, para que se vea la profunda transformación, en 1955, en porcentaje del total exportado, vendíamos al exterior un 55 por 100 de productos alimenticios; un 22 por 100 de materias primas y un 23 por 100 de productos industriales; en 1960, estos porcentajes eran, respectivamente, el 53 por 100, 18 por 100 y 29 por 100; en 1970, el 28 por 100, 17 por 100 y 55 por 100; en 1980, el 17 por 100, 8 por 100 y 75 por 100.

En este momento, en 1988, en la balanza comercial, en el conjunto de las importaciones de bienes, estamos ya situándonos en torno al 74 por 100 de productos industriales, el 16 por 100 de productos alimenticios y el 10 por 100 de materias primas. Lo fundamental, lo que nos sirve para saldar y estar en buenas relaciones con el exterior, es el conjunto de ingresos de divisas que llegan por la vía turística. Este es, por tanto, el punto de apoyo esencial respecto al exterior, que se adopta desde el año 1959: turismo y exportación industrial. En cambio, el modelo de apertura que se decide con el cierre respecto al exterior no produjo más que un desarrollo minúsculo, autárquico; un desarrollo con costes cada vez más elevados y que al final acaba derivando en un aislamiento fuerte respecto al exterior y una pérdida de la reserva de divisas, lo que plantea un endeudamiento que terminaría a lo hispanoamericano y en situación de catástrofe general para nuestra economía.

Ese desarrollo que se origina desde el año 40 tiene otro defecto muy grave, relacionado con este desarrollarse la economía aislada. Se trata del encarecimiento. Los precios empezaron a subir de manera espectacular. Si le damos el índice 100 a los precios en el año 1940, en el año 1947 éstos se habían duplicado. En el año 1957, el índice había pasado del 100 de 1940 hasta el 400, aproximadamente. Se habían cuadruplicado o se habían duplicado respecto a los del año 1947. Y en el año 60, la aceleración fue tan fuerte que el índice pasó a ser el 492,4: cinco veces en cifras redondas, porque estas medidas no son precisamente de balanza de precisión, sino de tosca báscula de un tratante que está pesando ganado. O sea, que en el año 1960, cuando se va a dar el giro a la economía española, se habían multiplicado por cinco los precios del año 1940.

España, por tanto, sí seguía adoptando estos modelos de siempre, disponía de lo que se llama un modelo inflacionista. Los modelos inflacionistas tienen aparentemente algo cómodo, muy parecido a lo que les pasa a los modelos proteccionistas. En principio, se trata de una medicina que parece curarlo todo. Nos da la impresión de que, hagamos lo que hagamos en economía, al final llegan fondos, llega dinero, y eso acaba resolviendo las cosas. Sin embargo, los problemas de la inflación acaban siendo pésimos por tres motivos:

a) Asigna muy mal los recursos. La gente que vive en un mundo muy inflacionista, especula, se dedica a otras actividades diferentes de aquéllas que son las más racionales para el buen funcionamiento de la economía. No lo hace por maldad, sino para escapar de las subidas de los precios.

a) Quienes no son capaces en sus rentas de crecer tan rápidamente con los precios, reciben un castigo muy fuerte, y esas personas no son, a poca sensibilidad que se tenga, precisamente las que debían ser castigadas por el proceso económico: los pensionistas, los obreros que tienen poca

capacidad de negociación, resultan estar entre los más castigados.

c) Esta subida de los precios acusa todavía más el desequilibrio respecto al exterior. Crea una falsa atmósfera de euforia y, dentro de esa euforia, se piden cosas que muchas veces son del exterior. Al mismo tiempo, como los precios entran en el mecanismo de costes nacionales, los productos españoles son cada vez más difíciles de vender, en caso de que se combata la inflación con una moneda poco devaluada, lo que acentúa todavía más la crisis de la balanza comercial.

Por tanto, en el año 1959, junto con la decisión de abrir la economía, se toma otra medida que viene determinada, porque se considera que todo mecanismo inflacionista, en sí, es malo.

Como consecuencia de esto, ¿cómo se hizo para tratar de paliar los problemas de los mecanismos inflacionistas? Realmente, la gran medicina, que es una medicina áspera y desagradable para curar las inflaciones, en parte notable se relaciona con el sector público. Este acaba empapando prácticamente toda la actividad de la vida económica, y si el sector público tiene equilibrados los ingresos y gastos, la verdad es que se acabará observando una fuerte reducción de las magnitudes inflacionistas. Es lo que realmente acabó ocurriendo dentro del conjunto de nuestra economía a partir del año 1959, porque hasta el año 1982, el déficit o superávit —porque hay años de superávit del sector público— respecto al conjunto del Producto Interior Bruto, cuando hubo déficit nunca bajó del 1,5 por 100 y nunca, cuando hubo superávit, pasó del 1,5 al 2 por 100 del Producto Interior Bruto. En esa banda de fluctuación, que es una banda de aceptable equilibrio, acabó moviéndose la economía española, con una especie de regla de oro: no podemos andar con ciertos juegos de tipo expansivo, porque acabarán complicando mucho el conjunto de

la vida económica. Eso es; mantener una lucha contra la inflación a través del conjunto de las medidas del sector público fue otro de los mandatos que han existido en todos los modelos de la economía española desde el año 1959. Y queda uno, que es el problema del paro.

El problema de la desocupación tiene dos aspectos. Por una parte, existe y existió durante mucho tiempo en España lo que podríamos llamar una situación de paro encubierto, de desocupación, que realmente lo era pero que no aparecía como tal. Era el resultado de tener muy baja productividad en el sector agrícola. Pero las personas tenían algún grado de actividad en él. Como consecuencia de esto, daba la impresión de que el conjunto del paro en nuestra economía era reducido. Sin embargo, a partir del desarrollo que se comienza a experimentar en el año 1960 y, al mismo tiempo, dentro del contexto del desarrollo europeo, la verdad es que empezó a mejorar de tal manera la productividad general del sistema, comenzó a disminuir de tal manera la significación del sector agrario en el conjunto de la economía española, que lo que se acaba produciendo es, y esto hay que destacarlo, que al final de los años 60 España estaba en una situación de pleno empleo. No había paro en la economía española. La cifra de los emigrantes que quedaban todavía en el paso de los años 60 a los 70 era de unos pocos cientos de miles netos en aquel momento. Esto significaba que el sistema económico español daba la impresión de lograr dar ocupación a todos sus habitantes.

Sin embargo, tal sistema económico estaba basado en el progreso de la economía española de aquellos momentos. Para ello había apostado a un modelo de energía muy barata. Esto se encontraba en la esencia de lo que había hecho la economía española desde finales de los años 40: desarrollarse cada vez más a través del siguiente mecanismo. Su base esencial era que la energía fuese cada vez más la energía petrolífera y que esa energía petrolífera,

cada vez más fundamental en el conjunto de la economía española, nunca subiese de precio por encima de uno o dos dólares por barril. Era tener una energía barata, y con esto lograba la posibilidad de tener un desarrollo ágil que sirviese para resolver todo el conjunto de cuestiones que les he mencionado anteriormente, esto es, que se avanzase rápidamente en el PIB, que no hubiese tensiones inflacionistas y que no hubiese problemas del sector exterior. Efectivamente, los resultados parecían que se habían conseguido. Tengan ustedes en cuenta que, por seguir refiriéndonos a la renta británica, que es aquella con la que empezamos toda esta historia, en el año 1960, dando el 100 a la española, la británica era de 216 en renta por habitante y paridad de poder adquisitivo; en el año 1970, la renta británica era del 146 por 100 y en el año 1975 era del 130 por 100, un 30 por 100 superior. Se llegaba a las diferencias que las dos economías habían tenido cuando había comenzado la Revolución Industrial. Naturalmente que esto se producía porque Gran Bretaña había perdido ímpetu.

Con el resto de los países, el acercamiento también es claro. Veamos lo que sucede, por ejemplo, con EE.UU. En el año 1960, en paridad de poder adquisitivo, la renta norteamericana era el 316 por 100 de la renta española; en el año 70 era del 220 por 100; en el año 75 era del 190 por 100: un 90 por 100 en vez de un 216 por 100 al principio del año 1960.

Con lo que nos encontramos es con un modelo que parecía responder a todas las cuestiones que habíamos expuesto. Había pleno empleo, no había tensiones inflacionistas importantes, los talentos del sector público funcionaban de una manera bastante adecuada; por otra parte, no había tensiones derivadas de problemas de la balanza de pagos y, finalmente, nos íbamos acercando a los modelos occidentales. Pero todo esto estaba basado en que la energía fuese muy barata.

En el momento que la energía entra en acción y sube de precio, todo el sistema productivo español se vino al suelo. Era tan fundamental su baratura —no les haré ahora la historia de cómo se encajan todas esas cuestiones—, que, la verdad sea dicha, el sistema económico español se derrumbó. Y ese derrumbamiento produjo un fenómeno que parecía que se había alejado definitivamente: el del paro. Cuando se derrumba un sistema productivo, se expulsa actividad de todo tipo, y esa actividad tuvo que expulsar poder de creación de puestos de trabajo, abandono y cierre de empresas, etc. Y el resultado es catastrófico.

Estas son las circunstancias, y esa situación del paro es una situación que pasó también a presidir el futuro de la economía española. Se había más o menos encajado el conjunto de las otras cuestiones, pero, la verdad sea dicha, que esos temas no se habían resuelto adecuadamente.

Eso es lo que está detrás de la expresión: ¿Cómo resolver todos estos problemas en estos momentos?

Ha habido ya tres modelos o, lo que es igual, tres intentos de resolver esa cuestión. El primer modelo, llamado el «Pacto de la Moncloa», para entendernos entre nosotros, es el modelo que elabora el profesor Fuentes Quintana, quien, esencialmente, fue el inspirador de este modelo. Tuvo su primer impacto, verdaderamente espectacular, a partir del año 1977. ¿En qué consistió este modelo? Como consecuencia del encarecimiento de la energía, esta subida de costes se propagaba a la economía española en dos formas: por una parte, lo que compramos en el interior es cada vez más caro. Además, la energía se convierte en un suministro esencial. Toda esta serie de cuestiones va a determinar el «Pacto de la Moncloa», que trata de resolver la cuestión a través de una disminución de estas dos tensiones.

El Pacto de la Moncloa lo que consigue es bueno. Una especie de vasto acuerdo nacional, en el que dos grupos sociales deciden, cada uno de ellos, sacrificarse de modo

importante. Para entendernos rápidamente entre nosotros, les diría que estos dos son «el Grupo de la Izquierda» y «el Grupo de la Derecha».

El Grupo de la Izquierda, ¿a qué renuncia en aquellas reuniones del otoño del año 1977? A algo importantísimo para él y para todo Grupo de Izquierda: a disminuir y atenuar extraordinariamente la presión para las alzas salariales y, al mismo tiempo, atenuar extraordinariamente la conmoción social que acompaña a estas alzas salariales en forma de manifestaciones, asambleas y otras exteriorizaciones en favor de sus solicitudes. A eso se accede, se pacta y se acuerda que debe ser atenuado de una manera radical.

El resultado de esto, en cifras macroeconómicas, se observa de inmediato en una disminución de la participación del conjunto de las rentas que perciben los asalariados respecto al conjunto del Producto Interior Bruto, a precios de mercado, como se ve a continuación. Si observamos lo que recibían los asalariados del conjunto de la renta nacional en el año 77, vemos que era el 55,0 por 100. En el año 82 era el 52,5 por 100. En el año 85 la situación va a disminuir hasta el 47,3 por 100. Hay una continua degradación, una disminución de este porcentaje, que en poder adquisitivo no señala la misma dirección, porque como es un porcentaje según las cifras del PIB se acelera muchísimo desde el año 84/85 y recupera y sobrepasa en cifras al porcentaje en los bolsillos de cada uno. Este freno, este castigo, al conjunto de los asalariados, que es un freno y un castigo realmente muy importante, muy serio, se mantuvo con una disciplina verdaderamente extraordinaria desde que se acepta en el año 1977, al final del 77, en el «Pacto de los Partidos», hasta cumplido el año 1985. En el año 1986, todo esto empieza a desmoronarse y, a partir de ahí, de ahí en adelante, hay tensiones continuas para romper este Pacto.

Esto es lo que afecta al mundo de la Izquierda. ¿Qué afecta al mundo de la Derecha? Algo que también a la De-

recha le molesta extraordinariamente, como es la Reforma Tributaria. En España existía un Sistema Tributario que está basado esencialmente en impuestos indirectos e impuestos de tipo directo. Los impuestos directos eran de tipo real, pagaban las cosas, no pagaban las personas. El cambio radical viene determinado porque son impuestos perezosos, no gravan demasiado a las personas y, por otra parte, resultan de expansión muy cómoda para la Hacienda, pero son de rendimiento escaso, o sea, que siguen muy lentamente la marcha del Producto Interior Bruto respecto a los ingresos del conjunto del fisco.

España se había colocado en el mundo de la OCDE, en presión tributaria, en el último de los puestos de todo el conjunto de los países de la OCDE. ¿A qué cede la Derecha? A que sustituyan buena parte de estos impuestos veteranos por unos impuestos de tipo directo, personal y progresivo, que empiezan a gravar tan rápidamente y de manera tan fulminante que España, no es que se haya convertido en un país de alto nivel de presión tributaria comparativo, pero sí es el que más creció en presión tributaria desde finales de los años sesenta o desde el año 1975/76 hasta la actualidad. Estos tributos, sencillamente, se basan en buena parte en unos tributos de tipo personal y progresivo. Tales impuestos siempre son rechazados por los políticos de la Derecha. Sin embargo, repasen ustedes las actas parlamentarias de cuando se aprueban estos impuestos y esta reforma tributaria, y verán que se hacen, no con los votos de los partidos de la Izquierda, sino con el voto unánime, entonces, de Unión de Centro Democrático y de Alianza Popular. Es la Derecha la que acepta esto.

Entonces, el «Pacto de la Moncloa», por lo tanto, fue un Pacto en el que los unos y los otros aceptaron castigos muy serios a lo que siempre fueron sus posturas tradicionales.

Al mismo tiempo, esto naturalmente significó un alivio a la tensión del consumo interno, a los costes salariales.

Hay una tendencia que facilitó el equilibrio del sector público, a que aumentasen sus ingresos, a que mejorase rápidamente la situación existente. Se llegó a cerca del 30 por 100 de tasa inflacionista en junio de 1977. Las circunstancias eran tan comprometidas que al final de aquel año todo el mundo preveía que se llegaría al 80 por 100 y que nos meteríamos en un inicio de hiperinflación a lo hispanoamericano. La verdad es que al final del año ya estábamos en el 20 por 100. A partir de ahí, la inflación fue disminuyendo, aunque siempre situándose alrededor de 3 a 4 puntos porcentuales por encima de la media de la OCDE, salvo al final, en que se situó aproximadamente en 1-2 puntos porcentuales por encima. Es claro que existió, pues, una lucha intensa contra la inflación.

La segunda cuestión, tras esta primera inflacionista, fue la situación de la balanza de pagos, que había pasado a ser en aquellos momentos casi desesperada. El endeudamiento español era considerable. También parecía que por aquí nos íbamos a situar en una situación de país deudor a lo hispanoamericano o a lo Europa Oriental. Y la verdad es que empezó a fluir la reserva de divisas, se interrumpió la salida diaria, que era del orden de 100 a 200 millones de dólares, de una manera radical, y la balanza de pagos pasó a ser una balanza que al final, por los años 80, dejaba un remanente en divisas del orden de los 30/40 mil millones de dólares. Como la deuda exterior nacional estaba por debajo, España había pasado de ser una nación deudora a ser una acreedora internacional.

La tercera cuestión fue que había que reconstruir el sistema productivo. La raíz de nuestros males era real, no una raíz monetaria que se pudiera manejar con simples planteamientos financieros. Si se quería eliminar el paro, que seguía aumentando mientras tanto, había que construir un nuevo aparato productivo. Pero esto exigía un conjunto de sacrificios considerables que, en principio, iban a pasar por crear nuevas situaciones de paro. El Go-

bierno, que entonces se vio que era un Gobierno débil, procuró simplemente frenar estas tensiones. Por eso, la verdad es que no hay una creación de un nuevo modelo productivo, esto es, no hay nuevo modelo energético, aunque existan amagos o inicios de transformación, pero no hay realmente la creación de un nuevo modelo energético; no hay tampoco una auténtica reconversión industrial; no hay un cambio esencial dentro de la construcción del conjunto de los mecanismos que producen el funcionamiento de una estructura económica eficaz. Y, como resultado de esto, el paro siguió avanzando con tenacidad mientras se atenuaban otras cuestiones.

Esto es lo que está detrás de la creación del primer modelo socialista, que podría llamarse «modelo Boyer», porque éste es su responsable al frente del Ministerio de Economía y Hacienda desde el año 1982 a 1985. El «modelo Boyer» significó en primer lugar una rectificación muy fuerte de lo que en principio había proclamado el Partido Socialista desde la oposición sobre cómo debería articularse el modelo de desarrollo. Este modelo socialista está enunciado en su día de modo muy claro y muy evidente. Ese día fue el de la discusión de una moción de censura contra el presidente Suárez. En esa ocasión, Solchaga le dijo al Gobierno: «Gasten ustedes sin miedo; sólo aumentando el gasto público será posible que podamos resolver el problema del paro y de la desocupación.»

¿Qué había detrás de eso? Se trataba del «modelo francés», del modelo que había decidido llevar adelante el Partido Socialista francés; se trataba de un modelo keynesiano muy elemental que consideraba que con una inyección grande de gasto público iba a crear una euforia económica inmediata y empezar a salir de la crisis. Es la asunción de este modelo francés por el Partido Socialista lo que le lleva a la convicción de que es fácil resolver el problema del paro. Es el momento en que empiezan a hacer los cálculos de los 800.000 puestos nuevos de trabajo; toda esa situación

que pasa a existir entonces se viene abajo en el momento en el que el Partido Socialista francés ocupa el poder, porque en el tiempo entre la formulación de ese programa y la toma del poder por el Partido Socialista español, como consecuencia del triunfo electoral en diciembre del año 82, se observa que el modelo francés se ha venido abajo.

Ese modelo, que pretendió resolverlo todo con un aumento del gasto público, originó para Francia una inmensa fuga de capitales, un aumento muy rápido de los precios, un desequilibrio fortísimo de la balanza de pagos y, por supuesto, no resolver, como consecuencia de todas estas cuestiones, el problema del paro. Por lo tanto, el problema francés señalaba que ése era un camino, un sendero malo. Boyer lo rectifica. La puesta en marcha del *modelo Boyer* pasa a tener las siguientes características:

— *En primer lugar*, considera que la lucha contra la inflación debe persistir como un mandamiento especial de la vida y de la economía española. No es posible funcionar en la economía española si no continúa esa tenaz pelea, día a día, para bajar las tasas inflacionistas y acercarnos a las del mundo occidental. ¿Por qué? Porque al mismo tiempo el modelo tenía que ser un modelo abierto.

Era un modelo abierto por un motivo político y por otro económico. El motivo político estaba muy claro. La atmósfera de tensión que se había creado el 23 de febrero de 1981 llevó a la conclusión a toda la serie de organizaciones políticas de que era necesario integrarnos rápidamente en el conjunto europeo, para que la salida de ese marco comunitario, desde el punto de vista político, significase también una salida en lo económico y causase tal catástrofe que el imaginarlo fuese impensable para cualquier grupo político español. Esta es una cuestión señalada en documentos escritos que, efectivamente, va a estar detrás de la aceleración de las negociaciones para integrarnos en la Comunidad Económica Europea y que va a

tener un problema. La CEE, al saber que ansiábamos entrar, se endureció. El 23-F significó, pues, un fuerte castigo para España en lo económico. Estas son las *consecuencias perversas* que estudiamos los economistas. La CEE, al final, endureció sus posiciones porque sabía que las autoridades políticas españolas tenían una presión interna política tremenda para ingresar en la Comunidad y, por lo tanto, pasaron a instalar unas «horcas caudinas» que obligaron a torcer el cuello a la economía española y pasar por multitud de servidumbres que en otras ocasiones Gran Bretaña y otras naciones no habían soportado y que España, además fortalecida por el Acuerdo Preferencial de 1970, que era espléndido, pudo, en cambio, tener unas negociaciones con la CEE desde unas posiciones de fuerza. Sin embargo, España las abandona por ese motivo político. Esta es una cuestión interesante e importante que está detrás de explicar esa carrera hacia la integración europea que plantea el *modelo Boyer*.

— *La segunda característica* que tiene este modelo es tratar, al mismo tiempo, de integrarnos en el mundo occidental por otro motivo. El está convencido de que en el mundo occidental la crisis acaba. Por lo tanto, si estamos abiertos al mundo occidental, esa prosperidad nos va a arrastrar. La marea alta nos va a hacer subir a niveles cada vez más altos de desarrollo.

El problema está en que es necesario poner en marcha no sólo la ruptura de amarras con la situación anterior, sino también poner en marcha un modelo de reconversión industrial. Hay que cambiar algo el modelo anterior. Son las medidas popularmente conocidas por el nombre de *medidas a lo Sagunto*. No es sólo Sagunto. Son todo un conjunto de disposiciones en torno a sectores que se considera que no tienen futuro, como los astilleros o la siderurgia, al mismo tiempo que se adoptan ciertas medidas energéticas, que parecían obligadas por los dos choques petrolíferos, el del 75 y 79.

El resultado de todo esto se consideró que era el adecuado para empezar a conseguir una cierta absorción de paro, aunque no la anunciada espectacularmente, porque el modelo se había abandonado al principio del año 82, sino una mejoría quizá más honda. Sin embargo, el paro siguió aumentando. ¿Por qué? Porque la prosperidad en el mundo occidental, efectivamente, se había iniciado lentamente, como Boyer había imaginado. Basta ver cómo subían desde agosto del año 82 las cotizaciones en la Bolsa de Wall Street. Pero todo esto, en términos reales, se transmitía todavía muy débilmente.

La economía española todavía era muy poco permeable a estas subidas, que eran muy suaves, y la verdad es que en el mundo occidental hasta el año 85/86 no va a haber avance. ¿Qué se observa en nuestro conjunto nacional? Dos cosas:

En primer lugar, que vienen los castigos de la reestructuración y no vienen las alegrías de la conexión internacional, que tienen que acabar originando bajas de paro. Hay molestias y no hay ventajas. Estas molestias, no las ventajas, son las que están detrás en la búsqueda de un modelo que sustituya a este modelo.

Se consideró que las cosas no podían seguir así. Eso sería comienzo de algún tipo de hecatombe política. Sobre todo, porque al mismo tiempo, en 1985, se van agravando ciertas tensiones laborales, porque los viejos Pactos de la Moncloa se habían hecho para otro tipo de cuestiones. El cansancio en el mundo laboral era un cansancio evidente. El segundo modelo que se implanta dentro de la administración socialista, es decir, el *tercer modelo*, va a significar el cese de Boyer, eliminando anécdotas y su sustitución por Solchaga.

¿Cuál es el cambio radical? El cambio radical es una apuesta. Una apuesta que en principio salió bien y luego se apagó. La apuesta es, volvamos a acudir al sector públi-

co, aquel modelo keynesiano francés, que quizá no estuviese tan mal planteado. Vamos a ver si dándole mayor alegría al gasto público, aumentado el déficit, aumentando ciertos incentivos fiscales a la inversión, logramos una mayor reactivación, en el conjunto de la vida económica nacional, de las actividades productivas. Si se observan los déficit del presupuesto español respecto al conjunto interior bruto, se ve cómo de pronto, a partir del año 82, se aceleran. A partir del 82 se acelera mucho más todavía otra cuestión, que es la deuda pública y el servicio de la misma, con cifras superiores en pesetas constantes, a cualquier otra circunstancia de la vida española.

La apuesta era una apuesta a que con el desequilibrio presupuestario y los incentivos fiscales lograremos triunfar dentro del conjunto de la actividad económica. Se puede explicar esto racionalmente, porque se considera que, si bien se van crear tensiones inflacionistas, sin embargo van a aparecer contrapesos deflacionistas por dos motivos:

Por una parte, porque el dólar va a bajar espectacularmente. Esto va a significar que los productos importados en nuestra economía sean cada vez más baratos.

Por otro lado, no sólo va a bajar el precio del dólar. Con desgracia para el Tercer Mundo, la crisis de la deuda externa que empieza en el año 82, y que desde entonces cada vez se acelera mucho más, obliga angustiosamente a exportar a toda una serie de naciones. Esto significa una baja tremenda de los precios de las materias primas con ventaja para las exportadoras de productos industriales.

— *En tercer término* también bajan los productos energéticos. Se acabaron con el famoso choque de Yamani con los ingleses. Lo que acaba originándose es una caída espectacular en los precios del petróleo. La OPEP casi se rompe. La situación en la energía cambia espectacular-

mente y algo que necesitábamos importar empieza a venderse de una manera cada vez más barata. El resultado de todo esto es que, a pesar de que el presupuesto es un presupuesto expansivo, este modelo tiene un comienzo triunfal: empieza a atenuarse la situación del paro y comienza a reactivarse el funcionamiento de la economía. 1985 es el inicio de una recuperación cada vez más rápida de la vida económica. Por otra parte, nos encontramos con que no tenemos problema de sector exterior. Parece que el modelo es el adecuado.

Veamos qué es lo que ha ocurrido con él. Funcionó de modo aceptable mientras persistieron las circunstancias internas graves. Pero la caída del dólar se detuvo, los precios de las materias primas comenzaron a enderezarse porque la actividad en el mundo occidental empezó a desarrollarse de tal manera que aumentó la demanda de estos productos y los países, por muy del Tercer Mundo que sean, empezaron a aprovechar los resquicios del mercado y, por otra parte, se recompuso como pudieron los problemas de la OPEP, con lo que los precios de bienes procedentes de países productores de petróleo y de energía repuntaron hacia arriba. Y, en ese momento, al mantenerse con el presupuesto del año 1989 las características del modelo, e incluso acentuarse, surgieron de nuevo los problemas esenciales: se trataba de un modelo que crea con rapidez crecimiento económico, pero, al mismo tiempo, crea problemas graves. Son los tres problemas que han surgido de la economía española, derivados del vivir por encima de las posibilidades.

En España, como consecuencia de esa reactivación, observamos que la inversión nacional está creciendo muy rápidamente, separándose cada vez más del ahorro nacional; va por encima del ahorro, o sea, que invertimos más que ahorramos. Por lo tanto, la única solución es que *ahorren ellos*, los extranjeros. Es el momento en que aparece el fenómeno, que crea una intranquilidad y molestia nacional,



de que está «España en venta». Es el mecanismo de la inversión, que está creciendo mucho más rápidamente que el ahorro nacional, porque el consumo está marchando a importante velocidad. El hueco que deja de exceso de gasto, lo ocupan entradas importantes de fondos extranjeros.

La segunda cuestión que se plantea es que este proceso se hace dentro de una apertura creciente al exterior, que empieza el 1 de marzo de 1986. La reactivación de la actividad económica española significa un incremento considerable de las importaciones nacionales, facilitadas por los aranceles cada vez más bajos. Como además tenemos que eliminar toda una serie de subsidios a la exportación, que la CEE prohíbe, más el conjunto de las medidas de subida de intereses para atenuar la inflación, que mantienen muy alta la cotización de la peseta, el resultado de todo esto es que la economía española vende al exterior con dificultad. Ello no es óbice de que se acentúe su carácter de exportador industrial. Además, sigue acentuando su colocación en el mercado exterior del turismo. Ambas cosas se hacen cada vez con más dificultad, mientras que la importación, como consecuencia del conjunto ya expuesto de la creciente activación económica, cada vez pide más productos exteriores.

Asimismo, la balanza por cuenta corriente, esto es, todo el conjunto de los ingresos y los gastos que hace la economía española respecto al exterior en bienes y en servicios (transportes, turismos, etc.), más las transferencias que estaban aceptablemente equilibradas a lo largo de nuestra historia, ha pasado a tener un déficit espectacular. Este año se cerrará con uno del orden de —según cifras oficiales, pues hay otras más pesimistas— 11.000 millones de dólares. Este déficit verdaderamente altísimo, plantea interrogantes. ¿Cómo se puede eliminar? La cuestión, además, es cómo poder hacerlo sin que de nuevo volvamos a situaciones de estancamiento y de paro.

La tercera de las circunstancias que pasa a tener el modelo es que esta reactivación y este conjunto de situaciones se plantea porque no sólo hay desequilibrio de ahorro e inversión y desequilibrio del sector exterior, sino que hay desequilibrios en el sector público.

El desequilibrio del sector público se mantiene muy alto, lo que se une, por otra parte, a que el conjunto del gasto público absorbe, aproximadamente, en torno al año 89, del orden del 43 al 44 por 100 del Producto Interior Bruto, mientras que los ingresos públicos estarán alrededor del 35-36-37 por 100, también del Producto Interior Bruto. Todo esto crea condiciones especialmente favorables a la inflación. Por eso, y por lo dicho sobre el aumento de la demanda interna, en España ha pasado a crecer. Tenemos datos sobre el IPC todos los días. Se había pronosticado un 3 por 100 de crecimiento del mismo para el año 1989. La realidad es que nos encontramos con que nos pondríamos muy contentos si se quedase un poco por debajo del 7 por 100 en el mes de diciembre. ¿Cómo se puede luchar contra esto? Hay un procedimiento típico, tradicional y normal, que es el de decir: vamos a cortar esa euforia. Eso se dice fácilmente, pero llevarlo adelante es extraordinariamente difícil, porque los eufóricos somos todos. Es difícil decirle a un profesor universitario: «Esa suscripción a esa revista extranjera no le va a llegar a usted porque el Ministerio de Educación ha decidido cortar la euforia y que usted compre esa revista de su bolsillo», por mucho que usted diga que la necesita, pues de otra manera no va a poder seguir el desarrollo científico del exterior. Es difícil decirle a un obrero: «Mire, usted está pagando a plazos este automóvil. Pero a usted le cortamos la subida del salario y ese automóvil malvéndalo como pueda, porque no va a tener posibilidades aceptables de que prospere su motorización», y así sucesivamente.

Al mismo tiempo, ese corte de la euforia, si se produce, lo que puede significar es un aumento, de nuevo, del paro.



Este, que había empezado a reabsorberse, manteniéndose todavía en cifras muy altas, de un 17-18 por 100 del conjunto de la población activa, pero, sin embargo, por debajo de aquellos 20-21 por 100, y que tenía ilusionados a todos, de pronto empezáramos a ver cómo reapuntaba de nuevo.

La readaptación, pues, de este modelo, es una readaptación difícil. Ha provocado la euforia, pero es evidente que, como no tiene salida, provoca el que estemos camino de un *cuarto modelo*.

¿Cómo va a ser éste? Estará en marcha dentro de un año. No se parecerá en nada a los anteriores. Pero que vamos camino de él es evidente, porque el *tercer modelo* ha muerto.

SINDICALISMO ACTUAL Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

RAFAEL M.^o SANZ DE DIEGO, S. J.

La Doctrina Social de la Iglesia se ha ocupado con frecuencia del sindicato y constituye una de las fuentes de reflexión sobre esta institución del mundo laboral. Bastantes de las enseñanzas y aspiraciones de la Iglesia en este campo han ido recogiendo su evolución y también han ido marcando caminos y se han ido haciendo realidad. Es más: éste es uno de los campos en el que la Iglesia, además de predicar, «ha dado trigo». Aunque sólo roza los límites de estas páginas, haremos una alusión a este dato al final de ellas.

La misma institución del sindicato es un fenómeno histórico, jurídico y social complejo. Es por eso quizá conveniente —y sigo así la literalidad del tema que se me ha encomendado— recordar lo que significa el *sindicalismo actual* —para lo cual tendremos que remontarnos en algún momento a la historia que le ha precedido— y ocuparnos luego de cómo se ha pronunciado sobre él *la Doctrina Social de la Iglesia*.



I

SINDICALISMO ACTUAL...

La *historia* del sindicato ha ido poniendo de manifiesto una serie de *problemas ya superados* y, a la vez, ha dejado en pie unos *problemas que subsisten hoy*. Se abordarán sucesivamente estos aspectos.

1. La historia

El sindicato nace como consecuencia de la industrialización que plantea la cuestión social de forma radicalmente nueva (1). ¿Cuál es la novedad que aporta la industrialización al planteamiento de la cuestión social? Se conocen sus efectos más llamativos: la máquina sustituye al hombre y provoca inicialmente desempleo (una máquina realiza el trabajo de varios artesanos y en menos tiempo); la instalación de fábricas en las ciudades provoca un éxodo del campo a la ciudad y da origen al nacimiento de los suburbios, en los que se hacinan en poco espacio familias numerosas sin infraestructura higiénica, ni escuelas, ni servicios; la jornada laboral se prolonga hasta 16-18 horas sin condiciones de seguridad; se emplean como mano de obra a mujeres y niños, etc. Al mismo tiempo, se continúa con la práctica anterior del antiguo régimen: la negación de los derechos políticos a las personas de esta nueva clase social. Pero pasa más desapercibida la principal novedad: *la estabilización de la nueva clase proletaria*, su imposibilidad de cambio.

(1) Cfr. SANZ DE DIEGO, R. M.^a: *Pensamiento Social Cristiano*, I. Madrid, Ed. ICAI, 1989, pág. VI. Los datos históricos a los que se alude a continuación están recogidos con más pormenor ahí y en mi colaboración *La Iglesia española ante el reto de la industrialización*, en el tomo V de «Historia de la Iglesia en España». Madrid, BAC, 1979, págs. 575-693.

En la época preindustrial, los trabajadores son fundamentalmente *jornaleros* (en el campo) o *artesanos* (trabajadores manuales). En los dos ámbitos es posible, con el paso del tiempo, un cambio que mejore su situación laboral, económica y humana. El jornalero puede recibir o adquirir un pequeño terruño que le convierte —modesta, pero realmente— en propietario. El artesano puede ascender en los diferentes grados del «escalafón» gremial: de aprendiz puede pasar a oficial y maestro. Pero la nueva clase *proletaria* (los obreros industriales, cuya única riqueza es su prole, sus hijos) descubrirá con el tiempo que para llegar a ser patrono (empresario) necesita unos conocimientos técnicos, un poder económico, unas relaciones (con otros empresarios, con los políticos, con el extranjero), que está muy lejos de poder adquirir. Descubrirá —tarde y gradualmente— que lo peor de la industrialización para el proletario no son las llamativas condiciones infrahumanas en que vive y trabaja, sino la imposibilidad de salir de esa situación, en la que se ve encadenado él, sus hijos y los hijos de sus hijos.

En esta situación, el proletariado descubre —o, para ser exactos, le ayudan a descubrir los primeros pensadores que se acercan vitalmente a su nueva situación, los socialistas utópicos— que su fuerza está en el número: frente al patrono, tan superior a él en muchos aspectos, el proletariado es superior por su cantidad. Por eso se hace incluíble la *asociación*. A este arma se aferrarán los primeros grupos obreros. Y eso explicará que «¡Asociación o muerte!» sea el lema que resuma las aspiraciones del proletariado naciente, unificado en torno a esta lucha.

Porque la burguesía gobernante —incoherente con sus declaraciones en favor de la libertad— se opuso inicialmente a la asociación obrera. Por eso, las primeras asociaciones proletarias van a ser «*asociaciones-tapadera*». Se declara una finalidad, aunque en realidad se persigue otra. Nacen así las *Mutuas*, *Cooperativas* y *Ateneos*, que fueron —necesariamente— las formas iniciales de asociación

obrero. Pese a las dificultades derivadas de la clandestinidad, cumplieron su fin: contaban con afiliados y con fondos, que les permitieron constituirse en auténticos sindicatos. Ante la tozudez de este hecho —sin negar que también influyese en su decisión una reflexión más honda sobre los bienes de la libertad— la burguesía entendió que le resultaba más útil legalizar el sindicato. En España se llega a ello en 1887.

Pero esta historia inicial de enfrentamiento tuvo una consecuencia: el sindicalismo nació como una lucha por la libertad. A ella apelan los diferentes manifiestos que piden la legalización del sindicato en épocas de prohibición. Insensiblemente van aceptando también la ideología de sus adversarios: el liberalismo. La pretensión del máximo beneficio y la consideración del trabajo como mercancía serán las bases de las que partirá la reflexión sindical primera (2). Sólo más tarde, cuando la ideología de Marx vaya calando en el mundo obrero, la argumentación sindical abandonará su inicial talante liberal.

Simultáneamente, el sindicato ha experimentado otra evolución hasta llegar a su forma actual. Han influido en ella los cambios que se han producido en otros estamentos sociales. Por un lado, el Estado ha asumido y hecho propios los objetivos básicos del sindicalismo inicial: salario mínimo, jornada laboral reducida. Por otro, los patronos han descubierto que también a ellos les favorece la unión: así han nacido las patronales. Que, a su vez, han visto influenciada su forma de actuar por una mayor preponderancia de los técnicos dentro del mundo empresarial y por el hecho de que la multinacionalidad de las empresas más importantes diluye en parte la atención a los factores nacionales.

(2) Cfr. GARCÍA NIETO, J. N.: *El sindicato*. En «Curso de Doctrina Social Católica». Madrid. BAC, 1968, págs. 813-814.

2. Problemas históricos ya superados

Esta evolución de las condiciones en que se desarrolla la vida económica ha hecho posible que una serie de problemas que lo fueron en su tiempo —y de los que se tuvo que ocupar en su momento la Doctrina Social de la Iglesia— hayan dejado de serlo. No estará de más, con todo, una breve alusión a ellos.

En el mundo capitalista (3), teóricamente hoy nadie se opone a la *libertad sindical*, desde la consideración del derecho de asociación para fines lícitos y desde la aceptación del principio de subsidiariedad. Tampoco se discute hoy sobre la conveniencia de la *unidad sindical*, tanto para el proletariado como para la concertación social, aunque se descarta una unidad impuesta y se postula una unidad acordada de las bases. De hecho, salvando las particularidades de cada sindicato, en casi todos los países se tiende a ofertar una plataforma común de reivindicaciones y propuestas. Se ha llegado también a un *modelo sindical* casi universal en sus líneas generales —que permite naturalmente comportamientos diferentes— caracterizado por el pluralismo, la libertad, la horizontalidad y una cierta y relativa independencia respecto al poder político. Los viejos modelos de sindicato único, interclasista, obligatorio, confesional, vertical o corporativo (4), no cuentan ya con

(3) En el Segundo Mundo se ha intentado prescindir de la presencia sindical, confiando la representación de los intereses de los trabajadores al partido comunista. Pero han proliferado las protestas y los sindicatos de oposición que han tenido luego que ser legalizados, como, por ejemplo, Solidaridad en Polonia.

(4) Es obvio lo que significa cada uno de estos modelos sindicales. QA, 91-94, describe el sindicato corporativo creado por Mussolini en la Italia de su tiempo, aunque hay que reconocer que no con demasiada claridad, como ha hecho notar el P. O. Nell-Breuning, S. J.: él mismo —uno de los autores de esta encíclica— ha hecho saber que estos números fueron una añadidura posterior del propio Pío XI al texto preparado por sus colaboradores.

defensores teóricos en el mundo democrático. Se trata de un problema superado...

3. Problemas que subsisten hoy

No puede, en cambio, decirse lo mismo de otros cuatro problemas. Les dedicaremos obviamente más atención.

3.1. Reorientación de la finalidad del sindicato.

Simplificando se puede decir que el sindicato nació para conseguir, frente a las pretensiones del capital, una defensa eficaz de las reivindicaciones de los trabajadores. Hoy, sin embargo, sus pretensiones históricas o están en parte conseguidas —aunque siempre se puede avanzar más en esta línea— o, incluso, son patrimonio de otras entidades: la misma Administración y la patronal tienen tanto interés como el sindicato por algunos de sus objetivos, el pleno (o el máximo posible) empleo, por ejemplo. Es más: la fuerza de estas dos entidades —gobierno y patronal— ha llevado a los sindicatos a adentrarse en otros campos: funciones consultivas dentro del Estado, funciones sociales y asistenciales para sus afiliados (cooperativas, instituciones para el ocio, asesorías laborales, etc.), además de sus tareas típicas: negociación de convenios colectivos, representación de los trabajadores en la empresa, etc. Y esto con atención a intereses superiores macroeconómicos. Ciertamente los objetivos sindicales han evolucionado a lo largo de sus años de existencia.

3.2. La politización de la vida económico-social.

Es cada vez mayor el poder del Estado y su actuación directa o indirecta en la vida económico-social. Independen-

dientemente del respeto al talante democrático, un gobierno actual tiene posibilidades de actuar —y las ejerce— que desbordan con mucho las que gozaba un gobernante absolutista (5). Paralelamente hay mayor conciencia de la necesidad de integrar las realidades económicas de una empresa con el resto de la economía del país, con el Mercado Común (en el caso de España), con las exigencias del comercio internacional. Se han difuminado las fronteras entre economía y política. Lógicamente se hacen más íntimas las relaciones entre ellas y entre el sindicato y el gobierno y el sindicato y los partidos políticos. Se trata de un problema que no es nuevo —y ya se planteó en la I y sobre todo en la II Internacional, ésta última a comienzos del siglo xx—, pero en su planteamiento se han producido inflexiones significativas.

3.3. *La crisis del concepto «lucha de clases» y el empleo de la huelga.*

K. Marx consiguió que se aceptase como dogma indiscutido la necesidad de la lucha de clases como instrumento para la justicia social. En este marco el empleo de la huelga como arma del proletariado era también indiscutido. Tuvo que disentir de Bakunin —y ésta será una de las causas que le lleven a la ruptura con él, a la escisión de la I Internacional en 1872 y al nacimiento del anarquismo— a propósito de la posibilidad o conveniencia de la huelga

(5) En tiempos de Luis XIV —por poner un ejemplo de monarca absoluto— sería impensable que el gobierno controlase los ingresos y gastos de cada ciudadano, que le transmitiese consignas diariamente (vía medios de comunicación social), que decidiese en ámbitos que parecían reservados a las opciones personales: sanidad, educación de los hijos... En todos estos campos el Estado actual tiene una intervención mucho mayor que entonces.

general, pero sin duda siquiera de su licitud e idoneidad en los demás casos.

Hoy imperan en cambio dos realidades: la clase obrera —al menos en el mundo occidental— se ha aburguesado y sintoniza menos con la lucha de clases como táctica permanente y, a la vez, ha ido tomando cuerpo la conciencia de las ventajas de la concertación social y de la negociación como instrumentos más eficaces que la huelga para garantizar la justicia.

3.4. *La escasa afiliación sindical.*

Es ésta una realidad de índole diferente a las anteriores. Por múltiples motivos —que están en la mente de todos y no precisan ahora especial aclaración—, es escasa la afiliación, especialmente en España (6). Con una consecuencia obvia: al tener menos afiliados, el sindicato tiene menos medios y menos poder representativo: su fuerza está en el número... Y debe elegir uno de dos caminos: o reducir sus actividades o resignarse a vivir de aportaciones extrínsecas, fundamentalmente estatales. Pero esto le enfeuda más y disminuye su ya cercenada independencia.

Estos son, a grandes rasgos, los problemas con los que se enfrenta el sindicato hoy, al menos en el Primer Mundo. Sobre éstos y sobre los ya superados ha ido diciendo la Iglesia una palabra a lo largo de los años. ¿Cuál ha sido esta palabra?

(6) «El País» (5-9-1989) cifraba en un 11 % de la población laboral española los afiliados a los distintos sindicatos. Es el porcentaje menor de la CEE.

II

... Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Sobre los *problemas ya superados* habló también la Doctrina Social de la Iglesia (DSI [7]) cuando todavía eran problemas no solucionados. Aludiremos brevemente a ello. Y nos detendremos más en el tratamiento de los *problemas actuales* del sindicato por parte de la DSI.

1. Sobre los problemas ya superados

Recordábamos fundamentalmente tres, la *libertad* sindical, la *unidad* sindical y la postura ante los diversos *modelos* de sindicatos que han existido.

1.1. *La libertad sindical.*

También en este campo —como en el de la educación y en tantos otros— ha sido constante la enseñanza de la Iglesia a favor de la libertad del obrero para asociarse en sindicatos. Ya León XIII en *RN* dedicó toda la parte final de la encíclica a las asociaciones formadas por los interesados en la cuestión social, entre las que destacan las asociaciones de obreros en general y los sindicatos en particular. Sabemos además que esta parte se debe de forma especial

(7) Además de esta sigla, utilizaremos las habituales para designar los principales documentos sociales de la DSI: *RN* significa *Rerum Novarum* (León XIII, 15-5-1891); *QA*, *Quadragesimo Anno* (Pío XI, 15-5-1931); *MM*, *Mater et Magistra* (Juan XXIII, 15-5-1961); *GS*, *Gadium et Spes* (Vaticano II, 7-12-1965); *PP*, *Populorum Progressio* (Pablo VI, 26-3-1967); *OA*, *Octogesima Adveniens* (Pablo VI, 15-5-1971); *LE*, *Laborem Exercens* (Juan Pablo II, 14-9-1981); *SRS*, *Sollicitudo Rei Socialis* (Juan Pablo II, 30-12-1987).

a las sugerencias del propio Papa, a tenor de las distintas redacciones que se conservan de *RN*, previas a su publicación (8). Especialmente, en los números 35-36, León XIII deja establecido el derecho del obrero a asociarse y la ilicitud moral de que el Estado se oponga a ello, aunque lógicamente debe impedir cualquier asociación que ataque al Bien Común.

Esta defensa de la libertad sindical ha sido una constante de la DSI, en clara oposición a la praxis de algunos gobiernos de ideología liberal que, incoherentes con su propia ideología, limitaban esta libertad más de lo justo (9). Es, con todo, significativa, la defensa de la libertad sindical que hace Juan Pablo II, en parte debido a su origen polaco. En *LE*, 20 reafirma el derecho obrero a asociarse y considera al sindicato —esta vez en clara oposición a la ideología y práctica comunista— como un elemento *imprescindible* de la vida social. En *SRS*, 15 denuncia la represión de la libertad sindical como uno de los indicadores de subdesarrollo de nuestro mundo.

1.2. *La unidad sindical.*

Aunque no ha sido un tema tan profusamente tratado, ha habido también unanimidad en las posturas de la DSI al respecto. Es significativo que una de las críticas que Pío XI dirige al sistema corporativo de Mussolini es que la unidad —beneficiosa— se impone desde arriba (10), en

(8) Las ha publicado G. ANTONAZZI: *L'enciclica «Rerum Novarum», testo autentico e redazioni preparatorie dei documenti originali*. Roma, 1957.

(9) Como todas las libertades, también la sindical tiene sus límites. Además de los generales, en muchas legislaciones democráticas se recorta el derecho a sindicarse y a la huelga para algunos colectivos: Fuerzas Armadas, sobre todo.

(10) QA, 92 y, sobre todo, 95.

contra del principio de subsidiariedad, enunciado por el Papa en la misma encíclica (11). Por tratarse de un documento menos conocido —y de menor rango que las encíclicas— es oportuno recordar aquí el *Discurso a las ACLI* (12) de Pío XII, en el que aprueba la unidad pactada desde la base.

1.3. *Sobre los modelos de sindicatos.*

RN no tomó postura ante los diferentes modelos de asociaciones obreras que existían a finales del siglo XIX y daba por supuesta la licitud y viabilidad de todos los modelos, con tal de que fuesen representativos y libres. En este sentido no se oponían a la fórmula de sindicatos mixtos, interclasistas, que agrupaban conjuntamente a obreros y patronos (13). Era un modelo entonces existente que atraía a algunos grupos de ambas clases, en algunos casos en mayor proporción que el sindicato puro o de sólo obreros (14).

Años más tarde esta fórmula se abandonó en favor del sindicato de clase y los documentos de la DSI no vuelven a ocuparse del tema. Únicamente *QA* tomó postura ante el modelo corporativo de Mussolini, de forma más bien

(11) *QA*, 79-80.

(12) 11-3-1945. Buena parte de este discurso se recoge en GALINDO, P.: *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, 7.ª ed. Madrid, Junta Nacional de A.C., 1967, págs. 837-840.

(13) *RN* 34 y 38.

(14) Aunque, como haremos notar a su tiempo, los *Círculos Obreros Católicos* no eran en realidad sindicatos, sí eran asociaciones interclasistas. Y en la España de finales del XIX su implantación era mucho mayor que la del único sindicato de clase existente entonces en España, la UGT. Mientras ésta contaba en 1900 con 26.000 afiliados, los miembros de los *Círculos* eran, cuando menos, 50.000 y muy probablemente superaban los 100.000. Para la primera cifra me baso en mi artículo *El P. Vicent, 25 años de catolicismo social en España (1886-1912)*: *Hispania Sacra* 33 (1981), apéndices I y II, págs. 361-366. Para la segunda estimación me guía J. ANDRÉS GALLEGO, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Madrid, Espasa-Calpe, 1984, págs. 212-217.

crítica, aunque se trata de un pasaje de redacción tortuosa (15)... En documentos posteriores el magisterio ha evitado dar juicios sobre modelos concretos: se trata de un tema en el que debe primar la autonomía de las realidades terrenas declarada por el Vaticano II (16). A la Iglesia le corresponde sólo afirmar los principios que deben salvarse en la constitución de los sindicatos, no las formas concretas que deben revestir.

Ha habido, sin embargo, un punto, referido al modelo sindical, que ha hecho correr mucha tinta en los documentos de la DSI: la *confesionalidad de los sindicatos*. Hoy no es un tema de actualidad. Pero no puede omitirse su recuerdo a la hora de recordar la postura de la Iglesia ante el sindicato.

Es preciso, ante todo, plantear bien la cuestión. Lo que se pregunta es: *¿Tiene un católico obligación de afiliarse a un sindicato católico o puede militar en uno neutro?* Esto es lo que se plantea, no si todos los sindicatos deben ser confesionales. La evolución de la DSI en este punto se puede resumir así, reduciéndonos a los hitos más significativos:

- León XIII percibió la evidente ventaja de que los católicos militasen unidos en un sindicato católico. Pero, a la vez, se daba cuenta de que se trataba de un tema complejo, en el que debían entrar en juego otras consideraciones, y muy principalmente la utilidad de los propios obreros. Por eso, sin dejar de ponderar las ventajas de la confesiona-

(15) QA 91-94 describe el modelo corporativo. QA 95-96 lo evalúa. Para valorar esta evaluación hay que tener en cuenta ante todo la situación ambiental: nula esperanza en el capitalismo tras la crisis de 1929, decepción y miedo ante el marxismo surgido tras la revolución de 1917 y ante el socialismo dividido entre la II y III Internacional al finalizar la I Guerra Mundial y, a la vez, auge de los totalitarismos, entonces en boga. Y también la difícil postura de Pío XI ante su vecino Mussolini, con el que acababa de firmar en 1929 los Pactos Lateranenses, que liquidaban para siempre el viejo contencioso de la Cuestión Romana, pero al que se opondría con fuerza sólo unas semanas más tarde de QA, en *Non abbiamo bisogno* (29-6-1931).

(16) GS, 36.

lidad, dejaba abierta la doble posibilidad para los obreros católicos (17).

- Pío X tuvo que enfrentarse a la polémica surgida en Alemania: ¿podrían colaborar juntos los obreros católicos y los protestantes? Para Alemania lo admitía de forma transitoria, aunque mostraba su preferencia por la confesionalidad (18). De todas formas se abría paso la idea de que en los asuntos económico-profesionales podían primar una serie de factores que escapaban de la incumbencia de la Iglesia: comienza a vislumbrarse la autonomía de lo temporal, como se había vislumbrado ya antes en la polémica suscitada en Italia a propósito de la *Opera dei Congressi*, ya en tiempos de León XIII.

- La misma idea —la confesionalidad es el ideal, pero pueden darse casos en los que sea preciso que un católico se afilie a un sindicato neutro— se defendía en tiempos de Pío XI en la *Resolución* que la Sagrada Congregación del Concilio dirigió al Cardenal Liénart, obispo de Lille (19). Dos años después, en QA, el Papa dejaba de considerar excepción la afiliación de un católico a un sindicato neutro y establecía como norma general que ésta debía ser la praxis cuando concurriesen una de estas dos causas:

- La legislación hacía imposible o muy difícil la existencia de sindicatos católicos.

- No era conveniente debilitar o romper la unidad del frente obrero, creando sindicatos distintos a los ya existentes.

De hecho, estas circunstancias se iban haciendo tan universales, que lo que antes era excepción se va configu-

(17) Aunque en RN 44 subrayaba la importancia de la confesionalidad, en RN 37 y, sobre todo, en *Longinqua Oceani* 17 (6-1-1895), dejaba abierta la puerta a que un católico se afiliase en algunas ocasiones —cuando forzara la necesidad— a un sindicato neutro.

(18) *Singulari quadam* (24-9-1912), especialmente en el número 6.

(19) El 5-9-1929. Texto en F. RODRIGUEZ: *Doctrina Pontificia. Documentos sociales*. Madrid, BAC, 1964 (2.ª ed.), págs. 517-536.

rando como la norma general. A estas indicaciones, QA añadía otras dos consideraciones:

– El obrero católico podía —en los casos citados— afiliarse a un sindicato neutro con tal de que no le obligase a actuar contra su conciencia.

– Los obispos debían crear *asociaciones religiosas* —no sindicatos— que proporcionasen al obrero católico afiliado a un sindicato neutro la formación cristiana que no iba a encontrar en él (20).

• En España se planteó la cuestión de forma muy acre. Parte de los sindicatos creados por eclesiásticos se declararon confesionales: éste fue el caso de los llamados *Sindicatos Católicos*, que procedían de los antiguos Círculos Obreros Católicos. Pero otros, creados también por eclesiásticos, defendieron la aconfesionalidad: así procedieron los dominicos PP. Gerard y Gafo al crear los *Sindicatos Católicos-Libres* y en la misma línea se orientó Arboleya (21). En ningún caso se dudaba de inspirar la actuación de estos sindicatos en la doctrina de la Iglesia ni tampoco se trataba de ocultar su condición cristiana: el nombre aparece en los sindicatos católicos de ambas tendencias. Lo que se dilucidaba era la conveniencia de exigir a los afiliados la práctica de la fe (confesionales) o de no exigir la (aconfesionales). En el fondo se trataba de dos formas de concebir la acción del creyente en la vida pública. Los confesionales creían en las ventajas de un acción común de todos y sólo los católicos subrayaban que la cuestión social no era sólo económica, sino también moral y, a la vez, vinculaban los sindicatos católicos a la Jerarquía. Por su parte, los aconfesionales eran más sensibles a destacar los fines económicos y profesionales del sindicato, a tender puentes a otras colaboraciones y a desligar la actuación pública de los gru-

(20) QA, 35.

(21) Sobre esta polémica, cfr. *La Iglesia española ante el reto de la industrialización* (cfr. nota 1), págs. 648-649, y más brevemente *Pensamiento Social Cristiano*, I, págs. 160-161. Cfr. también J. GOROSQUIETA, *El drama de la confesionalidad sindical en España (1900-1931)*. «Revista de Fomento Social» 116 (1974), págs. 381-389.

pos católicos de la Jerarquía, abriendo la puerta a un mayor pluralismo. La polémica fue larga, acre y estéril. Sólo se solucionó —tardíamente— en 1935. Pese a que en España se daban las dos condiciones requeridas en QA, los Metropolitanos españoles fueron reacios a apoyar la aconfesionalidad. Sólo llegaron a ella movidos por el miedo que causó la revolución de Asturias en 1934. Ante la unión de todos los marxistas, se animaron a unirse todos los católicos. Tras una efímera simbiosis con sindicatos falangistas, que fracasó, en diciembre de 1935 se unen todas las fuerzas sindicales católicas en la CESO (Confederación Española de Sindicatos Obreros), aconfesional (22). Pero era ya tarde: meses más tarde comenzaba la guerra civil. Y el régimen que salió de ella suprimió los sindicatos católicos en aras del sindicato oficial único.

De los problemas superados, el más abundantemente tratado fue lógicamente el de la confesionalidad. Hoy es también tema superado: en su Pastoral Colectiva *Los católicos y la vida pública* (1986), los obispos españoles han aceptado como vía de acción sindical de los católicos su presencia en sindicatos neutros, sin ninguna nostalgia de un sindicato confesional (23).

2. Sobre los problemas actuales

Son —recordemos— cuatro estos problemas: la reorientación de sus objetivos y finalidad, la creciente politización de la vida económico-social, la crisis del concepto de lucha de clases y del empleo de la huelga, y la escasa afiliación. Sobre todos ellos se ha pronunciado en distinta medida la DSI.

(22) Cfr. *La Iglesia española ante el reto de la industrialización*, páginas 660-661.

(23) Cfr. sobre todo los números 138-146.

2.1. *Reorientación de los objetivos y finalidad del sindicato.*

Los documentos de la DSI han tenido siempre conciencia de que el sindicato tenía otros fines, además de su finalidad obvia reivindicativa. En este sentido, ya *RN* suponía que debía haber diferentes asociaciones de obreros para diferentes fines —sindicatos, mutuas, patronatos, etc.— y proponía como objetivos que no deben olvidarse, la prosperidad tanto familiar como individual de los obreros, moderar con justicia las relaciones entre obreros y patronos, robustecer en unos y en otros la observancia de los preceptos evangélicos, el cultivo del espíritu, el pleno empleo, la seguridad social, etc. (24). Es decir, pensaba en unos sindicatos con un fin integral.

Pío XI trata lateralmente del sindicato en *QA*, es decir, habla de él a la hora de evaluar el modelo corporativo italiano. Pero lo que dice supone con claridad que el sindicato debe tener, ante la Administración del Estado, un papel consultivo y representativo. Más concretamente se manifiesta Pío XII: en el ya citado discurso a las ACLI (25) define al sindicato como instrumento de defensa y diálogo ordenado a mejorar las condiciones de vida del trabajador.

Esta doble tarea —defensa y diálogo— o, quizá mejor, esta doble faceta de una misma tarea, va a ser insistentemente repetida en el magisterio social posterior a Pío XII. *MM* y *GS*, muy cercanas en su fecha de publicación, repiten casi literalmente estos conceptos. En la década de los 60 crece la conciencia de que es necesaria la participación de todos los ciudadanos en los asuntos comunes. Fruto de esta conciencia es la insistencia en la colaboración, que se

(24) *RN*, 38.

(25) Citado en la nota 11.

va sobreponiendo a la lucha de clases y que va llevando a un mayor grado de responsabilidad (26).

Pablo VI seguirá avanzando por este camino. La finalidad del sindicato ya no es sólo la defensa de los derechos e intereses de los trabajadores ni favorecer la participación en los asuntos comunes. Es también objetivo importante educar el sentido de responsabilidad hacia el Bien Común (27). Y esta actitud responsable hacia lo común es parte del desarrollo integral de cada persona, es una condición de vida *más humana* hacia la que debe tender todo hombre que quiera desarrollarse, a tenor de la conocida definición de desarrollo que ofrece PP (28). No es, por esto, extraño que Juan Pablo II considere imprescindible el sindicato, como quedó indicado más arriba. Y que le invite a ocuparse también de tareas educativas, asistenciales, etc., y a no defender solamente los intereses de sus afiliados, cayendo en el egoísmo de grupo o de clase (29).

Se puede resumir el camino recorrido por la DSI al tratar de la finalidad del sindicato subrayando un dato real: cuando desde otras posiciones ideológicas y desde la misma realidad se va descubriendo que la finalidad del sindicato debe reorientarse, reconocerlo es fácil para la DSI, que ya desde el comienzo había considerado que los fines de la asociación obrera eran amplios e incluían el bien integral del trabajador y de toda la sociedad.

(26) El concepto aparece en ambos documentos: MM 97; GS 68. En el primero se antepone explícitamente la colaboración a la lucha de clases. En el segundo se acentúa la responsabilidad.

(27) PP 38, 39; OA 14.

(28) «El paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas», PP 20. Cfr. también 21: «La cooperación al Bien Común es una de las concreciones de lo que significa "condiciones de vida más humanas"».

(29) LE 20.

2.2. *La creciente politización de la vida económico-social.*

La DSI —no podría ser de otra forma— se ha ido haciendo eco de esta realidad de nuestros días. Si en la década de los 30, QA constataba que los gobiernos y los Estados habían perdido poder en beneficio de las multinacionales (30), a partir de la Segunda Guerra Mundial los documentos sociales de la Iglesia van tomando nota del poder creciente de los gobiernos: la Administración del Estado va invadiendo campos, antes de dominio individual o social. Y esto repercute en su enseñanza sobre el sindicato. Son tres las reflexiones que se suceden a propósito de las relaciones entre sociedad, sindicato, partidos políticos y Estado:

- Juan XXIII —y con él el Concilio— defendió la necesidad de que el trabajador estuviese representado en todos los ámbitos en los que se toman decisiones que le afectan: en la empresa, en el propio sindicato y también en el ámbito político. Porque aquí también —y no sólo en el ámbito laboral— se toman decisiones que tienen que ver con él: salarios, condiciones económicas generales, etc. (31). Se subrayaba así la vinculación entre economía y política.

- Pablo VI sacó consecuencias morales de esta vinculación. Denunció como «tentación» que debe ser superada el abuso de poder por parte del gobierno en su relación con los sindicatos, o de éstos en su relación con aquél. Abusa de su poder el Estado cuando o no reconoce al sindicato o lo hace sólo en teoría, sin aceptar sus competencias o intentando «integrarlo» (domesticarlo) dentro del aparato del Estado. Abusa de su poder el sindicato cuando, utilizando la fuerza del número, extiende su presión social a campos que no le corresponden (32).

(30) 105-110.

(31) MM 97-98; GS 68.

(32) OA 14.

- Juan Pablo II —puede sospecharse que en gran parte por la sensibilidad que le da la experiencia vivida antes de su pontificado— alerta a los sindicatos: no es tarea suya hacer política, aunque reconoce que su actividad entre indudablemente en el campo de la política, entendida «como una prudente solicitud por el Bien Común» (33).

De nuevo la DSI se ha ido haciendo eco de las realidades del mundo en el que vive y al que se dirige. En virtud de ello ha pretendido orientar las relaciones sindicato-Estado, sindicato-partido, asignando a cada uno su tarea —con clara conciencia de que sus campos específicos están a veces separados por una frontera muy difuminada— y previniéndoles ante sus posibles tentaciones.

2.3. *La crisis del concepto «lucha de clases» y el empleo de la huelga.*

También ante esta realidad —sociológica e histórica, independiente de los principios morales, aunque susceptible de ser juzgada por ellos— la DSI ha ido matizando su postura. Pues también en este punto, desde una coherencia básica entre las primeras manifestaciones de la DSI y las más recientes, es posible percibir una evolución clara.

Respecto a la *lucha de clases*, la primera actitud de la Iglesia no es positiva, sino reticente. Es un error —afirmaba ya León XIII— pensar que las clases deben estar en lucha; es más cierto que se necesitan. Por eso, en vez de azuzar a cada una recordándole sólo sus derechos, la Iglesia predica a ambas sus deberes (34). En la misma onda ideológica, una de las ventajas que Pío XI descubría en el sistema corporativo era la mutua colaboración entre las clases (35), de acuerdo con uno de los principios que él

(33) LE 20.

(34) RN 14.

(35) QA, 95.

mismo había establecido para restaurar el orden social, amenazado en su tiempo, carente de un modelo universalmente aceptado (36).

Pero la polémica en torno al concepto de lucha de clases y la reticencia de la DSI ante él podía interpretarse como un anticomunismo (37) —e, incluso, antiobrerismo— visceral. Quizá por eso se omite la alusión al término en los años siguientes (38). Aunque también es cierto que la atención de la DSI —y en general de los pensadores sociales— se traslada del concepto de lucha de clases al de lucha de bloques.

Juan Pablo II, que en *SRS* dedicará varias páginas a la lucha de bloques, en *LE* no temió enfrentarse con el concepto vidrioso de lucha de clases. Comienza reconociendo sin reticencias que *la lucha de clases existe* y que ha sido elevada a categoría ideológica y programada como lucha política (39). Pero a continuación expresa su convicción de que *no debe ser así*. Y presenta una serie de argumentos en los que se apoya, de corte filosófico, histórico y moral (40). El más original es el que me atrevo a llamar histórico. Analizando la historia y el proceso de producción —es decir, utilizando las mismas fuentes de argumentación de Marx— llega a la conclusión opuesta: *la lucha de clases no debe existir, porque el capital es fruto del trabajo* (41).

(36) *Ibid.*, 88. Sobre la necesidad de encontrar un sistema válido en 1931, cfr. nota 15.

(37) La oposición a la violencia y a la lucha de clases es uno de los criterios que Pío XI aduce para manifestar la distancia de la Iglesia ante el comunismo: QA 112. A la vez toma nota de que el socialismo moderado ha abandonado o reducido sus pretensiones iniciales en este punto: 113-114.

(38) Únicamente alude a él Pablo VI cuando lo señala como uno de los niveles de expresión del marxismo como ideología (OA 26) y como movimiento histórico: OA 33.

(39) *LE*, 11.

(40) *LE*, 12-15.

(41) *LE*, 12.

Es llamativa la argumentación del Papa. No sólo porque hunde sus raíces en los mismos datos que llevaron a Marx a una conclusión contraria, sino porque además da un nuevo sentido a la frase marxista *el capital es fruto del trabajo*. Para Marx significaba que el capital se ha formado a base de pagar injustamente al trabajo. Juan Pablo II, sin abordar este tema, hace ver que los bienes de la tierra llegan a ser capital —bienes de producción— gracias al trabajo humano. Capital y trabajo no pueden, por tanto, estar en conflicto.

En coherencia con este análisis, al tratar del sindicato *LE* define que es un exponente de lucha, pero *no en contra* de nadie, sino a *favor* de la justicia (42), aludiendo a su argumentación anterior. La DSI ha llegado así, antes de centrar su interés en la lucha de bloques, a un tratamiento dialéctico de la lucha de clases, superando las etapas anteriores.

Consecuencia en parte de esta evolución en la reflexión ante el concepto de lucha de clases es la matizada toma de postura *respecto a la huelga*. Leyendo a León XIII se advierte su repulsa instintiva al empleo de este medio de presión. Destaca, ante todo, que es un mal social. Pero no llega a excluir su uso; la primera obligación del Estado —antes que prohibirla— es remover sus causas, las injusticias que la originan (43). Pío XI no trató directamente de este problema: sus palabras sobre la huelga, que a primera vista parecen una condena tajante —«Quedan prohibidas las huelgas» (44)—, no son la expresión de la opinión del Papa, sino la descripción no axiológica de lo que ocurre en el régimen italiano que está describiendo en este pasaje de *QA*.

Hay que llegar al Concilio para encontrar una reflexión moral sistemática sobre la huelga. No es demasiado extraño: hasta entonces se había acudido implícitamente a las

(42) LE 20.

(43) RN 29.

(44) QA 94.

condiciones que la tradición moral había establecido en general para legitimar, en determinados casos, el empleo de la violencia. Estas condiciones eran:

- Que exista una causa justa.
- Que el empleo de la violencia sea el último medio que se utiliza; antes debe intentarse una solución pacífica.
- Que los males que presumiblemente van a derivarse del empleo de la violencia sean previsiblemente menores que la injusticia que se pretende remediar.

A la luz de estos principios se habían intentado solucionar moralmente los conflictos interpersonales o grupales. En concreto, basándose en ellos, se justificaba la posibilidad de que, en algunos casos, la guerra fuese justa, aunque para este caso concreto se añadía una nueva condición: que la declarase quien tenía autoridad para hacerlo. Con estos mismos principios los moralistas sociales abordaron el problema de la huelga. *GS* se mueve en esta óptica, aunque sin hacer mención expresa de la última condición: reconoce que en las circunstancias presentes la huelga puede ser un medio de presión necesario, aunque extremo, y exhorta a que se empleen preferentemente la negociación y el diálogo (45).

Planteadas así las cosas, los documentos sociales post-conciliares han subrayado sobre todo la tercera condición, supuesta aunque no explicitada en *GS*. En este sentido, *OA* deduce que la huelga de servicios necesarios para la vida de una comunidad es difícilmente justificable: los males que se deducen de ella —piénsese en una huelga total del personal sanitario, de comunicaciones, de bomberos, etc.— difícilmente serán menores que la injusticia que se pretende remediar (46). Y casi lo mismo repite *LE* (47).

(45) *GS* 68.

(46) *OA* 14.

(47) *LE* 20.

Ambos documentos abordan también un tema que nos es ya conocido: supuesta la creciente politización de la vida socio-económica, es clara la tentación de utilizar la fuerza de la huelga con finalidad política. Tanto Pablo VI como Juan Pablo II se oponen a esta utilización de la huelga.

La claridad de los principios expuestos hasta aquí es compatible con una mayor necesidad de concreción. No se encuentra ésta en los grandes documentos de la DSI, pero sí en documentos magisteriales de ámbito local más reducido —episcopados nacionales, obispos particulares— y en la reflexión más reciente de teólogos y creyentes, tanto agrupados como individualmente. No parece ajeno al objeto de estas páginas hacernos eco aquí de algunas de estas reflexiones (48).

- Las condiciones que la tradición moral exige para que una huelga sea lícita son las mismas que se piden para justificar moralmente el empleo de cualquier tipo de violencia. Evidentemente, se trata de requisitos razonables. Sin *causa justa* no se puede emplear la fuerza contra nadie. Pero, ¿quién determina la justicia de la causa? En el caso de la huelga normalmente lo decide el mismo que se siente agraviado. Y no parece justo que una misma persona (o colectivo) sea, a la vez, juez y parte. Menor dificultad ofrece el que sea el *último medio* que se emplea: al menos puede saberse objetivamente si se han intentado medios pacíficos y menos gravosos. Respecto a la tercera condición —que los *males derivados sean menores que la injusticia que se quiere remediar*— es claro que Dios no nos pide adivinar el futuro. Pero sí nos invita a considerar previamente las consecuencias de nuestros actos, a no proceder inconsideradamente, sin mirar a los efectos de lo que hacemos. Volvemos más tarde sobre esto.

(48) Recogemos aquí lo expuesto en *Pensamiento Social Cristiano I*, págs. 497-498.

- Siguiendo con las tres condiciones, se trata también de requisitos *mínimos*. Sin ellos la huelga es moralmente ilícita. Con ellos puede ser —también en el orden moral— lícita o ilícita. Porque no puede olvidarse que el cristiano está llamado a superar los mínimos. Y ciertamente a seguir el ejemplo de Jesús. En el huerto de Getsemaní se daban las tres condiciones requeridas para responder con la violencia al intento de apresar a Jesús. Y cuando Pedro saca la espada, Jesús le dice que ése no es el camino cristiano. En cualquier caso, el empleo de la violencia podrá estar en ocasiones permitido. Pero nunca se excluye la renuncia a este medio de presión realizada por amor, no por comodidad, insolidaridad o miedo.

- Es también claro que cada uno puede renunciar a defender sus derechos por la fuerza. Pero el caso es distinto si se trata de derechos del colectivo al que pertenezco, o de otro colectivo que me pide solidaridad con él. O los derechos de alguien que tengo obligación de tutelar.

- Volviendo ahora al tercer requisito —el que se refiere al futuro— es importante preguntarse, antes de declarar una huelga, quiénes van a ser los perjudicados. Determinadas huelgas de servicios necesarios (comunicaciones, sanidad, etc.) perjudican a ciudadanos que ni tienen que ver con el conflicto ni pueden remediar sus causas. Emplear la huelga en estos casos es utilizar como arma de presión el perjuicio a personas e intereses que no deberían entrar en juego. Y lleva también a un enrarecimiento de la convivencia social, al imponer de hecho las reivindicaciones por la fuerza de los hechos, no de las razones o de la moral.

- Por todo lo anterior, es preciso regular, en estos casos, los servicios mínimos que deben en todo caso ser respetados. Es urgente también regular por ley las condiciones legales en las que la huelga es lícita.

- Cuando la decisión de ir a la huelga la toma un colectivo de trabajadores, es difícil para cada trabajador tomar una decisión en conciencia. Además de su propio análisis de la situación y de las condiciones concretas de esta huelga, debe valorar también los intereses del colectivo

que utiliza esta forma de presión. Es igualmente importante impedir legalmente que los llamados eufemísticamente «piquetes informativos» sean de hecho grupos de presión que por la fuerza impidan a cada ciudadano tomar una decisión personal ante una huelga.

- Dada la cada vez más extensa competencia del Estado en la economía, es difícil en la práctica deslindar las huelgas políticas de las que no lo son. Una huelga general o una que cree problemas de orden público, o que dañe seriamente la economía de uno o varios sectores, difícilmente dejan de tener color político. Ciertamente son políticas las que pretenden metas que pueden y deben alcanzarse por cauces políticos.

Esta es una breve selección de algunos problemas morales que plantea el empleo de la huelga en la actualidad. La DSI ha expuesto los principios generales, sin pretender dar soluciones universales: toca a las comunidades cristianas «discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad», las opciones que deben tomar en cada caso (49).

2.4. *La escasa afiliación sindical.*

A primera vista parecería que este tema no es competencia de la Iglesia. Si incluso en temas cuya vertiente moral es clara la misma DSI declara que no es su misión dar una solución con valor universal —recuérdese la última cita de OA—, ¿qué tiene ella que decir acerca de esto que es fundamentalmente problema de los mismos sindicatos?

No se puede negar que la escasa afiliación actual depende, ante todo, de factores que escapan de la competencia de la Iglesia. Son muchas las posibles causas y nos

(49) OA 4.

alejara demasiado de nuestro tema ahondar en ellas. Sin ánimo exhaustivo y sin querer precisar excesivamente, basta recordar algunas de las razones que ambientalmente explican este fenómeno:

- Posiblemente influye de forma importante la ya aludida politización de la vida económica y social. Es en instancias políticas —nacionales y supranacionales— donde se toman las grandes decisiones económicas. El sindicato ve así reducido su poder. Y todavía lo ve más recortado si se atiende al hecho de que la patronal —unida— compensa la fuerza del número del movimiento obrero. Y que las grandes empresas —en muchos casos supranacionales— ejercen un poder al que sólo parcialmente pueden aspirar a recortar los sindicatos. En definitiva, el sindicato despierta pocos deseos de afiliarse porque *se extiende la conciencia de que tiene menos poder que antes*.

- Quizá hay que buscar otra causa en la *deficiente actuación de los propios sindicatos*. Para unos han condescendido demasiado con las directrices del gobierno, de partidos o de la patronal. Para otros han provocado conflictos innecesarios y estériles. Son bastantes los que les acusan de ocuparse sólo de los propios afiliados, en perjuicio de los no afiliados. Y no faltan acusaciones aisladas de malversación o deficiente utilización de sus fondos económicos y humanos.

- Tampoco debería omitirse el dato —creemos que real— de la *creciente insolidaridad de los ciudadanos* en general y de la clase obrera en particular —«se ha aburguesado»— que lleva a un desinterés y apatía por todo lo común, por todo lo que no sea propio beneficio. No parece descaminado pensar que una cierta elevación del nivel de vida ha disminuido la garra reivindicativa de la clase trabajadora. Y que la convicción de la dureza de las condiciones de vida —en el presente y en el futuro previsible— no ayuda a un espíritu de lucha. A esto se une la decadencia social de los ideales revolucionarios: los partidos más extremistas gozan cada vez de menos favor popular, los regímenes de izquierda se ven abandonados por sus propios ciudadanos.

Y tal vez puede hablarse también de un descenso en el nivel moral social de toda la población, más sensible a las ganancias privadas y útiles a corto plazo que a los ideales y a las ventajas comunes a medio y largo plazo.

Sean cuales sean las causas, el hecho es real. Y tanto el hecho como cualquiera de las causas —las sugeridas u otras— tienen una vertiente moral, que no puede ser indiferente para el cristiano. Y no lo ha sido para la DSI. Se ha ocupado de este tema al menos de tres maneras: presentando un ideal de sindicato que le haga apetecible, instando al creyente a participar en la vida sindical y, en ocasiones, creando asociaciones de diversos tipos que complementasen las exhortaciones a participar.

- A quien se acerca a los contenidos de la DSI sobre el sindicato le llama la atención el *tono ideal* con el que es tratado. Por supuesto, los documentos más universales no son críticos de la realidad sindical (50). Habitualmente tampoco lo son los documentos de las Iglesias locales o de grupos o de pensadores cristianos. Da casi la impresión de que no se quieren denunciar las deficiencias sindicales, pese a que algunas son de dominio público. Al contrario, se alaba lo positivo, con realismo y generosidad, que no siempre encuentran correspondencia (51). Y ciertamente impera en este ámbito un tono positivo y estimulante de las tareas que deben realizarse. Todo ello es indicio ciertamente de realidades positivas que existen en este campo.

(50) Es excepción RN 37. Pero en otros pasajes de la misma encíclica el tono es más laudatorio. Las críticas aludidas se explican en el contexto en que se escribe RN. Y ciertamente entonces no se veía como deficiencia la escasa afiliación.

(51) En los discursos de Pío XII era muy frecuente el reconocimiento de las tareas de los diferentes grupos a los que se dirigía; en MM 103 se alaba explícitamente a la Organización Internacional del Trabajo; en GS 44 se reconoce la ayuda que la Iglesia recibe del mundo y de la sociedad, etcétera.

• Lo es también del interés de la DSI por *estimular la acción de los cristianos y su presencia en las organizaciones que se ocupan de los asuntos comunes*. Frente a la creencia extendida de que la Iglesia es reticente ante lo político y lo sindical, la realidad es que son muchos los pasajes de la DSI que estimulan la colaboración de los cristianos en estos campos. Ha sido una constante de la Doctrina Pontificia sobre temas políticos y sociales. León XIII dedica la última parte de *RN* a proponer lo que es tarea de los interesados en el campo económico. Pío XI acuñó en *QA* la frase de que los primeros apóstoles de los obreros deben ser los propios obreros (52) y dedicó también la parte final de su encíclica a estimular a una cristianización de la vida económico-social. Pío XII propuso el ideal de la «consagración del mundo» como tarea específica de los laicos. En *MM* posiblemente uno de los conceptos claves es la participación en la reforma de las estructuras. El Concilio popularizó en la Iglesia la obligación del compromiso temporal y de la presencia de los cristianos en la vida pública. La enseñanza de Pablo VI y de Juan Pablo II ha recorrido los mismos caminos. No se puede decir que la DSI no haya estimulado a los cristianos a participar activamente en la construcción de un mundo más justo.

• Como indicábamos al principio de estas páginas, en este tema concreto la Iglesia no sólo ha predicado: «ha intentado también dar trigo». Para cerrar este tema puede ser interesante lanzar una mirada —sintética y rápida— a la *actuación de la Iglesia en el mundo sindical*, a su colaboración para crear asociaciones dentro del mundo obrero.

Para el mundo obrero la fuerza del número fue un elemento clave en su lucha por salir de su situación de miseria. Por eso era tan importante para él la asociación. La Iglesia captó esta necesidad y prestó su colaboración.

(52) QA 141.

Ciñéndonos a España —aunque el fenómeno se dio en todos los países industrializados— se pueden descubrir siete etapas en la actuación de la Iglesia en este ámbito. Brevemente enumeradas son (53):

- Antes de que se produzca la industrialización, la asociación laboral es el *gremio*. Entre sus múltiples finalidades está también la religiosa. En el marco de los gremios existen cofradías y confraternidades, a través de las cuales la Iglesia está presente en el mundo artesanal.

- Con la industrialización desaparece el gremio. Fracaso el intento de legalizar las primitivas asociaciones obreras, se crean por necesidad asociaciones clandestinas que exteriormente revisten la forma de *Mutuas*, *Cooperativas*, *Ateneos*, etc. También en estas asociaciones estuvo presente la Iglesia.

- La ambigüedad de estas asociaciones —no expresan lo que son— colaboró a que la Iglesia se desenganchase de ellas y comenzase a crear sus *propias asociaciones* dentro del mundo obrero. En un primer momento crea asociaciones *para* obreros: sociedades benéficas, instructivas, de promoción y estímulo, patronatos... En todas ellas el obrero es fundamentalmente beneficiario de la acción de estas asociaciones.

- Un paso más se da con los Círculos Obreros Católicos, transplantados a España por los PP. Antonio Vincent, S. J. y Ceferino González, O. P. No son sindicatos, sino asociaciones *con* obreros. Los miembros son patronos y obreros, en un intento de unir las clases enfrentadas. La finalidad es múltiple: religiosa, instructiva, económica (no asistencial, sino creadora de cooperativas, Mutuas, Cajas de Ahorros, etc.) y recreativa. Consiguieron gran implantación.

- En parte por desinterés de los patronos y en parte por propia evolución ideológica, los Círculos se transforman en Sindicatos Católicos: asociaciones *de* obreros. Fueron numerosos y su mayor cota de afiliación la lograron en el campo. En el ámbito industrial coexistieron va-

(53) Tratamos más ampliamente este tema en *La Iglesia española ante el reto de la industrialización*. Más en esquema en *Pensamiento Social Cristiano*, I, págs. 503-504.

rios tipos de sindicatos católicos, divididos, entre otras cosas, por el ya aludido problema de la confesionalidad. Como ya se ha indicado, sólo en 1935 se unieron todos los sindicatos católicos españoles.

- **Por poco tiempo:** la guerra civil y la prohibición posterior de todo sindicato que no fuese el oficial acabaron con la vida de los sindicatos católicos. Es en los primeros años de la época de Franco cuando los obispos potencian las *asociaciones cristianas de obreros* (JOC, ya existente con anterioridad; HOAC, Vanguardias Obreras...). Sus militantes entraron en el mundo sindical. Tras la crisis de la Acción Católica (1967), parte de ellos crearon sindicatos (USO) y partidos políticos (ORT).

- La última etapa de esta historia es —además de la revitalización de las asociaciones cristianas y apostólicas— la *presencia de los cristianos en los sindicatos existentes*. Esta es la fórmula que prefiere hoy la Iglesia en España.

REFLEXIONES FINALES

Es claro que el sindicalismo actual ha sufrido dos modificaciones que de hecho han condicionado su influjo:

- *Reorientación de sus fines.* Sin abandonar sus planteamientos reivindicativos, el hecho de que el Estado haya asumido buena parte de las peticiones que históricamente han presentado los sindicatos y la conciencia de que es precisa la concertación para la buena marcha de la economía y de que ésta favorece los intereses de los trabajadores, han obligado a los sindicatos a ampliar el abanico de sus fines y a moderar su afán reivindicativo.

- *Politización de su actividad.* El Estado ha ido asumiendo cada vez más competencias en el ámbito económico. Esto conlleva una cierta politización inevitable de buena parte de la actividad económica. Y también de la sindical. Aunque quedan campos donde los sindicatos pueden actuar independientemente de los partidos, buena parte de sus decisiones más importantes no pueden dejar de tener

color político. Esto puede aplicarse también a la huelga, como se indicó a su tiempo. Sigue en pie la llamada de *LE*: los sindicatos deben evitar, en lo posible, hacer política directa: ésta debe hacerse por otros cauces: partidos, elecciones, etc. Sustituirlos por los sindicatos crea confusión y daña a la convivencia. Por otra parte, la historia enseña que un partido y un sindicato, aun perteneciendo a la misma corriente ideológica, pueden tener y tienen intereses divergentes. Es una razón más para mantener la separación —en lo posible— entre ambas instituciones.

No estará de más señalar una nueva inflexión en la actuación práctica de los sindicatos hoy. Hay unanimidad en reconocer que, aunque el sindicato debe velar por los intereses de sus afiliados, no puede prescindir de *otros intereses*:

- La economía nacional y su relación con la internacional, en beneficio de los propios trabajadores.
- Los trabajadores no afiliados al sindicato y en especial los parados.

De la misma forma que las ideologías proletarias han modificado sus planteamientos sobre el sindicato, también los han cambiado los *teóricos del capitalismo*. No solamente aceptan la existencia del sindicato, sino que la desean y propician la concertación con él, con o sin el apoyo del gobierno.

La Iglesia, ya desde *RN*, defendió la necesidad de contar con los sindicatos en la ordenación de la vida económica de cada nación. Los sucesivos documentos de la *DSI* se han ido haciendo eco de la evolución de los planteamientos sindicales que ha ido imponiendo la historia y ha defendido los derechos básicos del sindicalismo desde sus comienzos. Los documentos sociales de la Iglesia han seguido de cerca y con simpatía las vicisitudes del sindicato

como institución y han estimulado a los creyentes a colaborar en sus fines y en la mejora de la calidad de su actuación.

En el campo práctico, la Iglesia en España —y también en otras naciones, aunque en estas páginas nos hemos circunscrito a nuestra nación— ha sido sensible a la necesidad que tiene el obrero de la asociación: su fuerza es el número. Por eso ha estado presente en los distintos intentos de asociación obrera, sea integrándose en asociaciones ya existentes, sea creando asociaciones propias. De éstas, sólo algunas han sido propiamente sindicatos. Y su realización concreta hace ver las dificultades que supone el que la Iglesia cree centrales sindicales. Esta experiencia explica las tendencias actuales. En cualquier caso, la sucesión de formas nuevas y de intentos renovados evidencia dos cosas: que las estructuras en las que cristalizan los intentos de asociación obrera —tanto las civiles como las eclesiales— van revelándose como menos aptas para responder a las necesidades del mundo del trabajo (por eso hay que cambiarlas) y que en la Iglesia ha existido siempre sensibilidad hacia este problema y creatividad para arbitrar nuevas formas de asociación obrera.

La historia demuestra que no hay razón para mirar con complejo de culpa la actuación de la Iglesia ante la industrialización: aunque haya habido deficiencias, el saldo es muy positivo (54). Lo mismo, creemos, puede decirse a propósito de la aportación teórica de la DSI a la reflexión sobre el sindicalismo y a la colaboración que a la historia sindical ha prestado la Iglesia.

(54) Esta es la conclusión a la que llegué al final de *La Iglesia española ante el reto de la industrialización. Historia de la Iglesia en España*, V, págs. 662-663.

LOS EMPRESARIOS Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

FERNANDO BIANCHI

ESQUEMA

1. Punto de partida.
 - 1.1. «Sollicitudo rei socialis».
 - 1.2. La innovación tecnológica.
 - Nuevas tecnologías (robótica, informática, telecomunicaciones, bioingeniería....).
 - El futuro de la sociedad.
 - 1.3. Situación actual.
2. *Buscando su «máximo beneficio»*, los japoneses se han convertido en «exportadores de desempleo», y las multinacionales explotan al Tercer Mundo.
3. La robotización de Occidente, *obligada por la «economía libre de mercado»*, porque tiene que competir con Japón.
4. Robots y ordenadores: posible eliminación masiva de puestos de trabajo.



5. Directrices de actuación.
6. Solución: Una nueva sociedad con un nuevo sistema económico y un nuevo orden económico internacional (NOEI).
7. La dictadura económica en las democracias occidentales, máxima dificultad para alcanzar los objetivos anteriores.
8. Opción cristiana en la actual sociedad capitalista. (Valores que los cristianos debemos promocionar hoy).
9. Actitudes que deben asumir los empresarios católicos siguiendo la Doctrina Social de la Iglesia.
10. Opiniones empresariales.

1. PUNTO DE PARTIDA

1.1. «Sollicitudo rei socialis».

La Doctrina Social de la Iglesia asume una actitud crítica tanto ante el capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista. En efecto, desde el punto de vista del desarrollo surge espontánea la pregunta: ¿De qué manera o en qué medida estos dos sistemas son susceptibles de transformaciones y capaces de ponerse al día, de modo que favorezcan o promuevan un desarrollo verdadero e integral del hombre y de los pueblos en la sociedad actual? De hecho, estas transformaciones y puestas al día son urgentes e indispensables para la causa de un desarrollo común a todos («Sollicitudo rei socialis», 21).

Dejamos a un lado, no por menos importante, sino por su escasa incidencia para el comportamiento de los empresarios españoles, la necesidad que señala la Carta Encíclica de transformación y puesta al día del colectivismo marxista, que de alguna manera se está produciendo en estos días.

El «socialismo real» con su sistema económico de planificación central determinante de su dictadura política, una vez que ha eliminado el subdesarrollo y alcanzado un cierto nivel de desarrollo en los países respectivos (Rusia, China, Cuba), no ha sido capaz de continuar con este desarrollo.

En Rusia, en China y en Cuba, una vez cubiertos, con su planificación central totalitaria, los dos primeros niveles de la Jerarquía de Necesidades de Maslow —necesidades fisiológicas (comer) y necesidades de seguridad (tener trabajo)—, sus pueblos les demandan cubrir el tercer nivel de necesidades —libertades socio-políticas—, lo que unido a su estancamiento económico les obliga a avanzar hacia la democracia (¿qué democracia?, ¿la occidental capitalista?) y hacia un nuevo sistema económico (¿qué sistema económico?, ¿el sistema capitalista?). Así se explica, por un lado, la necesidad y, por otro lado, las dificultades de la «perestroika» en Rusia y de la «kaifang» (apertura) en China.

1.2. La innovación tecnológica.

Nuevas tecnologías (robótica, informática, telecomunicaciones, bioingeniería...).

Robótica.

- *La factoría del futuro.*—Consistirán en factorías completamente automatizadas, que podrán realizar con las mismas máquinas pequeñas tiradas de productos distintos; pequeñas células constituidas por máquinas-herramientas controladas numéricamente, activadas por medio de robots, serán controladas por miniordenadores, los cuales estarán conectados a un ordenador central encargado de regular la distribución de trabajo y materiales. Los controles de calidad y mantenimiento rutinario serán labores propias de los robots; cualquier avería o interrupción será eliminada por el ordenador central que, además, reorganizará completamente el esquema general de fabricación. Será posible conectar el ordenador central a otros ordenadores que contengan en detalle di-

seños de productos realizados mediante la tecnología de diseño asistido por ordenador.

Estas factorías, en ningún momento carentes por completo de mano de obra humana, exigirán tres niveles de ingenieros altamente capacitados: a nivel de proyecto del programa general, operadores de ordenadores a nivel de fabricación computerizada y técnicos de fabricación (1).

- *En la meseta de Fuji.*— Se puede visitar el más avanzado laboratorio que experimenta la autorreproducción de los robots, es decir, la última revolución industrial sin mano de obra. A través de los cristales de ese establecimiento se ven centenares de robots que, junto con los sistemas de control numérico, producen componentes de otros robots durante las 24 horas del día y según instrucciones o funciones jerárquicas dirigidas por el ordenador central, el «Monitoring System». El ensamblaje se verifica todavía con la intervención de pocos técnicos, pero hacia 1990, una vez programado el proceso productivo, todo pasará sin la más mínima intervención humana, incluso en el ensamblaje (2).

- *La fábrica automatizada del futuro.*— En la fábrica del año 2000, la aplicación masiva de las nuevas tecnologías basadas en la microelectrónica posibilitarán la total desaparición de la intervención humana en las tareas de producción. Escaso personal pero muy cualificado e introducción de nuevos procesos de fabricación, características éstas que definirán a grandes rasgos la factoría automatizada del futuro.

La eliminación de la presencia humana en la factoría del futuro es una utopía. No obstante lo que sí cambiará será su función dentro del esquema de fabricación. Existi-

(1) *Microelectrónica y sociedad para bien o para mal.* Club de Roma. Edit. Alhambra, 1982.

(2) *Compañeros robots.* «Información» (Alicante), 1985.

rán menos niveles jerárquicos y un personal reducido, pero altamente cualificado, preparado para la toma de decisiones. Lo que sí se logrará será la total desaparición del hombre en la ejecución de operaciones industriales (3).

- *Una central lechera totalmente automatizada.*—La leche de soja es un producto que se está poniendo de moda. En Issenheim, en el alto Rhin, se ha inaugurado, probablemente, la más moderna factoría para producirla. Está totalmente automatizada y funciona con una sola persona. Su producción es de 1.500 litros/hora de leche, destinada al consumo humano, que ya sale envasada en tetrabricks de un litro o de medio litro. La central de mando es un autómatas industrial programable, que controla todas las etapas de fabricación: molturación del grano caliente, separación de las fibras de celulosa, eliminación de factores antidigestivos y desodorización (4).

Informática y telecomunicaciones.

- El impacto de las tecnologías de base —microelectrónica, informática y telecomunicaciones— en la dinámica industrial y económica de las sociedades industrializadas de Occidente originó una nueva fase de expansión del capitalismo mundial, en la que la punta de lanza era representada por las nuevas corporaciones transnacionales del sector. El tratamiento de la información (informática) y su transmisión (telecomunicaciones) empezaban a ser procesos clave para el desarrollo económico, no sólo de Occidente, sino de todas las sociedades.

Los espectaculares progresos alcanzados en las tecnologías espaciales y de las telecomunicaciones, así como

(3) *Electrónica hoy*, 1988.

(4) «El Correo Español-El Pueblo Vasco», 1988.

acerca del control del espacio, de las grandes redes de comunicaciones internacionales y de las nuevas aplicaciones de los satélites, especialmente para la radiodifusión directa y la teledetección, hacían replantear las estrategias industriales y comerciales de todos los países, y las mismas relaciones estructurales Norte-Sur.

Los promotores del NOII (Nuevo Orden Internacional de la Información) en la UNESCO, los países del Tercer Mundo, no discuten ni la libertad de expresión, por considerarla un derecho individual, ni la libertad de prensa, por ser un derecho intraestatal, sino el principio del *free flow* (libre circulación de la información) defendido por EE.UU. y el Reino Unido, lo que provocó la retirada de EE.UU. y del Reino Unido de la UNESCO y, en definitiva, el relevo del anterior director general, Amadu Mathar M'Bow, que ha sido sustituido por Federico Mayor Zaragoza. En el marco del nuevo orden informático, el *status* de la información adquiere una posición central, tanto en la estructura del poder económico internacional como en la del poder político (5).

- Al empezar a ocupar su lugar la fábrica del futuro, con líneas de montaje diseñadas y controladas por ordenadores, el proceso de información se está tornando esencial también para las industrias manufactureras. Con las telecomunicaciones, los ejecutivos de cuello blanco que ocupan los altos puestos en la sede de la General Motors, pronto podrán controlar no sólo las líneas de montaje de Detroit, sino también sus fábricas en España, México, Alemania y Gran Bretaña. El equipo de telecomunicaciones permitirá a la alta dirección intervenir en todos los niveles de producción, no sólo en su país, sino en cualquier lugar del mundo. Dentro de muy pocos años, será posible

(5) *El debate internacional de la comunicación*. Josep Gifreu. Edit. Ariel, 1986.



verificar electrónicamente las actividades de todo hombre, mujer o robot que trabaje en una cadena o en una oficina, en cualquier minuto de la jornada laboral y en cualquier nación.

La corriente de datos permitirá, asimismo, la acumulación de un poder enorme, poder que tanto individuos como gobiernos custodian celosamente (6).

Biotecnología.

- Nos hallamos inmersos en una revolución industrial nueva, pero la mayoría de las personas sólo han cobrado conciencia de ello recientemente. Esta revolución industrial, denominada biotecnología, no se basa en el hierro y el acero, sino sobre todo en microbios que, en manos de los científicos, se convierten en minúsculas fábricas para producir fármacos exóticos, compuestos químicos industriales, combustibles e incluso alimentos. El prefijo «bio» de biotecnología se refiere en general a bacterias y levaduras, pero también a otras células vivas, como plantas, hongos y algas. La «tecnología» consiste en relucientes depósitos de acero llenos de microbios, conectados a sus fuentes de alimentación y oxígeno mediante una intrincada red de válvulas que se abren y se cierran según los ritmos que marca un ordenador dirigido por inteligencia artificial. Todos los maravillosos recursos de nuestro mundo electrónico se aplican aquí para mantener la productividad de estos microbios a un nivel de eficacia máximo.

Imaginemos un gran rancho lleno de ganado idéntico, cuya vida comenzó en la probeta de un laboratorio. Imaginemos una explotación agraria que fabrica sus propios fertilizantes y combate por sí misma sus plagas. Imaginemos

(6) NUSSBAUM, Bruce: *El mundo tras la era del petróleo*. Edit. Planeta, 1984.

la sustitución de miles de vastas extensiones de verde caña de azúcar, caucho y tabaco por pulcras fábricas del tamaño de campos de fútbol, llenas de relucientes tinas de acero. Estas son algunas de las maravillas de la biotecnología aplicada a la agricultura.

La biotecnología nos ofrece la posibilidad de ejercer un control real sobre nuestra evolución y sobre la de los demás animales y plantas. Mediante la ingeniería genética podemos criar casi todo. A principios de 1983 el mundo se intrigó con la primera imagen de un animal medio camino entre un cabra y una oveja, aparecida en la portada del prestigioso semanario científico «Nature». Mediante el clonado podemos «fabricar» plantas que toleren el frío, la salinidad, la sequía y el agua, y de este modo podemos convertir los pantanos en ondulantes trigales y hacer florecer los desiertos, cambiando al mismo tiempo de modo irrevocable la ecología de todo el planeta (7).

- Polémica en EE.UU. por la autorización de patentes sobre animales obtenidos por manipulación genética. La polémica ha sido suscitada por un sector que considera podría llegarse a un holocausto animal y que un día no muy lejano podrían aplicarse a los seres humanos estas mismas técnicas de manipulación genética.

El desarrollo de la tecnología de ingeniería genética tiene también implicaciones económicas, puesto que las explotaciones clásicas de ganado corren el riesgo de desaparecer patentadas por las grandes firmas farmacéuticas o químicas y que tendrían un rendimiento muy superior.

Los experimentos genéticos han avanzado de forma vertiginosa en la ganadería. Se han creado ya nuevos animales que son mayores, más gordos y resistentes a las en-

(7) YANCHINSKI, Stephanie: *Hacer trabajar a los genes. La nueva era industrial de la biotecnología*. Edit. Planeta, 1986.

fermedades. Todo ello se ha hecho mezclando genes de diferentes razas de animales (8).

• Rita Levi-Montalcini, premio Nobel de Medicina en 1986 por sus investigaciones sobre crecimiento celular, afirma: «Hasta ahora se ha logrado manipular genes aislados y con gran dificultad. Por eso se puede pensar en curar enfermedades provocadas por la alteración o ausencia de un solo gen, enfermedades monogenéticas, como la hemofilia o la talasemia. Pero, desde el punto de vista científico, la inteligencia, el carácter o el comportamiento humano son poligenéticos, es decir, que en cada uno de los rasgos intervienen cientos de miles de genes diferentes, así que veo muy difícil, imposible, que un dictador malévolo pueda alterar el comportamiento humano de la gente utilizando la ingeniería genética».

Con la misma seguridad cree la profesora Levi-Montalcini que la sociedad se protegerá frente a los posibles abusos de la ingeniería genética. Da por hecho que existe ya una convención entre los científicos, según la cual es ético manipular los genes de las células somáticas (las del páncreas, por ejemplo, para provocar la producción de una determinada hormona, cuya carencia provoca una enfermedad), pero no las células germinales, que son las que intervienen en la reproducción de la especie. «Los países implantarán normas precisas sobre los límites de la manipulación genética y si alguien los transgrede constituirá una excepción y, como tal, será rápidamente bloqueado», asegura.

Tampoco cree que la manipulación cultural que ejercen los grandes medios de comunicación pueda ser utilizada para justificar la manipulación genética de las células germinales. La profesora confía en la capacidad de la sociedad para regular el uso de la ciencia y no teme que pue-

(8) «El País», 21 de abril de 1987.

da utilizarse el gran poder de los medios de comunicación para alterar los límites éticos que hoy se considera que la manipulación genética no debe traspasar (9).

El futuro de la sociedad.

- Para concluir, insistiremos en que el auge masivo y penetrante de la microelectrónica ya está entre nosotros, para bien o para mal. Las promesas que ofrece de beneficios para todos y abolición de la pobreza son numerosas, pero también es enorme la degradación de la sociedad que pudiera resultar de su explotación insensata (10).

- Para Estados Unidos, el siglo XXI ha comenzado ya. Contiene promesas increíbles, pero al mismo tiempo promete increíble dolor. Para nosotros, la vida del siglo XXI será tan diferente como lo fue el XIX —sin coches, televisión ni teléfono—, comparativamente. El lugar de trabajo está a punto de experimentar una revolución total. El poder de la mente, la capacidad creativa, sustituirá finalmente al trabajo manual, la capacidad física para el montaje, como la especialización más preciada entre los trabajadores. De hecho, cambiarán incluso los conceptos de «trabajo» y de «trabajadores». El lugar prototípico de trabajo de los años ochenta pronto consistirá en individuos sentados ante terminales de ordenador y entregados al análisis de palabras y datos, en vez de equipos de personas que monten cosas en cadena o que mecanografíen páginas. Robots y no obreros se ocuparán de montar las piezas fabricadas por otros robots. Y esto ocurrirá en 1985..., no en el año 2000 (11).

(9) «El País», 22 de noviembre de 1988.

(10) *Microelectrónica y sociedad para bien o para mal*. Club de Roma (1).

(11) *El mundo tras la era del petróleo* (6).

- Un nuevo espectro recorre el mundo: las nuevas tecnologías. A su conjuro ambivalente se concitan los temores y se alumbran las esperanzas de nuestras sociedades en crisis. Se debate su contenido específico y se desconocen en buena medida sus efectos precisos, pero apenas nadie pone en duda su importancia histórica y el cambio cualitativo que introducen en nuestro modo de producir, de gestionar, de consumir, de vivir y de morir (12).

- Cuando comience el próximo siglo, los robots tendrán un papel importante en nuestras vidas. En «Robótica», Marvin Minsky —uno de los primeros investigadores de la inteligencia artificial— y un equipo de expertos mundiales ofrecen las últimas novedades de una generación de robots que en la actualidad está «naciendo» en los laboratorios de investigación.

No hay duda que robots que pueden ver, memorizan y actúan con creatividad propia, van a ser una de las más importantes herencias del presente siglo. Ha llegado el momento de considerar cómo será realmente nuestra vida junto a androides inteligentes: ésta es una cuestión de suma importancia no tan sólo para los científicos, sino para todo el mundo, puesto que la influencia de los robots sobre nuestras vidas y nuestra sociedad será profunda e irreversible (13).

1.3. Situación actual.

Una de las realidades más evidentes y dramáticas del momento actual es la falta de trabajo para millones de

(12) *El desafío tecnológico. España y las nuevas tecnologías*. Informe de Investigación elaborado para el Gabinete de la Presidencia del Gobierno. Alianza Editorial, 1986.

(13) MINSKY, Marvin y otros autores: *Robótica. La última frontera de alta tecnología*. Edit. Planeta, 1988.

personas en los países desarrollados y el futuro incierto de los países del Tercer Mundo.

No se trata de una crisis económica más. La crisis actual hunde sus raíces en un cambio estructural de civilización y de valores culturales. La innovación tecnológica (robotización, informática, biotecnología...) está en la base de estos cambios que se avecinan, que ya están presentes, en buena medida, entre nosotros.

El modelo de sociedad que se consolide va a depender de cómo se va a «gestionar» y con qué criterios la introducción de las «nuevas tecnologías». ¿Se orientará a la consolidación de una sociedad «dual» con amplias bolsas de pobreza y marginación, tal y como ya se insinúa en estos momentos, o se orientará a la utilización de los nuevos recursos para una vida más humana, más creativa, con nuevas formas de reparto del trabajo y de la renta?

2. BUSCADO SU «MAXIMO BENEFICIO», LOS JAPONESES SE HAN CONVERTIDO EN «EXPORTADORES DE DESEMPLEO», Y LAS MULTINACIONALES EXPLOTAN AL TERCER MUNDO

Los japoneses, a los que se les conoce con el nombre de «exportadores de desempleo», han inundado con sus productos los mercados occidentales —EE.UU. y Europa—, debido a sus bajos precios de coste, lo que les permite ofrecer a precios de venta muy competitivos con buenos beneficios. Estos bajos precios de coste se deben a que los japoneses han trasladado parte de sus fábricas a las zonas subdesarrolladas de Asia próximas al Japón —Singapur, Corea del Sur, Taiwan—, con salarios muy bajos, y a la robotización de sus fábricas en Japón.

Los japoneses siguen vendiendo masivamente en los mercados occidentales, porque al obtener beneficios en

sus exportaciones tratan de conseguir el máximo beneficio para sus empresas (ley del máximo beneficio capitalista).

- De los cerca de ocho millones de vídeos vendidos en 1981 en América y Europa, nada menos que 6.500.000 han sido fabricados en el Lejano Oriente (14).

- De cada 100 motos vendidas en 1981 en Alemania occidental, nada menos que 85 procedían de los «Cuatro grandes» (Honda, Yamaha, Kawasaki y Suzuki) y tan sólo ocho salieron de BMW, el principal de los fabricantes alemanes. En el Reino Unido, donde en tiempos pasados las marcas Triumph y Norton dominaban soberanamente la escena, las marcas niponas se alzan hoy en día con el 90 por 100 del mercado. Cifras similares se alcanzan en Estados Unidos (15).

- Los japoneses pueden soldar actualmente un navío mercante de gran tonelaje con un equipo de hombres tres veces más reducido que el que necesitan los astilleros europeos y norteamericanos. Uno de cada dos barcos actualmente construidos en el mundo ha salido de la grada de un astillero japonés, mientras que sólo uno de cada siete ha sido botado en las costas europeas (16).

- La importación de máquinas japonesas al mercado comunitario de fotocopadoras, según estadísticas de la CE, se ha multiplicado por seis entre 1975 y 1981. Durante este año se importaron 272.000 máquinas, pero en 1984 ya fueron 492.000 las fotocopadoras importadas y en 1985 se llegó a las 600.000 unidades. Ello supone que la participa-

(14) EGLAU, H. O.: *Lucha de gigantes. Europa, USA y Japón rivalizan por la hegemonía económica*. Edit. Planeta, 1983.

(15) Idem.

(16) Idem.

ción nipona en el mercado comunitario de fotocopiadoras llega hasta el 85 por 100.

- Japón limitará este año (1986) sus exportaciones de coches a Estados Unidos al nivel de 1985 (2.300.000 unidades). Los responsables del comercio internacional nipón han manifestado que el Gobierno había decidido adoptar esta medida en la creencia que de no hacerlo así supondría rebasar ampliamente en 1986 la cota de los 2,3 millones de vehículos exportados a EE.UU. en 1985, con el riesgo de avivar la guerra comercial entre ambos países y las amenazas proteccionistas del Congreso norteamericano (17).

- Los principales fabricantes europeos de automóviles desean que la Comunidad Europea establezca cuanto antes un contingente global para las importaciones de vehículos japoneses. En los cinco primeros meses del año en curso (1987) las exportaciones de coches japoneses alcanzaron la cifra récord de 560.000, lo que representa un aumento de 90.000 vehículos o del 16 por 100 con relación al mismo período de 1986, y de 200.000 automóviles o del 57 por 100 si se compara con las ventas de 1985 (18).

Las multinaciones explotan al Tercer Mundo buscando «su máximo beneficio».

Es sabido que dentro del sistema actual de relaciones económicas en el mundo se dan entre los Estados múltiples conexiones, que tienen su expresión, por ejemplo, en los procesos de importación y exportación, es decir, en el intercambio recíproco de los bienes económicos, ya sean

(17) «El País», 14 de febrero de 1986.

(18) «El País», 27 de julio de 1987.

materias primas o a medio elaborar, o bien productos industriales elaborados.

Tal sistema de dependencias recíprocas es normal en sí mismo; sin embargo, puede convertirse fácilmente en ocasión para diversas formas de explotación o de injusticia. Por ejemplo, *los países altamente industrializados* y, más aún, las empresas que dirigen a gran escala los medios de producción industrial (las llamadas sociedades multinacionales o transnacionales), ponen precios lo más alto posibles para sus productos, mientras procuran establecer precios lo más bajo posibles para las materias primas o a medio elaborar, lo cual, entre otras causas, tiene como resultado una desproporción cada vez mayor entre los réditos nacionales de los respectivos países. La distancia entre la mayor parte de los países ricos y los países más pobres no disminuye ni se nivela, sino que aumenta cada vez más obviamente en perjuicio de estos últimos («Laborem exercens», 14 de septiembre de 1981).

3. LA ROBOTIZACION DE OCCIDENTE, OBLIGADA POR LA «ECONOMIA LIBRE DE MERCADO», PORQUE TIENE QUE COMPETIR CON JAPON

La única posibilidad para frenar las exportaciones japonesas dentro del sistema capitalista de economía libre de mercado, es ser competitivos con los fabricantes japoneses, es decir, tener precios de coste competitivos con los que se tienen en Japón.

Pero para tener precios competitivos de coste con los fabricantes japoneses, que utilizan robots en sus producciones, es obligado utilizar su misma tecnología causante de sus bajos precios de coste, es decir, utilizando robots.

- Jornadas de Robótica y Fabricación Flexible en Madrid. La automatización de la industria por medio de ro-

bots, a punto de llegar a España. «Incorporar estas técnicas y procesos no es cuestión de elección, es la única alternativa posible para que las industrias españolas no pierdan competitividad», afirma Manuel Alique, presidente del comité organizador de las Jornadas de Robótica y Fabricación Flexible, que comienzan mañana (25 de noviembre de 1983), en Madrid.

«Si perdemos este tren», afirma Alique, «la falta de competitividad de nuestros productos llevará al cierre de muchas empresas» (19).

- Stephen Cohen, director del programa BRIE de la universidad norteamericana de Berkley y asesor del Gobierno de USA, ha afirmado en Madrid que en quince años sólo existirán en España industrias de alta tecnología. El resto —aseguró— no sobrevivirá.

España, dijo el profesor norteamericano, tiene que conocer y aplicar las nuevas tecnologías en todos los procesos industriales para asegurar la supervivencia futura de muchas de sus industrias. Insistió en que la llegada masiva de sistemas de telecomunicaciones, de procesos de información y automatización, han conducido a la llamada segunda revolución industrial, cuyos símbolos más visibles, dijo, son los ordenadores, las máquinas de control numérico y la robótica. Destacó la enorme velocidad del cambio tecnológico que revoluciona constantemente los sistemas industriales de producción en todos los sectores (20).

- Estados Unidos, pese a su crisis económica, acepta el reto del Ministerio de la Industria y el Comercio Internacional del Japón (MIT), porque, como afirma Joseph Engelberger, presidente de Unimation y máxima autoridad en robótica: «Para nuestras industrias es cuestión de su-

(19) «El País», 24 de octubre de 1983.

(20) «Revista de Club-Marketing», julio-agosto 1986.

pervivencia. En el futuro sólo existirán fábricas robotizadas. Pero el futuro está a veinte años vista» (21).

- En la Comisión de las Comunidades Europeas ya nadie duda de que el futuro de Europa dependerá más de su aptitud para automatizarse que de su capacidad para afrontar otros programas de alta tecnología. Promover la automatización, tanto a nivel de producción como de aplicación, es imprescindible. Los principales proyectos del Esprit están destinados a introducir robots en las fábricas. Las investigaciones del proyecto Eureka se han concentrado en los robots de servicios, robots móviles capaces de intervenir en operaciones de rescate, robots agrícolas y robots textiles (22).

- Hoy en día el mayor impulso en la venta de robots procede de la utilización competitiva de robots en Japón. Los japoneses han obligado a los industriales norteamericanos y europeos a aceptar la existencia de la robótica (23).

4. ROBOTS Y ORDENADORES: POSIBLE ELIMINACION MASIVA DE PUESTOS DE TRABAJO

- Un estudio efectuado por la Carnegie-Mellon University y titulado «El impacto de la robótica en la plantilla laboral y el puesto de trabajo» (en EE.UU.) dice que 1.300.000 montadores, 750.000 inspectores y verificadores, 185.000 pintores, 713.000 soldadores, 2.400.000 operarios de máquinas, 626.000 embaladores y otro millón de obreros especializados, pueden ser reemplazados por robots en años venideros. Dice el estudio que el actual linaje de ro-

(21) «El País», 10 de enero de 1988.

(22) Idem.

(23) *Robótica. La última frontera de alta tecnología* (13).

bots ciegos y estúpidos está arrebatando ya empleos a cientos de miles de trabajadores no especializados. La introducción de la segunda generación de robots «listos» causará un nuevo impacto devastador. Hay en Estados Unidos casi tres cuartos de millón de soldados que en estos momentos se están viendo desplazados por los nuevos robots de soldadura que adquieren la General Motors, la Ford y la Chrysler. Dentro de poco, los robots podrán ejecutar siete millones de tareas fabriles hoy existentes en Norteamérica, y al terminar la década los robots de montaje estarán capacitados para ensamblar e inspeccionar casi toda clase de productos, con lo que amenazarán a otros 21 millones de trabajadores sindicados.

Desgraciadamente, esto sólo es el comienzo de la devastación que hoy se abate sobre el puesto de trabajo en Norteamérica. Por primera vez, la automatización está afectando a todos los grandes sectores de la economía al mismo tiempo. La automatización se está extendiendo en las oficinas a un paso tan rápido como el que se sigue en las fábricas. La oficina del futuro es ya una realidad tan próxima como lo es la fábrica del futuro. Si bien no habrá una reducción tan drástica en el número de personas que trabajan en las oficinas, en comparación con las fábricas, la automatización afectará a 38 millones de empleados en aquéllas, según el estudio Carnegie-Mellon, cambiando sus tareas y, probablemente, limitando su número (24).

- Emma Rothschild ha señalado en Harvard que, en la década de 1970, se han creado más puestos de trabajo en el sector de comidas rápidas que en cualquier otro tipo de negocio en Estados Unidos. Y también estos empleos están sentenciados a una destrucción masiva, ya que los robots se disponen a salir de las fábricas e introducirse en los «McDonald's». Tanto en Japón como en Estados

(24) *El mundo tras la era del petróleo* (6).

Unidos, los técnicos se están forzando denodadamente en conferir capacidad de lenguaje a los robots, y conseguirán hacerlo a mediados de la década de 1980. Con lenguaje, ojos, dedos y unos cerebros miniordenadores más potentes, los robots podrán efectuar operaciones de servicios que hoy ejecutan millones de personas, sobre todo en las categorías de empleo menos pagadas. La Nippon Electric (NEC), por ejemplo, tiene un robot experimental accionado por la voz, que servirá una Coca o una Pepsi y lo entregará al cliente a través del mostrador. No es difícil imaginar un robot que cueza una hamburguesa, mezcle una bebida y dé el cambio; de hecho, no es difícil imaginar un establecimiento «McDonald's» del futuro, sin ningún personal, para 1990 (25).

- Tsukuba Expo 85, un gran espectáculo. En el pabellón de Matsuchita, un robot dibuja del natural retratos de los visitantes. Una de las atracciones principales de Tsukuba se encuentra en el pabellón gubernamental japonés. Se trata de un robot con numerosas articulaciones y la forma de un ser humano, que puede leer partituras musicales, desde Bach a los Beatles, y tocarlas en un órgano electrónico. Lo que convierte en interesante a este robot es el mecanismo de control que permite que toque el órgano. La tecnología que permite tal precisión podría ser utilizada en el futuro para desarrollar robots que reemplacen a las personas en, por ejemplo, tareas industriales peligrosas (26).

- Según un estudio que la Stanford Research Institute ha realizado para la UAW (United Automobile Workers of America) *el 80 por 100 de los puestos de trabajo* estarán automatizados antes de fin de siglo (27).

(25) *El mundo tras la era del petróleo* (6).

(26) «El País», 15 de marzo de 1985.

(27) GORZ, André: *Projet*. Paris, julio-agosto 1983.

- Para Bruno Lamborghini, director de investigación de la multinacional Olivetti, la alternativa de la terciarización debe ser el camino de Europa, «donde *dos de cada tres trabajadores —66 por 100—* desempeñan sus actividades en funciones que no tienen futuro (28).

- Antes de que termine la década, *hasta un 75 por 100 de las tareas normales de fábrica* podrían ser, en EE.UU., realizadas por robots (29).

5. DIRECTRICES DE ACTUACION

- La microelectrónica sólo será auténticamente revolucionaria si consigue crear una sociedad caracterizada por la equidad, la democracia industrial y la posibilidad general de realización creativa de las personas. El avance de la microelectrónica debe ir encaminado hacia nuevos modelos de pensamiento. Significa el camino, bien hacia un mundo mecanizado, lleno de enajenación y resentimiento, bien hacia el enriquecimiento de la vida del individuo y fomento de la diversidad cultural. La elección es, en todo caso, nuestra y no aguardará a nuestros sucesores (30).

- Es evidente que estamos asistiendo al fin de una era y al inicio, por tanto, de otra nueva, con la inevitable inestabilidad que supone la transición. Los sociólogos la llaman etapa postindustrial, y podría llamarse quizá la Era de la Tecnología.

Pero los descubrimientos científicos en todas las ramas del saber están abriendo nuevos caminos a la actividad humana, están cambiando el cariz de las relaciones del

(28) «El País», 25 de octubre de 1983.

(29) *El mundo tras la era del petróleo* (6).

(30) *Microelectrónica y sociedad para bien o para mal* (1).

hombre con la naturaleza, que le van a hacer dominarla cada vez más. La Bioenergética, la Electrónica, la Física Nuclear, la Ingeniería Genética, la Informática..., son campos que han empezado a dar sus frutos y que ofrecen aún posibilidades intuidas y no dominadas. Podemos aceptar la lección optimista de la historia. Tendrá que aparecer una sociedad nueva, en la que, superadas las inercias y los miedos, se busquen con imaginación las estructuras que puedan aprovechar los nuevos logros, generando riquezas y empleos. Las nuevas máquinas tampoco son dragones. No van a sustituir al hombre; serán o deberán ser instrumentos de liberación y no de alienación. Si son adecuadamente administradas, permitirán que disfrutemos de una mejor calidad de vida, en esa nueva civilización que está empezando ya (31).

- Los problemas que hemos discutido en estas jornadas barcelonesas, en la reunión tripartita del Consejo Internacional de Ciencias Sociales (CICS), la Pontificia Academia de Ciencias y el Club de Roma no son simplemente el embrión de proyectos de investigación —dice Adam Schaff, consejero científico del Comité Ejecutivo del CICS—, sino una empresa mucho más amplia. El punto crucial de esta empresa consiste en mentalizar a la opinión pública y a los dirigentes del mundo de los desafíos que se avecinan.

El mayor de estos posible desafíos es la profunda alteración del concepto del trabajo humano que traerán consigo las nuevas tecnologías, especialmente la informática y la microelectrónica. Se trata del desafío tecnológico y sus efectos sobre la juventud, que será el estrato social más afectado por el paro estructural que padecerán dentro de unos años las sociedades avanzadas.

(31) Comité Vasco de Tecnología. Enero de 1983.

Este «paro estructural» vendrá dado básicamente por la mecanización y la robotización. Las sociedades humanas tendrán que cambiar sus estructuras económicas o, de otra manera, será imposible resolver los problemas que se avecinan. En un futuro no muy lejano habrá grandes cantidades de personas que no tendrán trabajo porque el sistema productivo no las necesitará (32).

- Las opciones tecnológicas son esencialmente opciones sociales. El problema central del cambio tecnológico no es de carácter tecnológico, sino social. No hay determinismo tecnológico: ni la dirección ni el ritmo de las mutaciones tecnológicas están predeterminados de antemano. Por sí sola, la innovación tecnológica no garantiza ni la competitividad a largo plazo de la economía, ni el crecimiento económico, ni el empleo, ni el bienestar individual y colectivo. Para alcanzar tales objetivos debe inscribirse en un proceso global de innovación social (33).

- El hecho de que se desarrollen no sólo los ordenadores de quinta generación (inteligencia artificial), sino, al mismo tiempo, tecnologías avanzadas en distintos campos, da pie a imaginar la magnitud de su influencia socio-cultural. El mal uso, más aún, el abuso, de unos y otras podrían acarrear la anarquía o la destrucción del mundo tal y como lo conocemos, de lo cual la utilización desconsiderada de la energía nuclear, por desgracia posible, puede servir de clara prefiguración. La cuestión trascendental, y cuya solución es patrimonio del hombre, consiste en saber si ingenios tan poderosos se mueven en una dirección que aproveche a la sociedad. Cómo deben explotarse

(32) «El País», 24 de mayo de 1983.

(33) Europa 1995. Nuevas tecnologías y cambio social. Informe FAST. Comisión de las Comunidades Europeas. Edit. Fundesco, 1986.

las nuevas posibilidades que proporcionarán, es asunto que habrán de discutir, ahora y en lo venidero, grandes grupos sociales calificados para ello. A nadie se le oculta su importancia. Mas parece evidente que la humanidad tiene que efectuar un esfuerzo colectivo para aprovechar al máximo la colaboración de estas notabilísimas máquinas (34).

- *El Papa en Zimbabwe.* — Ante todo el cuerpo diplomático acreditado en esta capital —Harare—, les dijo a los representantes de los países ricos que el hambre y los refugiados son dos grandes problemas para Africa, y «ello debe pesar en las conciencias de quienes pueden remediar estas situaciones».

El Pontífice abogó en este encuentro, así como en otros dos encuentros anteriores con laicos y jóvenes, por un Nuevo Orden Económico Internacional basado en la justicia, la paz y la solidaridad (septiembre de 1988).

Resumen. «Directrices de actuación» señaladas anteriormente.

- Crear una sociedad caracterizada por la equidad, la democracia industrial y la posibilidad general de realización creativa de las personas (Club de Roma, 1982).

- Tendrá que aparecer una sociedad nueva, en la que, superadas las inercias y los miedos, se busquen con imaginación las estructuras que puedan aprovechar los nuevos logros, generando riquezas y empleos (Comité Vasco de Tecnología, 1983).

- Las sociedades humanas tendrán que cambiar sus estructuras económicas o, de otra manera, será imposible

(34) *El ordenador de Quinta Generación.* Tohru Moto-oka, director del proyecto de Quinta Generación en Japón. Edit. Ariel, 1986.

resolver los problemas que se avecinan (Consejo Internacional de Ciencias Sociales. Pontificia Academia de Ciencias. Club de Roma, 1983).

- La innovación tecnológica debe inscribirse en un proceso global de innovación social (Informe FAST Comunidades Europeas, 1986).

- Cómo deben explotarse las nuevas posibilidades que proporcionarán las nuevas tecnologías avanzadas, es asunto que habrán de discutir, ahora y en lo venidero, grandes grupos sociales calificados para ello, a nadie se le oculta su importancia (Tohru Moto-oka, director del proyecto de Quinta Generación en Japón, 1986).

- Crear un Nuevo Orden Económico Internacional (Juan Pablo II, 1988).

6. SOLUCION: UNA NUEVA SOCIEDAD CON UN NUEVO SISTEMA ECONOMICO Y UN NUEVO ORDEN ECONOMICO INTERNACIONAL (NOEI)

Ante el actual reto histórico de la Innovación Tecnológica, el mundo occidental desarrollado precisa una **NUEVA SOCIEDAD CON UN NUEVO SISTEMA ECONOMICO**, y ante la muy grave situación del Tercer Mundo es indispensable **UN NUEVO ORDEN ECONOMICO INTERNACIONAL (NOEI)**.

7. LA DICTADURA ECONOMICA EN LAS DEMOCRACIAS OCCIDENTALES, MAXIMA DIFICULTAD PARA ALCANZAR LOS OBJETIVOS ANTERIORES

En el mundo occidental capitalista existe una dictadura económica dirigida por las multinacionales y la banca internacional, a través de la Trilateral y el «Grupo de los Siete» (G.7), verdadero «supergobierno económico mun-

dial», formado por los siete países más industrializados de Occidente (EE.UU., Canadá, Japón, Inglaterra, República Federal Alemana, Francia e Italia). Este «G.7», constituido en Tokio el 6 de mayo de 1986, es manejado por la Trilateral, organización que agrupa a las multinacionales (y/o transnacionales) y a la banca internacional de Norteamérica, Japón y Europa Occidental.

Las multinacionales dominan entre el 80 al 90 por 100 del comercio mundial (excluidas las economías planificadas) y basan su fuerza, primero, en sus grandes cifras de ventas debidas a su organización técnico-comercial establecida en prácticamente todos los países de economía libre de mercado (Primer y Tercer Mundos); segundo, en sus posibilidades de destinar fuertes cantidades de dinero en Investigación y Desarrollo (I+D); tercero, en sus posibilidades de realizar grandes gastos en propaganda, especialmente en televisión, y cuarto, en su facilidad de movilización de sus instalaciones hacia los países en donde sus inversiones sea más rentables y la fabricación de productos a precios más competitivos.

Algunos datos: *Cifras de venta*: la General Motors en 1986 (revista «Fortune», 3 de agosto de 1987) vendió 12,3 billones de pesetas; IBM, 6,2 billones; Siemens, 2,5 billones. *Gastos I+D*: en 1986, Siemens, 350.000 millones de pesetas; IBM, 624.000 millones de pesetas y, dato comparativo, en España el gasto total en I+D el año 1988, 300.000 millones. *Personal laboratorios*: en los Laboratorios Bell, de la multinacional norteamericana ATT, trabajan 22.000 empleados, y en toda España, en 1989, se afrontará el reto de dar ocupación a 20.000 investigadores.

Las multinacionales y la banca internacional son firmes defensores del sistema capitalista, lo que con su gran poderío económico y político hacen casi imposible una «urgente e indispensable transformación y puesta al día de nuestro sistema capitalista», tal y como se señala en la «Sollicitudo rei socialis».

Ante esta grave situación es necesario un gran esfuerzo por parte de todos los cristianos —todo el Pueblo de Dios— para promover y tratar de aplicar con carácter urgente valores contenidos en la Doctrina Social de la Iglesia, que si bien no cambiarían el sistema capitalista, sí podrían suponer, si se aplicaran en la práctica, una importante «puesta al día» del actual sistema capitalista. Promoviendo, al mismo tiempo, valores de la Doctrina Social de la Iglesia básicos para el desarrollo de UNA NUEVA SOCIEDAD CON UN NUEVO SISTEMA ECONOMICO.

8. OPCION CRISTIANA EN LA ACTUAL SOCIEDAD CAPITALISTA (VALORES QUE LOS CRISTIANOS DEBEMOS PROMOCIONAR HOY)

8.1. Principios morales que deben regir el desarrollo tecnológico.

Refiriéndose a los principios morales que deben regir el desarrollo tecnológico, el Papa dio algunos ejemplos concretos: «Privilegiar las necesidades de los pobres más que los deseos de los ricos»; los derechos de los trabajadores «más que la exigencia de llegar al máximo interés»; la conservación de lo que nos rodea «más que la expansión industrial desenfrenada»; la producción puesta al servicio de exigencias sociales «más que la producción militar» (Juan Pablo II. Toronto, septiembre de 1984).

8.2. Denuncia del capitalismo y del colectivismo marxista.

- Juan Pablo II condenó tanto el capitalismo occidental, que calificó de «sistema de pura utilidad económica en beneficio de sectores privilegiados», como los sistemas de orientación marxista y totalitaria, que calificó como

«opciones de sesgo ideológico que recurren a caminos de corte materialista, de lucha de clases, de violencia y de juegos de poder que no tienen en la debida cuenta los derechos fundamentales del hombre» (Juan Pablo II ante Obispos peruanos. Roma, octubre de 1984).

- El desempleo, la pobreza, la violencia, el hambre, el miedo, pueden y deben ser superados por nosotros, si de veras nos empeñamos en ello, como personas libres, justas y solidarias.

Nuestra esperanza debe estar sostenida, más que por la confianza que nos merecen la ciencia económica y las nuevas tecnologías, por la fe en el hombre y en Dios. Es posible que, en la Providencia divina, la crisis que padecemos pueda constituir una nueva ocasión para dejar nuestros viejos modos de vivir, sacudir nuestras conciencias y avanzar hacia una mayor austeridad y hacia formas de organización social más justas, más allá del capitalismo y del socialismo, que ni en sus formas más modernas y socializadas el uno, o más democratizadas el otro, han sido capaces de realizar la utopía de una economía más humana y humanizante (Comisión Episcopal de Apostolado Social, septiembre de 1984).

- Es necesario establecer un nuevo orden sociopolítico de la economía «que permita salir del fatídico dilema: o la economía capitalista de mercado sin límite alguno, o el colectivismo marxista sin espacio para la libertad humana» (Pastoral sobre el paro, Arzobispo de Santiago y Obispos de Orense, Tuy-Vigo, Mondoñedo-Ferrol y Lugo, septiembre de 1984).

- El necesario cambio del modelo económico vigente escapa no sólo de las posibilidades de individuos y grupos, sino incluso de las de pueblos enteros. No podemos salirnos de él ni siquiera por un acto heroico de voluntad colectiva.

Pero aunque los cambios estructurales profundos sean ahora imposibles, pueden ser preparados desde hoy por una sensibilización colectiva de las conciencias. Es deber de todos contribuir a promover esta sensibilización. Hemos de desvelar incansablemente el carácter inhumano de la lógica y de la dinámica de un sistema capitalista que descansa sobre la ambición del máximo lucro posible, sobre la promoción del máximo consumo y sobre la explotación de los pueblos menos desarrollados. Debe promoverse un cambio cualitativo en la concepción de los fines de la economía, en favor de la primacía del hombre sobre el fruto de su trabajo, el servicio a todo el hombre y a todos los hombres, el progreso de la humanidad y no su mero desarrollo económico. Al mismo tiempo, renunciando al mito de la calidad de vida sustentada en la abundancia, todos debemos vivir la austeridad exigida hoy por una auténtica solidaridad (Carta Pastoral de los Obispos de Pamplona, Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, Cuaresma de 1984).

8.3. Democracia económica.

El Documento Pastoral constata unas prioridades éticas que deben ser tenidas muy en cuenta por el desarrollo y la futura estructura económica de los EE.UU.: participación de todos, sin acepción de personas, en el mundo de la economía, en el que habría que introducir una democracia económica semejante a la que se introdujo, se aceptó y rige el sector político (Conferencia Episcopal de EE.UU., 1987) (35).

8.4. La empresa, comunidad de personas.

El Papa recordó a todos los industriales «la necesidad de la participación activa de todos en la empresa», que

(35) Fomento Social, marzo de 1987.

—dijo— «no puede identificarse sólo con los poseedores del capital, ya que la empresa es fundamentalmente una comunidad de personas caracterizada por la unidad del trabajo, en la que las prestaciones personales y el capital sirven para la producción de bienes». «La Iglesia desea la copropiedad de los instrumentos de trabajo y la participación de los obreros en la gestión y el provecho de la empresa, a través de acciones u otros medios» (Juan Pablo II, Milán, mayo de 1983) (36).

8.5. Participación en la empresa y en el conjunto de la economía.

En las empresas económicas son personas las que se asocian, es decir, hombres libres y «sui iuris» creados a imagen de Dios. Por eso, salvo siempre el papel de cada uno, propietario, contratista, capataz u obrero, y salvo la necesaria unidad de dirección de la obra, se procure, por procedimientos bien determinados, la activa participación de todos en la gestión de la empresa. Con todo, como en muchos casos no es a nivel de empresa, sino a niveles superiores, donde se toman las decisiones económicas y sociales, de las que depende el porvenir de los trabajadores y de sus hijos, déseles, aun en esto, su participación, sea por sí mismos o por delegados libremente elegidos («Gaudium et spes», 7 de diciembre de 1965).

8.6. Prioridad del trabajo.

Ante la realidad actual, en cuya estructura se encuentran profundamente insertos tantos conflictos causados por el hombre..., se debe, ante todo, recordar un principio

(36) «ABC», 23 de mayo de 1983.

enseñado siempre por la Iglesia. Es el *principio de la prioridad del «trabajo» frente al «capital»*. Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre *una causa eficiente* primaria, mientras el «capital», siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un instrumento o la causa instrumental. Este principio es una verdad evidente, que se deduce de toda la experiencia histórica del hombre («*Laborem exercens*», 14 de septiembre de 1981).

8.7. El problema del empleo.

Para salir al paso del peligro del desempleo, para asegurar empleo a todos, las instancias que han sido definidas como «empresario indirecto» (el conjunto de las instancias a escala nacional e internacional responsables de todo el ordenamiento de la política laboral), deben proveer una *planificación global*, con referencia a esa disponibilidad de trabajo diferenciado, donde se forma la vida no sólo económica, sino también cultural de una determinada sociedad; deben prestar atención además a la organización correcta y racional de tal disponibilidad de trabajo («*Laborem exercens*», 14 de septiembre de 1981).

9. ACTITUDES QUE DEBEN ASUMIR LOS EMPRESARIOS CATOLICOS SIGUIENDO LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

- Denunciar el capitalismo y el colectivismo marxista.
- Promover la democracia económica.
- Defender la empresa como comunidad de personas.
- Implantar la participación obrera en la gestión de la empresa y promover su participación en el conjunto de la economía.



- Dar prioridad al «trabajo» frente al «capital».
- Promover la planificación de la entrada de los robots y ordenadores en las empresas, para asegurar el pleno empleo.
- Participar en la investigación y puesta en práctica de un Nuevo Sistema Económico —ni capitalismo, ni planificación central totalitaria— y de un Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI) (37).

10. OPINIONES EMPRESARIALES

- Creemos que el razonable amor al riesgo favorece la aventura empresarial, a través de la cual, al intentar maximizar el provecho propio, se logra la mejora colectiva (Rafael Termes, académico de número de la Real Academia de Ciencias Económicas y Financieras, profesor de Finanzas del Instituto de Estudios Superiores de Empresa (IESE), presidente de la Asociación Española de Banca Privada) (38).

- Los puntos de la Carta Social Europea más conflictivos y a los que se oponen los empresarios, según Carlos Ferrer, vicepresidente de la UNICE (Unión de las Industrias de la Comunidad Europea), son los referidos a la participación de los trabajadores en las empresas (39).

NOTA

Para cambiar el sistema capitalista es muy importante no solamente luchar por el cambio de la estructura econó-

(37) En estas investigaciones y puesta en práctica, deberían ocupar un lugar preferente las Universidades que se manifiestan católicas y los Partidos políticos que manifiestan basarse en el humanismo cristiano.

(38) *El poder creador del riesgo*. Unión Editorial, 1986.

(39) «El País», 22 de junio de 1989.

mica —y contra la dictadura económica que la sostiene—, sino también por el cambio de los valores individuales que imprime la sociedad de consumo, promovida por el capitalismo. Valores individuales anticristianos, que nos hacen ser tremendamente egoístas y anti-solidarios.



ANALISIS SOCIOLOGICO DE LAS FORMAS Y ESTILOS DE VIDA DE LOS ESPAÑOLES

JUAN GONZALEZ-ANLEO

El primer punto de mi exposición se refiere al enfoque y al tipo de análisis sociológico que me parece apropiado en el contexto de un curso de Doctrina Social de la Iglesia, teniendo en cuenta además el público de dicho curso, formado por expertos interesados por estos temas y, en general, por personas cuya postura ideológica es, presumiblemente, homogénea.

El análisis sociológico de la situación social de España, del esquema de valores de los españoles y de sus formas o estilos de vida, con una atención especial al mundo juvenil, aconseja adoptar una perspectiva sociológica rigurosa y empírica, lo que no exige renunciar a la crítica y a la posibilidad de denuncia social. El sociólogo respeta el evangelio weberiano de la neutralidad del científico, lo que no equivale a plegarse a la práctica y renunciar a la teoría, proceder que es hoy dolorosamente común entre muchos sociólogos y científicos sociales.

Una de las funciones de la Sociología, según el sociólogo norteamericano Parí, consiste en luchar contra algunas de las causas de infelicidad que existen hoy en el mundo y las cuales nadie osaría poner en tela de juicio: la opresión, la violencia, la injusticia, el hambre, etc. Peter

Berger, en un curioso ensayo editado hace años por la Editorial Sal Terrae, y titulado «Pirámide de sacrificios», propone a este propósito como talante sociológico ideal el talante del «utópico pedante». El «utópico pedante», afirma el autor norteamericano, es el científico capaz, al mismo tiempo, de evitar la insufrible vaporosidad de la mayor parte de los escritores utópicos, su «estar en las nubes» sin descender al terreno de la realidad y, por otra parte, de rechazar la cobardía del técnico puro que rehúsa comprometerse en cualquier proyecto de transformación de la realidad social existente. El «utópico pedante», añadía Peter Berger, debe aceptar el vivir en una doble tensión: la tensión del científico-técnico en su esfuerzo por describir rigurosamente con los instrumentos a su disposición, que no son muchos ni muy perfectos, la realidad social tal como es y la tensión del hombre que sueña con una sociedad mejor, pero agarrándose a la realidad y recelando de todo tipo de ideologías. El «utópico pedante» es, por consiguiente, una especie nueva —concluye Peter Berger—, poco frecuente en la fauna sociológica española. Su originalidad consiste en su pretensión de arrancar siempre para sus análisis de situaciones concretas ante las cuales todo hombre honrado pronuncia un NO rotundo: la situación de terror, de explotación, de miseria...

Esta pretende ser mi postura a lo largo de esta exposición, guiado por la firme intención de evitar el sesgo que a propósito de la Doctrina Social de la Iglesia denunció en 1979 Chenu, en su ensayo sobre la Doctrina Social de la Iglesia como ideología (Paris, Editorial Cerf, 1979). Sesgo que consiste, en opinión de Chenu, en la destemporalización de nociones que como productos conceptuales no podían dejar de estar marcadas por la época en que fueron elaboradas, reflejando así una situación histórica y geográficamente muy determinada. Chenu piensa que ésta ha sido en gran parte la causa de la escasa eficacia de la Doc-

trina Social de la Iglesia y de la enseñanza pontificia, así como el factor que ha originado muchas ambigüedades en no pocas de las soluciones que la Doctrina Social de la Iglesia ha brindado sobre los problemas sociales. Soluciones deudoras de idealizaciones y de universalizaciones bien conocidas para todas las personas familiarizadas, mucho o poco, con los textos de la Doctrina Social de la Iglesia: «la vida campesina», «la vida rural», «la civilización pre-industrial», «las normas y usos sociales de tipo pre-capitalista», «el capitalismo», «el socialismo», etc.

El camino más acertado, asegura Chenu, consiste hoy en una operación muy diferente a la de la construcción de conceptos intemporales: el discernimiento profético de los signos de los tiempos.

Los sociólogos no tienen, desde luego, costumbre de manejar esta extraña metodología. En mi exposición, y con todas las precauciones y reservas debidas, utilizo los «estilos y formas de vida» como signos de los tiempos que deben servir como instrumento de la Doctrina Social de la Iglesia y de toda pretensión de reforma de la sociedad.

El segundo punto de mi exposición se refiere al contexto socio-cultural del español de los años 80, y voy a referirme a él de una forma rápida y sucinta, a fin de poder centrarme más en los puntos tres y cuatro, que considero los más sustanciosos y, posiblemente, más novedosos de mi ponencia.

Los sociólogos empíricos afirman que, por debajo de los comportamientos y de los niveles más superficiales de lo que llamamos la vida social, por debajo incluso de los esquemas de valores, de las pautas motivacionales y de las actividades externas, laten unas «tendencias pesadas» que están sólidamente implantadas en la sociedad y que afectan a todos los fenómenos sociales. Estas «tendencias

pesadas» constituyen el fundamento de una mentalidad social que condiciona aquellos valores, actividades, motivaciones y comportamientos. A la hora de señalar cuáles son estas «tendencias pesadas», la lista puede hacerse excesivamente larga, si el sociólogo quiere beber de distintas fuentes. En rigor, como las «tendencias pesadas» son aquéllas que llevan ya largo tiempo actuando en la vida social y que, además, son difícilmente desplazables a corto o medio plazo, la lista se puede reducir a las siguientes: la democratización y populismo, el industrialismo, el consumismo, la expansión de las libertades cívicas y políticas, al menos en las sociedades occidentales, etc. Para esta exposición he preferido referirme a tres «tendencias pesadas» de tipo cultural: la modernidad, la post-modernidad y las contradicciones existentes entre ambas tendencias, que se traducen en un extenso repertorio de actitudes y de comportamientos del hombre y del joven de nuestra época, en España y en el resto de los países occidentales.

La primera «tendencia pesada»: la MODERNIDAD

Desde la perspectiva sociológica, la modernidad consiste en el despliegue de la razón de la ilustración, de la razón científica denunciada por la Escuela de Frankfurt como la «razón instrumental», cuyo núcleo fundamental consiste en que aquello que da valor a las cosas es la experimentación, la comprobabilidad y la praxis. La ética, por consiguiente, no necesita fundamentarse en instancias divinas o superiores.

Desde la razón instrumental se impone una concepción cerrada del mundo, según la cual la política está regida por un único principio: el del poder, la economía por el principio del beneficio, la técnica por el principio de la

pura posibilidad, etc. De acuerdo con estos principios, por ejemplo, no habría nada que impida éticamente al hombre hacer una cosa que es técnicamente factible. ¿Se puede hacer un híbrido de hombre-mono que sirva de robot industrial o que proporcione un banco inagotable de órganos para los trasplantes? Si se puede hacer, es éticamente permisible. ¿Se puede fabricar un coche que desarrolle una velocidad de 300 ó 400 kilómetros por hora? Si técnicamente es factible, no se ve por qué no se puede hacer. Aunque desde una perspectiva ética diferente existen poderosas razones para pronunciar un NO condenatorio o un SI condicionado a las dos propuestas.

Desde esa concepción cerrada del mundo ha surgido en la sociedad española y en toda la sociedad occidental una mentalidad científico-técnica que invierte la vieja dictadura epistemológica de la Fe sobre la Ciencia y de la Iglesia sobre la Cultura. Es el positivismo el que dicta la teoría de la realidad y el que pretende imponer su ley de conceptualización de las realidades metaempíricas.

Desde la perspectiva de la secularización post-moderna, la actitud hoy vigente es el pluralismo ideológico y religioso, es decir, la validez y legitimación sociales de todas las cosmovisiones o ideologías que son aceptadas por la sociedad, con tal que cumplan una sola condición: que no se opongan a la razón científico-técnica. La consecuencia inmediata de este pluralismo consumista de ideologías y estilos de vida es la permisividad social: no hay conductas malas o buenas, tan sólo hay *variantes*. Y el hombre tiene que realizarse en consecuencia según este principio de la legitimación de todas las variantes de comportamientos. Si uno es homosexual, tiene que auto-realizarse y conseguir la plenitud, incluso la mística, desde su homosexualidad. Si uno está viviendo una plenitud extremista absoluta de tipo político-ideológico, con violencia inclui-

da, tiene que realizarse desde su extremismo radical sin renunciar a ningún ingrediente. Lo bueno y lo malo, y éste es un dato que aparece constantemente en las Encuestas de la Juventud desde el año 1982, no depende sino de la propia persona, de sus circunstancias y de sus situaciones personales.

Pero esta primera tendencia, que es la gran tendencia pesada de nuestra cultura, está siendo superada, y en gran parte negada, por una segunda tendencia de incipiente presencia entre nosotros: la post-modernidad.

La segunda «tendencia pesada»: la POST-MODERNIDAD

La post-modernidad como tendencia social y cultural arranca de la duda en el poder de la razón. Tres filósofos, «maestros de la sospecha», insinuaron esta duda en el corazón del hombre contemporáneo: Freud, Marx y Nietzsche. La idea común es que ni siquiera la conciencia misma del hombre, los datos de su conciencia, están libres de sospecha, porque el hombre puede desarrollar una conciencia falsa o falsificada, es decir, deformada, bien sea por su pertenencia a clases sociales determinadas (Marx), bien sea por el inconsciente (Freud), bien sea por su propia debilidad humana (Nietzsche).

Estas sospechas, relativismo y desconfianza, han tenido en el mundo español una expresión superficial pero muy significativa, que ha sido «la movida cultural». «La movida cultural» en la que de una forma o de otra han participado en los últimos años millones de jóvenes, revisite los rasgos típicos de un fenómeno post-modernista y representa por ello mismo un buen campo de observación de esta segunda «tendencia pesada».

La post-modernidad es relativamente joven y los agoreros predicen que pronto será superada por otra corriente

que tendrá que echar mano de un adverbio temporal inexistente para autodefinirse. Aparece en los años 60 en el campo del diseño, de la arquitectura y de la estética, como una reacción lógica contra la razón instrumental y sus derivados: el funcionalismo, el racionalismo, etc. La postmodernidad, como corriente cultural, critica toda la historia europea y occidental, desde el momento en el que la Ilustración empieza a consolidarse en el mundo europeo hasta los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial.

En su crítica a toda esta etapa, que coincide con el triunfo del capitalismo y el desarrollo industrial, la postmodernidad denuncia una larga serie de *principios* y de *consecuencias*.

Enumero brevemente los *principios*:

- La fe en un tipo de razón y un modo de razonar únicos.
- La idealización optimista de la ciencia como panacea universal de todos los problemas y como medio esencial para proporcionar la felicidad a todos los seres humanos.
- La pretensión de grandes visiones del mundo, de cosmo-visiones generales.
- La validez de las distintas religiones que pretenden ser religiones universales.
- La afirmación de unidad, estabilidad y coherencia del mundo y de la realidad.
- El sentido de una historia humana lineal, en progresión ascendente.

Junto a la crítica de los principios, la denuncia de las *consecuencias*, terreno familiar para nosotros, los hombres de finales del siglo xx, que las estamos padeciendo día tras día:

- La pérdida del individualismo y de la identidad del hombre.

- La sumersión del ser humano en un caos ético.
- La manipulación económico-política.
- El desencantamiento del mundo actual y la anulación de los marcos referenciales ideativos.
- La transformación de la persona en un ser errático, incapaz de comprender lo cotidiano, valor fundamental en el estilo y el talante post-moderno.
- El empleo de unas técnicas de comunicación que aíslan, insolidarizan e impiden al hombre concreto construir una historia real y válida para sí mismo.

Frente a estos principios y consecuencias, la post-modernidad ofrece un esquema nuevo que con mayor o menor claridad está patente en la mayor parte de los comportamientos y de las actividades que se articulan en los estilos de vida de los españoles, sobre todo de los españoles jóvenes. La post-modernidad propone la instalación en lo efímero y en lo inestable como algo normal. Nos invita a situarnos en un continuo presente, única realidad vivible según los cánones post-modernos y, en esta misma línea, sugiere que nos ubiquemos en un cambio constante, en lo transitorio como lo real. Nos incita a vivir según la regla del pragmatismo del momento y usar la imaginación frente a la razón, la iniciativa frente a lo establecido, lo emocional frente a lo racional. Nos propone el olvido de la técnica y el vivir el placer como algo que procede sobre todo de sí mismo y en el otro que acepta vivir contigo el placer del momento. Frente al imperativo de las unidades caducas, nos sugiere vivir pluralidades hoy vigentes.

Modernidad y post-modernidad conviven dialécticamente en la actual situación cultural y anímica de los españoles. Quien mejor ha profundizado este *conflicto entre ambas «tendencias pesadas»* ha sido Daniel Bell en su ensayo sobre «Las contradictorias culturas del capitalismo», editado por Alianza Editorial en 1977. La idea de Daniel

Bell es muy sugestiva y nos puede ayudar a entender las tensiones que laten hoy en la cultura y en la sociedad de los países occidentales. Parte Daniel Bell, en su análisis, de una exposición sobre los principios que rigen los cuatro ámbitos fundamentales de la vida social: el ámbito económico, el ámbito político, el ámbito intelectual/cultural y el ámbito social. Los principios rectores de cada uno de esos órdenes son los siguientes:

- El orden del dinero está regido por el principio de eficacia. Es la esfera de la economía.
- El orden político está regido por el principio de la legitimación. Los regímenes políticos se justifican ante los ciudadanos en tanto y cuanto promuevan la igualdad social, y es así como se legitiman ante el pueblo.
- El orden intelectual/cultural está regido por el principio de la gratificación de los impulsos, creencias y deseos de los hombres.
- El orden relacional, es decir, el orden social en sentido estricto, está regido por el principio fundamental de la comunicación, es el que estructura, articula y anima el vivir cotidiano.

En la realización simultánea en una misma sociedad y en un mismo espacio temporal de estos cuatro principios han estallado hoy las contradicciones y han aparecido problemas difícilmente evitables. Valga un ejemplo del libro de Daniel Bell: el principio de eficacia, estructurador del orden económico, se traduce en estructuras jerárquicas y burocráticas que imponen inexorablemente la cuantificación, lo que rompe el principio de auto-realización y de gratificación propia del orden cultural.

Algo similar ocurre en relación con el orden político. La esfera de la política está fundada sobre la legitimación de «los que mandan», que justifican su actuación ante los ciudadanos en cuanto favorecen la igualdad de éstos. Pero

en muchos países el orden político ha generado un «cuerpo extraño»: la tecnificación de la política, que ahoga la participación ciudadana y prescinde del consenso. De esta forma, la participación y la igualdad acaban convirtiéndose en un puro nombre.

En definitiva, en el orden capitalista actual choca violentamente el *tener cosas*, meta de un orden económico basado en el industrialismo y en el consumismo, y el *ser persona auténtica*, objetivo último y casi único de la auto-gratificación y de la auto-realización. A muchos hombres de nuestra época, las exigencias de su trabajo y los mismos imperativos impuestos por el mantenimiento de su familia, se les ha convertido en un obstáculo para su realización personal. El hedonismo tiene mucho que ver con esto.

El capitalismo, siguiendo el análisis de Bell, se basa en una ética protestante que, en un primer momento, limitó la acumulación suntuaria, aunque no se pronunció contra la acumulación de capital. A finales del siglo XIX y en nuestro siglo XX se fue olvidando la ética protestante de austeridad, de sobriedad, de sentido del deber, de cumplimiento del trabajo como vocación, y la sociedad burguesa se fue centrando gradualmente en torno al hedonismo. El sistema capitalista perdió su *ethos* trascendental, vínculo esencial entre la vida y los significados últimos, y quedó sólo el hedonismo como justificación cultural, pero no moral, del capitalismo. Las actitudes de los españoles, y sobre todo de los más jóvenes, frente al sistema capitalista, reflejan en parte esta contradicción cultural. Estamos viviendo hoy en una sociedad que podríamos definir como esencialmente contradictoria y culturalmente perpleja, porque las contradicciones básicas entre sus tendencias pesadas son muy difíciles de evitar.

* * *

Las dos «tendencias pesadas» hasta ahora examinadas y el conflicto y contradicción que las relaciona dialécticamente, forman parte del marco cultural y social de todos los países occidentales. Quiero referirme en la siguiente parte de mi exposición a una *tercera tendencia pesada*, propia tan sólo de nuestra sociedad: la deslegitimación social y la pasión por la igualdad, como rasgo de nuestro país y de sus habitantes, y que llaman la atención en todas las investigaciones empíricas de los sociólogos españoles.

A) *ESPAÑA es un país poco consolidado y poco sedimentado*, lo que no debe llamarnos la atención cuando la mayor parte de los pensadores de altura que ha tenido nuestro país y que han reflexionado sobre España, ya desde finales del siglo pasado, lo han hecho sobre todo en términos negativos o escasamente optimistas: «España como problema», «España invertebrada», «Las dos Españas»... El profesor Juan Linz, en su último trabajo sobre España incluido en el libro «España, un presente para el futuro» (Instituto de Estudios Económicos, 1984. Tomo I: «La sociedad»), ha preferido la expresión de «España no sedimentada».

Los cambios en España son muy erráticos y gran parte de los españoles y de las instituciones españolas, al parecer, no ocupan el sitio que deberían ocupar. Este desplazamiento personal e institucional parece ser una constante de la historia española: la Iglesia ha hecho política; los políticos han intervenido en la vida religiosa del país; los sindicatos dictan más de una política; los políticos hacen negocios, etc. La impresión general es que ni las instituciones ni los españoles ocupamos los sitios que deberíamos ocupar, y se puede sospechar, a la vista de la anterior afirmación, que el sentimiento social del país se resiente de estos desajustes.

Por otra parte, el hombre de calle, «el españolito que viene al mundo», no está contento con su sociedad, protes-

ta contra el sistema social, critica el «tinglado de la farsa nacional», «el establishment» y, en muchas ocasiones, «pasa de la sociedad» en la misma medida en que, según su percepción, acertada o equivocada, la sociedad «pasa de él». Afirma el profesor Linz, a este propósito y sobre la raíz de este ambiente generalizado de protesta y descontento sociales, que el sistema no está en España suficientemente ilegitimado ante los ciudadanos, pues es numeroso y se hace oír con fuerza un sector de españoles que se considera marginado de los beneficios sociales, o que al menos sufre por agravio comparativo con los que más se han beneficiado. A un nivel todavía más profundo que el de esta deslegitimación, encuentra el profesor Linz las deficiencias y carencias urbanas de todo tipo, el mal funcionamiento de los Servicios Sociales, el hacinamiento de las viviendas en las ciudades-dormitorio, la mala calidad de vida dominante en las grandes aglomeraciones, etc. La responsabilidad de estos desajustes y disfunciones es atribuida, con mucho fundamento, a una derecha política poco populista y muy interesada en sus negocios, especulaciones y beneficios. El gran pecado de la derecha española fue el permitir o el aprovecharse de esta situación, y la gran virtud de la izquierda española fue, en un primer momento de muy dudosa continuidad, recoger todas estas reivindicaciones y prometer el cambio y el buen funcionamiento de la sociedad. Al margen de estas responsabilidades y promesas, lo que aquí interesa es el reflejo de esta situación en numerosas encuestas y sondeos de opinión. La mayor parte de los españoles reconoce en dichas investigaciones que ha mejorado su nivel de vida en los últimos años, y la mayor parte, asimismo, asegura que la prosperidad solamente ha beneficiado a unos cuantos. La contradicción es evidente, pero la deslegitimación de la sociedad no por ello deja de constituir el firme parecer de muchos españoles.

Síntomas de escasa legitimación de la sociedad y el sistema social, los encontramos en investigaciones recientes. Cerca de la mitad de los españoles rechaza el sistema capitalista consagrado por la Constitución. Y lo rechaza por ilegítimo e ineficaz. Es un síntoma elocuente de deslegitimación del sistema, ya que nuestra sociedad es una sociedad capitalista, tanto en su configuración legal como en su praxis cotidiana.

Otro síntoma revelador es el que yo denomino «náusea institucional» de los jóvenes, patente en las dos últimas encuestas de la Juventud, la del 84 y la del 89. La confianza de los jóvenes españoles en las instituciones que vertebran la vida pública no supera en ningún caso el 50 por 100. La desconfianza en las instituciones es mayoritaria y pocas de éstas se escapan de esta falta de fe y de estima juvenil. El sistema de enseñanza es la institución que goza de mayor confianza juvenil: el 46 por 100 de los jóvenes de 15 a 24 años declara confiar «mucho o bastante» en ella. La Iglesia institucional ha ganado algo en confianza desde la encuesta del 84; hoy confía en ella el 39 por 100 de los jóvenes. En las Fuerzas Armadas confía el 35 por 100, y en los sindicatos el 36 por 100. El lector de éstos y similares datos acaba con la sospecha de que los jóvenes españoles «pasan» del juego institucional.

Otro síntoma de escasa sedimentación social es el nivel tercer-mundista de nuestra *cultura política*. En casi todas las asignaturas troncales de esta disciplina, esencial para una auténtica democracia (la cultura política), recibimos un suspenso sonado. Tenemos tasas muy bajas de participación sindical, niveles altos de desconfianza tanto en el Parlamento Nacional como en los Parlamentos de las distintas Comunidades Autónomas, muy poca apertura a los problemas nacionales, un mediocre interés por la información política, y preferimos, en general, métodos y medidas extra-legales, a veces pintorescas, a la hora de resolver problemas de convivencia cívica y agravios de todo tipo,

en vez de acudir a medidas legales y a cauces oficiales, como dicta una sana cultura política. Allmond y Verba hallaron en su pionera investigación sobre la cultura política que los pueblos latinos se caracterizaban, en general, por una cultura política pedestre y parroquialista. En todo caso, esto no constituye ningún consuelo.

B) *Nuestra sociedad parece atravesada por una auténtica pasión por la igualdad*; pasión que, en algunas circunstancias, puede ser disfuncional para el desarrollo armónico del país. En el año 1984, un sondeo Gallup sobre las diferencias en torno al binomio igualdad-libertad, halló que las dos terceras partes de los españoles se manifestaban dispuestos a sacrificar la libertad con tal de que fuera favorecida la igualdad. Después de nuestro país, figuraba Italia con un 57 por 100 de apasionados por la igualdad; en Francia era el 46 por 100; en el Reino Unido, el 31 por 100, y en Estados Unidos, como era de esperar, la gran mayoría se manifestaba por la libertad por encima de la realización de la igualdad.

En muchos jóvenes españoles esta legítima pasión por la igualdad social se desliza a una forma extrema y viciosa de la misma: la pasión por la *igualdad de resultados*, prescindiendo de los esfuerzos y de los sacrificios personales y del talento. En la Encuesta de la Juventud de 1984, la quinta parte de los chicos de clase media y media-alta, prefería la igualdad de resultados con independencia de los esfuerzos y sacrificios personales. (Al lector crítico de estos datos se le viene a la imaginación que, o estamos ante las puertas de otra contradicción cultural, o los chicos han sufrido una «conversión» sociológica al renunciar a la base socio-económica de su posición social). Siguiendo con los datos, el 26 por 100 de los chicos de clase media-baja y el 33 por 100 de la clase trabajadora se declaraban partidarios de la igualdad de los resultados. El grupo

más radical era el formado por los jóvenes de extrema-izquierda, de los que el 47 por 100 exigía para la sociedad española la igualdad de resultados, *ya*. No es de extrañar que el profesor Murillo pudiera afirmar, en ese mismo año 1984 y en un informe FOESSA sobre la Situación Social de España, que cerca de la mitad de los españoles, el 42 por 100, estaba convencida de que nuestra sociedad está caracterizada por la lucha de clases.

* * *

En torno a estas «tendencias pesadas» que caracterizan a la sociedad occidental y a las dos tendencias propias y peculiares de la sociedad española, se distinguen cinco ejes o cinco grandes factores axiológicos que constituyen el armazón cultural sobre el que se insertan las formas y estilos de vida de los españoles. Examinemos ante todo estos cinco ejes.

1. *El eje del equilibrio.*

Una investigación de 1983, de Francisco Orizo, halló que el eje central axiológico de la cultura cotidiana de los españoles estaba compuesto por valores de *equilibrio*: equilibrio consigo mismo, con el propio cuerpo, con los demás y con el entorno. Se percibe en la sociedad española, afirma Francisco Orizo, una gran preocupación por la forma física, por encontrarse a gusto en la propia «piel»; una fuerte necesidad de ir y de retornar a las raíces, sean de tipo local, regionalista o nacionalista; una demanda de participación a todos los niveles, aunque luego esa demanda no vaya debidamente acompañada de un compromiso personal, etc.

2. *El eje del éxito socio-económico.*

Los sociólogos norteamericanos han puesto de relieve que el éxito socio-económico y una de sus formas más conocidas, el éxito profesional, es el valor central de la cultura de aquel país. Algo similar está ocurriendo entre nosotros, ya que una gran mayoría de españoles —el 78 por 100— coincide en afirmar la importancia de los valores que componen este eje.

3. *El eje de la «alegría de vivir».*

Llama mucho la atención a los sociólogos extranjeros y a los españoles que han vivido fuera de España durante mucho tiempo, a su regreso, la «alegría del vivir»: el 45 por 100 de la población española está de acuerdo con los valores constitutivos del eje de la alegría del vivir: la tendencia al gasto, el libertarismo, el consumismo, el rechazo de todo tipo de trabas para el desarrollo personal y, en general, el disfrute de la vida en toda su extensión.

Cuarto y quinto ejes.

Con porcentajes bastante menores aparecen en el esquema de valores de la sociedad española *el sentido de la autoridad y de la disciplina*, patente todavía en un sector ya algo avanzado en edad de la sociedad española, y *el consumismo integrado*, es decir, la integración algo pasiva de la persona en el sistema capitalista y, en general, en el sistema racional y tecnológico de la producción y del consumo.

C) *Las formas y estilos de vida.* Los sociólogos se han ido poco a poco convenciendo de que hablar de individuos

de clase alta, media o baja; de jóvenes, adultos y viejos; del ciudadano medio; de los poseedores de un nivel educativo alto o bajo..., corresponde cada vez menos a la realidad, pues en el fondo no son más que esquematizaciones de dudoso valor a la hora de buscar la explicación de los comportamientos, actitudes y creencias. Una nueva metodología para el estudio del comportamiento social se ha ido introduciendo a impulsos del *marketing*. No se trata tan sólo del marketing utilizado por los industriales y comerciantes, sino también del marketing político, cultural e incluso religioso. La finalidad de esta nueva tecnología es la de ofrecer a los economistas, políticos, ideólogos y hombres de los medios de comunicación de masas, una especie de «carta de marear», a fin de poder navegar sin grandes dificultades en la compleja, plural y contradictoria sociedad occidental.

La finalidad última, lógicamente, es la de poder diseñar nuevos productos o servicios (electrodomésticos, partidos políticos, sectas religiosas, ideologías, etc.), que reciban una acogida favorable por parte de los diversos tipos de consumidores.

La nueva metodología ha recibido distintos nombres: métodos de las formas de vida, de los estilos de vida, de los mapas socio-culturales, de las corrientes culturales, etc. Algunos pretenden que estas técnicas y métodos, que se diferencian entre sí solamente por algún matiz, constituyan la única novedad metodológica de la Sociología y de la Psicología desde los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. La coincidencia entre estos métodos y técnicas, es evidente: ofrecen una cartografía socio-cultural, a fin de que los «navegantes sociales» tengan en sus manos datos indispensables para orientarse en el paisaje y en el clima social. Este método ofrece cuatro «productos»:

— *En primer lugar*, una tipología de estilos sociales de vida que afectan a grupos de individuos cuyo peso numéri-

co en una sociedad como la francesa o española viene a ser aproximadamente del 5 al 15 por 100. Esto quiere decir que en cualquier sociedad desarrollada podrían diferenciarse de ocho a diez estilos de vida. Los individuos de cada uno de estos grupos compartirían, en principio, similares ideas, motivaciones, pautas de consumo, pautas económicas, sociales y familiares, formas religiosas, normas de comportamiento cívico, etc.

— *En segundo lugar*, y más allá de los estilos sociales de vida, esta metodología ofrece también tipologías de mentalidades o de micro-culturas que son como *familias de estilos de vida*. En una sociedad como la francesa o española se podría hablar de cuatro o cinco grandes mentalidades que, debido al pluralismo que caracteriza a la sociedad actual, conviven con relativa armonía y en una coexistencia más o menos pacífica. Cada una de estas mentalidades o micro-culturas puede abarcar del 15 al 30 por 100 de la población de una sociedad desarrollada. Las mentalidades micro-culturales asocian distintos estilos de vida y están definidas en términos predominantemente culturales. La función de estas micro-culturas es la *adaptación* de las personas al medio económico, político, físico, ecológico y al entorno social.

— *En tercer lugar* tenemos los *flujos culturales* o corrientes pesadas a las que me he referido anteriormente. Estos flujos culturales evolucionan con mucha lentitud y, a veces, están algo desfasados en relación con el comportamiento de los individuos.

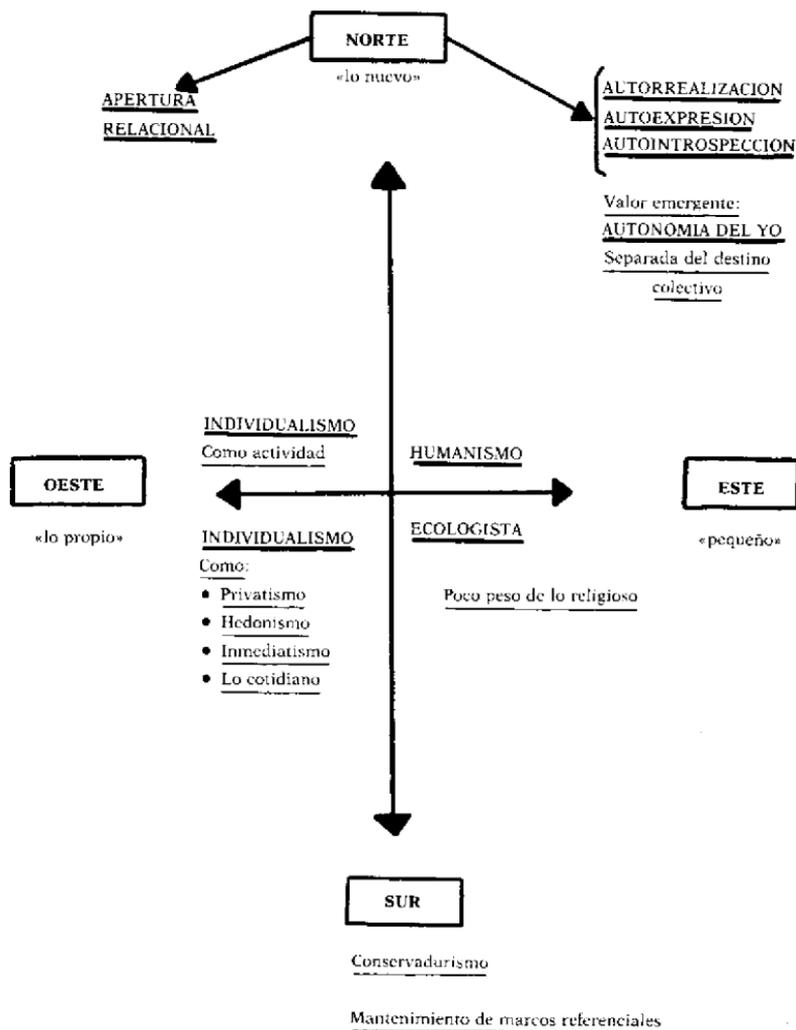
— *En cuarto lugar*, un gran *mapa de la estructura social*, que en muchos casos adopta la forma de un eje de coordenadas con cuatro polos: NORTE, SUR, ESTE y OESTE, aunque algunos autores prefieren emplear otros términos: lo viejo, lo nuevo, etc.

El mapa socio-cultural de los españoles de nuestro tiempo puede visualizarse así en el gráfico siguiente:



MAPA SOCIOCULTURAL DE LOS ESPAÑOLES

(década de los 80)



1. EN EL NORTE, el polo de «lo nuevo», se sitúa la *apertura a las relaciones sociales y la valoración de la propia realización, de la introspección y de la autoexpresión.*

La apertura a las relaciones sociales consiste fundamentalmente en un rechazo de la sociedad tradicional, de las pautas tradicionales y de los convencionalismos sociales. En concreto, un rechazo de los tópicos de siempre sobre temas tan dispares como las diferencias entre el hombre y la mujer, la seguridad a través del dinero, la aceptación de la jerarquía, la intolerancia sexual, la tendencia al ahorro y la valoración de la austeridad y del sacrificio.

En la *Encuesta de la Juventud de 1989* aparece un dato curioso: los jóvenes se declaran permisivos en el terreno sexual y familiar; aceptan tranquilamente o toleran la presencia de los homosexuales, las madres solteras, las uniones libres; admiten el aborto y el divorcio, etc. Ahora bien, muestran una postura mucho más restrictiva frente a determinadas libertades sexuales cuando se refieren a sus entornos personales (familias, amigos, parejas, etc.). Hace cinco o diez años esta postura restrictiva en el ámbito personal era mucho menos patente que hoy.

Junto a la apertura relacional aparecen los valores de la autorrealización, la autoexpresión y la introspección. Aparentemente va creciendo en nuestra sociedad el sentimiento de responsabilidad consigo mismo, es decir, existe mayor preocupación por aceptar las emociones personales, y la gente se despreocupa más de lo que los otros piensan sobre uno mismo. Es decir, se percibe una tendencia a la manifestación más libre de la personalidad propia. En los últimos años se han escrito probablemente más autobiografías, algunas de ellas de una franqueza impresionante, que en bastantes décadas anteriores, marcadas por un gran pudor a desnudarse psicológicamente delante de los demás. Se observa, también, una fuerte tendencia a la auto-indagación y a la auto-confianza, es decir, a conocer

por distintos medios los porqués profundos de nuestro comportamiento.

Se palpa en la sociedad española una cierta minusvaloración del trabajo profesional como fin en sí mismo, y se valora, sobre todo en el trabajo, el instrumento de autoexpresión y de autorrealización.

Frente a «lo que hace todo el mundo», el individuo busca hoy con cierta pasión el poner su sello propio en todo lo que realiza, el personalizarlo e individualizarlo todo. En consecuencia, se percibe un rechazo creciente de los convencionalismos, de los comportamientos estandarizados, de lo artificial, etc.

Muy cerca del Norte, de «lo nuevo», aparece un *valor emergente*, todavía no suficientemente consolidado en nuestra sociedad: *la autonomía del yo separada del destino colectivo*. Los «pilotos sociales», cuya tarea es buscar o provocar el compromiso de los demás en determinadas tareas sociales o religiosas, deben mirar con preocupación este nuevo valor emergente.

Ha sido superada la etapa que se inició con la rebelión de los jóvenes en el año 1968, y en la que la libertad personal y la autonomía del individuo se perseguían como una parte integrante de la liberación colectiva y de la rebelión contra el poder. En aquel momento se pedía libertad para todos, y se consideraba que la mía, mi propia libertad, era tan sólo una parte de la liberación de todos. Ahora, superada ya esa etapa, se busca la autonomía personal separada del destino colectivo. Interesa poco la marcha de la sociedad; lo importante es el propio destino. Así, por ejemplo, se separa la economía doméstica de la nacional: si a mí me va bien económicamente, me deja totalmente frío la situación económica de mi país, el aumento del déficit público, la elevación de la tasa de inflación, etc.

Aseguran los expertos que el factor que más ha influido en esta separación entre la autonomía personal y el destino colectivo ha sido la frustración de los jóvenes en la

consecución de las metas colectivas de liberación para todos. La rebelión juvenil fracasó en la mayor parte de sus grandes sueños utópicos, y ahora estamos pagando el precio de este fracaso.

Otros factores influyentes han sido la situación de paro, la rutina de la vida democrática con el consiguiente desencanto, el desgaste de las ideologías y el hundimiento de la utopía comunista. Y no debe olvidarse el fracaso de la ética política y de la ética cívica de los que, protagonistas de la rebelión del 68, están ahora ocupando el poder. Algunos no dudan en achacar al darwinismo o neo-darwinismo de los neo-liberales que triunfan en la política de otros países esta separación entre la autonomía del yo y el destino colectivo.

Las generaciones jóvenes, como revelan la mayor parte de las encuestas, ni se sienten atraídas por sueños colectivos, ni perciben en el horizonte histórico proyectos sugestivos de vida en común.

2. EN EL SUR, el polo de «lo viejo», se ubica el *conservadurismo*, es decir, el mantenimiento de los viejos marcos referenciales de siempre, de las tradiciones, de las costumbres, de los viejos principios, etc.

3. EN EL ESTE aparece el *humanismo ecologista*, que se traduce en una preocupación creciente por la tecnología «blanda», en el triunfo de lo pequeño frente a lo grande y colosal. Hay que señalar aquí con preocupación el escaso peso de lo religioso en este espacio del humanismo ecologista. Ni para el hombre occidental ni para el joven español de nuestra época se trasluce la relación clara y lógica, a mi juicio, entre el humanismo ecologista y la Religión. La realización integral de la persona y la armonía del hombre con su entorno ecológico, son valores específicamente cristianos. El mapa sociocultural de los españoles de hoy no registra esta coherencia.

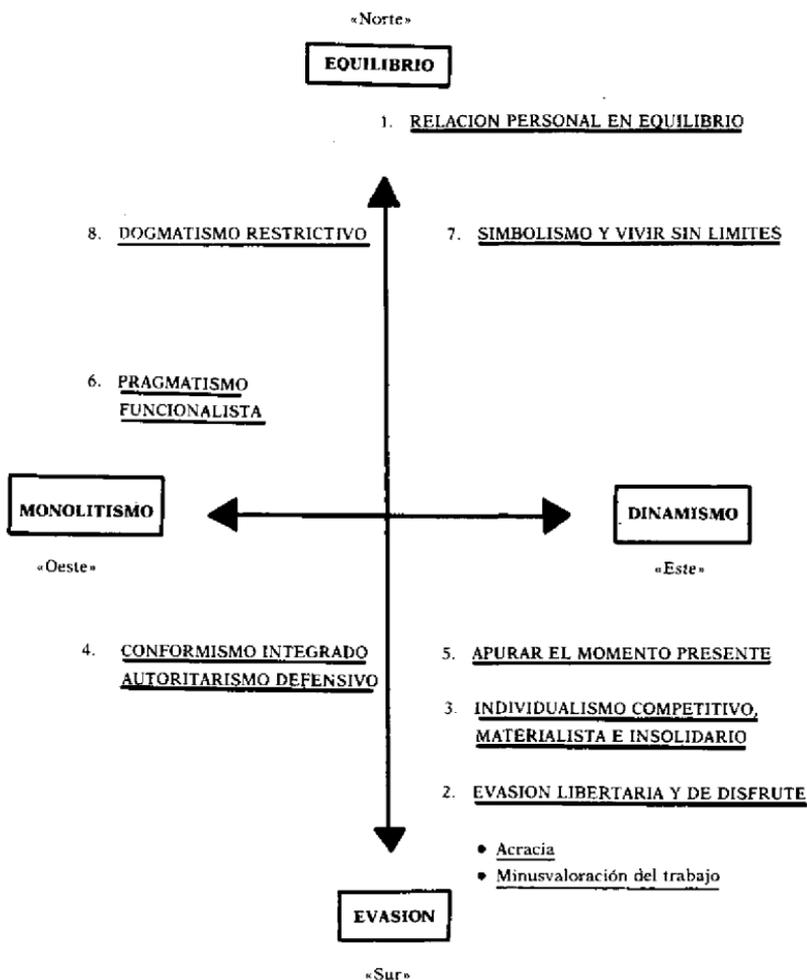
4. EN EL OESTE aparece bien instalado un *individualismo pluridimensional*: el individualismo como actividad, como privatismo, como hedonismo, como inmediatismo y como triunfo de lo cotidiano. Es el polo de *lo propio*, que remite claramente a los principios y al talante de la post-modernidad, como ya se vio en la primera parte de mi ponencia.

D) *Estilos de vida juvenil y tipología de la juventud española*. La Encuesta de la Juventud de 1989 realizada por encargo de la Fundación Santa María, ha elaborado también un mapa sociocultural de la Juventud española. Veámoslo más adelante.

La citada encuesta, aplicando el análisis factorial a las respuestas de una muestra nacional de 4.000 jóvenes, destacó ocho grandes conjuntos de valores juveniles, que son los que aparecen en este mapa cultural. (Ver gráfico siguiente).

1. *La realización personal en equilibrio* como valor predominante de la juventud española engloba una serie de valores netamente positivos, al menos desde el punto de vista de un sociólogo preocupado por el desarrollo armónico de su sociedad y por la plenitud humana de sus miembros. Forma parte de este valor central el racionalismo, el individualismo entendido como autonomía de la persona, el desarrollo personal esencialista orientado al «ser» y no al «tener», la disciplina, el reformismo, la capacidad de posponer las gratificaciones inmediatas, la sobriedad y el ahorro, el simbolismo, la importancia de la imaginación en la vida personal y social, el igualitarismo entendido como solidaridad y cooperación, el naturalismo ecológico preocupado por la armonía del individuo con su entorno natural, el sentido de la lucha y, finalmente, la motivación del *logro*, es decir, la pre-disposición personal a ser motivado fundamentalmente por las obras personales excelentemente realizadas.

MAPA SOCIOCULTURAL
DE LA JUVENTUD ESPAÑOLA



Todo estos valores, netamente positivos, componen este factor fundamental, al que los autores de la encuesta del 89 denominan «realización personal en equilibrio».

2. *La evasión libertaria y de disfrute*, situada en el Sur del mapa, es un factor antitético en relación con el anterior. Engloba valores de muy escasa densidad social y, hay que reconocerlo en alabanza de la juventud, los menos aceptados por los jóvenes españoles actuales. Entre estos valores figura la acracia, el rechazo de la autoridad y de la jerarquía, el libertarismo, muy distinto de la valoración de la libertad, el menosprecio del trabajo, la desesperanza, la retracción entendida en lenguaje vulgar como pasotismo, la evasión y el hedonismo.

3. *El individualismo competitivo, materialista e insolidario* agrupa valores igualmente poco «recomendables», es decir, disfuncionales desde el punto de vista de un desarrollo integral de la sociedad y del hombre. Estos valores son poco aceptados por los jóvenes españoles, al igual que los que acabamos de describir en el punto anterior. Entre ellos figuran el individualismo insolidario, que se acoraza en sí mismo y se despreocupa de las necesidades de su entorno social, el materialismo del «tener» y del éxito material, el individualismo autodefensivo y liberal que rechaza las justas demandas de la sociedad y, finalmente, la violencia como método aceptable para conseguir mis propios fines.

4. *El conformismo integrado y autoritarismo defensivo* engloba seis valores escasamente aceptados por los jóvenes españoles: el conformismo social, el anti-igualitarismo, con su lógica consecuencia de un cierto elitismo ideológico y reaccionario, el autoritarismo, el tecnologismo como fundamento de utopías científicas y la *modelización*, entendida como la aceptación del control y de las normas

que provienen de la autoridad, no solamente de la autoridad política.

5. *El apurar el momento presente* es un factor muy dinámico, pero al mismo tiempo muy distante de la posición de orden y de equilibrio, es decir, del polo Norte, que caracteriza a los conjuntos de valores más positivos. Encontramos aquí valores como el presentismo, el vivir cada día, la despreocupación por el futuro, el dinamismo y el cambio. Se trata probablemente de una orientación muy dinámica, pero que sugiere un tipo de dinamismo presentista, que se agota en sí mismo y que no se orienta a grandes proyectos personales o sociales. Las actitudes presentistas han caracterizado siempre a grupos de jóvenes que no ven un futuro y un horizonte claros para sus vidas. Los temores a una catástrofe nuclear o ecológica, nacidos en los años 60 y 70, explican este tipo de actitudes.

6. *El pragmatismo funcionalista* engloba valores más aceptados hoy por los jóvenes españoles, muy de acuerdo con la «tendencia pesada» que antes hemos denominado *modernidad*. Uno de los principios fundamentales de la modernidad, muy criticado por la post-modernidad, se puede formular así: «Es válido lo que funciona; es rentable lo eficaz». Es un pragmatismo económico acompañado por una cierta pasividad y rechazo del riesgo.

7. *El simbolismo y el vivir sin límites* engloba valores que gozan igualmente de un alto grado de aceptación por parte de los jóvenes españoles. Brilla aquí por su ausencia el orden y la disciplina, el equilibrio que caracteriza al factor primero, el de la «realización personal en equilibrio». Se trata de un conjunto de valores muy dinámicos, entre los que destacan la demanda de una libertad privada sexual sin límites, el imperio del corazón y de las emociones, el sentido de la aventura y el valor de la imaginación.

8. *El dogmatismo restrictivo* incluye valores «duros» como el segregacionismo, bien sea de clase, de ideas políticas y de grupos étnicos; el racismo; la disciplina; el orden y la trascendencia, sea religiosa o no religiosa. A este polo se orientan probablemente determinados grupos *ultra*, aunque el segregacionismo está presente en muy diferentes ámbitos de la sociedad española, más incluso de lo que a veces parece.

La tipología de los jóvenes españoles, elaborada mediante técnicas estadísticas muy complejas, identifica ocho grandes grupos de jóvenes con *estilos sociales* muy diferentes según su ubicación en el mundo socio-cultural que acabo de describir.

Esos grupos de jóvenes son los siguientes: los cooperadores, los retro-motivados, los conformados, los simbolistas, los libre-disfrutadores, los segregacionistas, los utilitaristas y los pasivos.

- En el cuadrante NORTE-OESTE se agrupan los cooperadores, retromotivados y conformistas. En total son el 40 por 100 de la población juvenil española.

- En el cuadrante SUR-ESTE se encuentran los segregacionistas y los utilitaristas-materialistas, que agrupan a un 26 por 100 de la juventud española.

- En el cuadrante ESTE-SUR se ubican los pasivos o no comprometidos, que representan una proporción considerable de los jóvenes españoles: el 12 por 100.

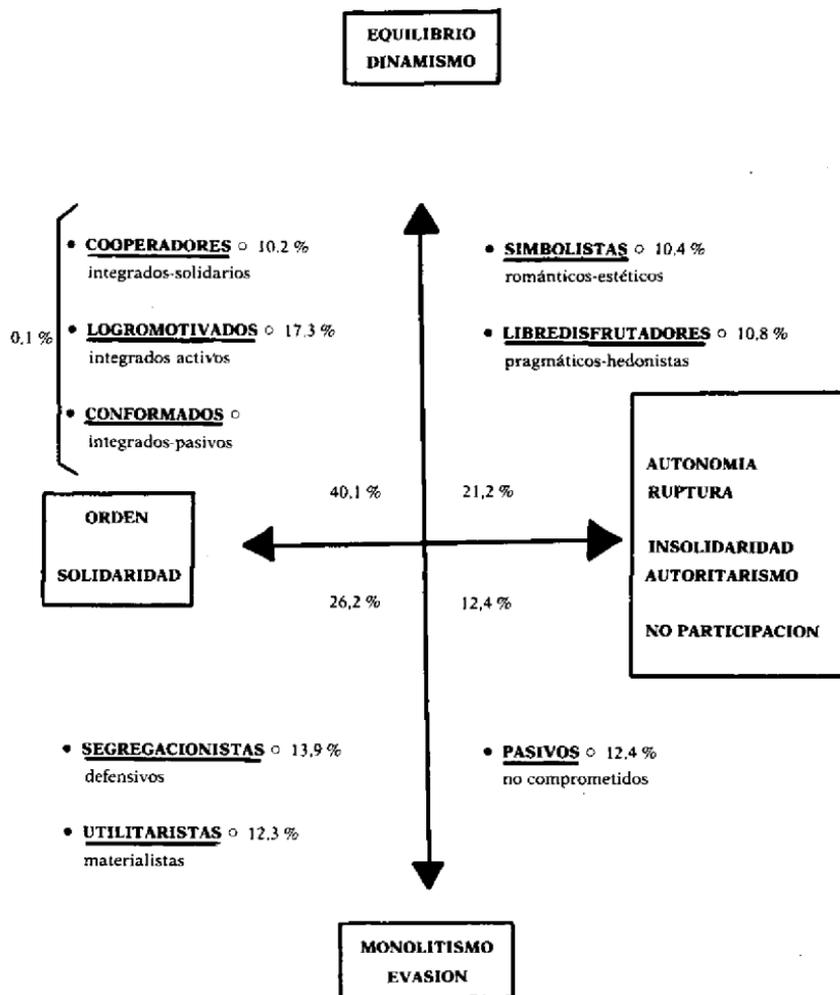
- En el cuadrante NORTE-ESTE están los jóvenes simbolistas y libre-disfrutadores, un 21 por 100 de los jóvenes españoles.

Véase el gráfico siguiente, donde se detallan estos porcentajes:

Paso a la descripción de cada grupo:

— *Los «cooperadores»* (un 1,2 por 100) son jóvenes integrados y solidarios, con una integración efectiva dentro de

TIPOLOGIAS DE ESTILOS SOCIALES



un orden. Desde una actitud de auto-disciplina buscan su realización personal, son idealistas y luchan por el interés común. ¡*Chapeu!*, como es lógico, a este grupo de jóvenes cooperadores. Los «pilotos sociales» que buscan jóvenes comprometidos para integrarlos en sus asociaciones tendrán que dirigirse sobre todo a esta gente. Un dato de índole religiosa sobre este grupo: entre los cooperadores se declaran «muy buenos católicos» o «católicos practicantes» el 22 por 100; tan sólo en otro grupo, el de los «conformados», la proporción de «muy buenos católicos o católicos practicantes» es superior: del 32 por 100.

— *Los «logromotivados»*, los chicos lanzados al éxito, son en la encuesta del 89 el 17,3 por 100; es el grupo más numeroso. Son chicos de actividad, de trabajo, de lucha; buscan también su realización personal, quizá un poco más en el orden del «tener» que en el del «ser». Se integran también de una manera activa dentro del orden, de la disciplina, de las leyes, de la modelización o aceptación de modelos, del sistema de pautas de comportamientos propuestas por la autoridad religiosa, civil o intelectual. Son igualitaristas, en el mejor sentido de la palabra, y creen, lógicamente, en la tecnología. No son especialmente muy religiosos: la proporción de «muy buenos católicos» y «católicos practicantes» es del 15 por 100.

— *Los «simbolistas o románticos estéticos»* representan en la Encuesta de la Juventud del 89 el 10,4 por 100. Rechazan el orden, la disciplina, la modelización, y son partidarios de la autonomía, de la libertad, de la ruptura. Son inconformistas sociales, pero con una cierta solidaridad. Son poco religiosos: en este grupo la proporción de «muy buenos católicos» o de «católicos practicantes» es únicamente del 9 por 100, la más baja de todo el conjunto de estilos de vida de los jóvenes.

— *Los «libredisfrutadores»* (el 10,8 por 100 de la población juvenil) son entusiastas de la evasión libertaria y, por consiguiente, partidarios acérrimos del hedonismo presentista. Buscan también la realización personal; son inconformistas sociales; partidarios de la violencia, si es necesario. Son también simpatizantes del individualismo competitivo y materialista, muy poco solidarios, y tienen muy poco sentido de la trascendencia; se manifiestan muy antiautoritarios. Tampoco son excepcionalmente devotos: nos encontramos en este grupo un 10 por 100 de chicos que se proclaman o «muy buenos católicos» o «católicos practicantes».

En el cuadrante SUR-OESTE, cerca ya de la evasión social y del monolitismo, pero también próximos al orden y a una cierta disciplina, encontramos dos grupos:

— *Los «segregacionistas»* (el 13,9 por 100 de la población española juvenil) son presentistas y hedonistas como los «libredisfrutadores», pero también conformistas integrados en el sistema y en cualquier tipo de sistema en el que se les deje disfrutar de su presente y disfrutar de placer. Se evaden de las metas solidarias, de los grandes proyectos colectivos. En cuanto segregacionistas son también anti-igualitaristas. Son restrictivos y defensivos, están a la defensiva. Es una postura muy defensiva. Entre los segregacionistas, la proporción de «muy buenos católicos» o «católicos practicantes» es muy alta: el 22 por 100. Yo recomendaría una atención especial a este grupo, porque posiblemente en determinados movimientos católicos de signo integrista se podría encontrar más de un representante de este tipo.

— *Los «utilitaristas o materialistas»* (el 12,3 por 100) son presentistas, hedonistas, pragmáticos funcionales, partidarios de las cosas que se hacen bien, de lo que funciona, de lo rentable. Como indica la misma expresión, son con-

formistas integrados, bastante aislacionistas, y se evaden de la sociedad, del tinglado social y de las metas sociales. Desde el punto de vista religioso, la proporción de «muy buenos católicos» o «católicos practicantes» es del 22 por 100.

Sólidamente ubicados en el SUR-ESTE aparecen:

Los «*pasivos no comprometidos*» son los más cercanos al polo SUR del monolitismo y de la evasión. En la Encuesta de 1989 son el 12,4 por 100. Son, por definición, los descomprometidos sociales. No buscan tampoco la realización personal, marcados como están por la insolidaridad y un cierto materialismo superficial. En este grupo esencialmente pasivo, una tercera parte corresponde a los que denominamos con el nombre vulgar de «pasotas». Entre los pasivos la proporción de «muy buenos católicos» o «católicos practicantes» llama la atención: un 18 por 100.

Para concluir mi ponencia quiero hacer una breve mención a la *Ecología Moral* como asignatura pendiente de la sociedad española.

El estudio del «mapa sociocultural» y de la «tipología de estilos juveniles» ha puesto de relieve, por una parte, la emergencia de un valor complejo de escaso contenido ético: la *autonomía personal separada del destino colectivo* y, por otra parte, la presencia en nuestra juventud de estilos de vida caracterizados por la *insolidaridad*, la *no-participación* y la evasión. De hecho, los jóvenes caracterizados por la autonomía, la ruptura, la no participación y la insolidaridad, representan en la Encuesta del 89 el 60 por 100 de los jóvenes españoles.

Desde la perspectiva del «utópico pedante», en un proyecto válido de sanación y de elevación de toda realidad social amenazada o viciada por la insolidaridad y por el dualismo, es necesario que surja, que crezca y que se

consolide un gran movimiento social, cuyo objetivo sea la recuperación de la *Ecología Social o Moral*, como se la ha llamado recientemente. Este nuevo tipo de ecología ha sido privilegiado con otras palabras en algún párrafo de la Encíclica de Juan Pablo II, «Sollicitudo Rei Socialis». La *Ecología Social* es un concepto nuevo, un concepto poco utilizado todavía en la Doctrina Social de la Iglesia y en la Sociología Empírica. Un concepto nuevo cuyo ingrediente básico es la noción de «comunidad» entendida como actitud social que vincula los intereses del grupo con el bien común, y que urge ante la destrucción de los lazos sutiles y preciosos que unen entre sí a los ciudadanos en una auténtica sociedad civil. El sociólogo Alan Touraine afirmaba hace pocos meses que los nuevos movimientos sociales, una vez agotados la mayor parte de los anteriores, deben orientarse a reconstruir colectividades locales, definir y desarrollar la autonomía de la sociedad civil y sustituir por organizaciones voluntarias las viejas comunidades tradicionales disueltas hoy e incapaces de crear la solidaridad.

Estos movimientos sociales nuevos tienen como terreno suyo propio el pacifismo, la ecología y la plenitud de los derechos humanos, y como meta la realización de la *humanidad integral*. A mi juicio, uno de sus problemas básicos consiste en la falta de participación de grupos de tipo religioso en sus actividades y en su misma falta de importancia dentro de la Iglesia católica. La presencia de jóvenes cristianos en estos grupos es hoy escasamente relevante y escandalosamente irrelevante. La idea central de esta Ecología Moral, en cuanto asignatura pendiente de la Doctrina Social de la Iglesia y de la misma sociedad, ha sido desarrollada en un libro reciente de Robert Bellah, titulado «Habits for the heart» («Hábitos del corazón»). Dice Robert Bellah (buen sociólogo norteamericano) que el gran problema de la sociedad USA es la urgente necesidad de hacer compatible el fecundo individualismo con el compromiso social. En las entrevistas personales e histó-

ricas de vida que constituyen la trama de su trabajo, late la nostalgia del norteamericano medio por el sentido y la coherencia, tanto intelectual como moral y práctica, que caracterizaron antaño a las pequeñas ciudades norteamericanas, que supieron conjugar armoniosamente los intereses privados y el bien común, el individualismo y el compromiso social. Concluye Bellah afirmando la necesidad de que en Estados Unidos —y creo yo que en todo el mundo occidental— el feroz utilitarismo y la terrible falta de compasión del Mercado Económico, de la Administración Pública y de los Tribunales de Justicia se transformen en una trama de reciprocidades mediante la emergencia y la consolidación de los «hábitos del corazón»: la confianza, la coherencia intelectual y moral, la reciprocidad y el compromiso personal con la comunidad.

Estos cuatro hábitos son la matriz y el corazón de la *Ecología Social*, asignatura pendiente de una sociedad occidental desgarrada entre el individualismo salvaje y la necesidad de compromiso comunitario. Y esta «asignatura» puede y debe ocupar un lugar destacado en la Doctrina Social de la Iglesia y en el «programa de estudios» de la sociedad española en la que esta Doctrina Social tiene que encarnarse.



LA ACTIVIDAD ASOCIADA DE LOS CATOLICOS EN EL CAMPO DE LA EDUCACION Y DE LA CULTURA (PRIMERA PARTE)

RAFAEL ALVIRA

Como es sabido, no son muchos los centros de enseñanza universitaria que los católicos han puesto en marcha asociadamente en España los últimos años. En cualquier caso, no son muy numerosos los alumnos que en ellos estudian, si los comparamos con las cifras de los que están matriculados en los centros estatales.

Tampoco los centros, más numerosos, de carácter cultural no docente, alcanzan una proyección en general fuerte en la vida nacional.

La colaboración entre las universidades es genérica, pero no hay una vida intensa de relación entre ellas. En conjunto, la situación, en lo que a los estratos altos de educación y cultura se refiere, es de un nivel bajo de actividad y menos de actividad asociada general.

Las causas de ello pueden ser múltiples. Principalmente, la tradición estatalista de los dos últimos siglos universitarios y los años del franquismo, en los que se consideró que, al ser en España todo católico, no hacía falta nada que en particular se denominase como tal.

De otro lado, ciertas consecuencias prácticas que siguieron al final del Concilio Vaticano II colaboraron a



crear un ambiente perplejo y difícil para tareas del tipo señalado.

En general, hay dos problemas que adquieren particular importancia. De un lado, el del *pluralismo* y, de otro, el del *oficialismo*.

Ser católico no supone absoluta univocidad, como en el fondo era bien sabido desde siempre. Supone univocidad en materias fundamentales de fe y costumbres, pero nada más. Además, una cosa es ser católico y otra tener una representación oficial o una etiqueta católica. El representante y el etiquetado se presupone que son católicos, pero no necesariamente actúan como tales.

La cuestión, pues, como es bien claro, no es ser católico de un modo u otro, ser oficial o no oficialmente católico, sino, simplemente, serlo, vivirlo. Es decir, hacer vida propia, cotidiana, la doctrina católica.

Ahora bien, el carácter *personal* que tiene la catolicidad es, precisamente, el que ahora interesa e incluso necesita la actividad asociada de los católicos en el campo de la cultura y la educación.

Con respecto a la ciencia no se puede decir lo mismo. Ella se presenta como actividad *objetiva*; el sujeto está presupuesto, pero no comparece en cuanto tal en el proceso investigador de una manera *explícita*. Aunque las condiciones del sujeto modifiquen el objeto científico, el *yo humano* no hace falta para nada *en cuanto tal* para llevar a cabo una investigación científica. Más aún: sobra. Por esta razón es perfectamente posible establecer una comunidad investigadora fecunda entre personas de diferentes credos y culturas. Con todo, hay algunas restricciones inevitables: para que esa comunidad pueda funcionar bien hace falta que haya un cierto acuerdo en el método, pero éste ha de ser *escogido*, lo cual implica referencia a las bases últimas objetivas y subjetivas, al menos referencia implícita. Eso dificulta la presunta neutralidad objetiva de la ciencia, pero, al menos, se puede decir que, *de hecho*, todos aquellos que

aceptan, sin mayor discusión, unos mismos presupuestos metódicos, se pueden entender perfectamente sin mirar para nada a la interioridad de cada uno.

Otro es el problema de la cultura. El discurso científico nos hace *especialistas*, pero sólo la educación nos hace cultos: aquí ya se presenta una interioridad de modo explícito por primera vez. Admitido un método, se discurre científicamente con alguien que te enseña. Da igual qué y quién sea esa persona. Pero el diálogo en el que uno se educa requiere ya una selección cuidadosa de las *personas*. Pues hay quien —diga lo que diga— deseduca, y viceversa. Aquí la clave está en la riqueza interior.

Ahora bien, la aparición del yo es imposible sin la presencia del tú, es decir, en el diálogo personal. Por eso, la educación, que nos hace cultos, requiere un clima determinado, un ambiente societario cuidado. Aquí es donde adquiere todo su sentido la actividad asociada de los católicos en materia de educación.

No se es católico por sostener unas doctrinas científicas coherentes con la fe, o por ser un verdadero científico de ella. Tampoco se es católico —supuesto que uno no abandone la vida ordinaria— si te limitas a la alta mística, pero no encarnas tu fe en tu cultura. La clave de ser católico está en ese *medio* que es la cultura, en el cual se enlaza la sabiduría de la fe con la ciencia, en una síntesis al tiempo interior y societaria, en una síntesis personal, en suma.

La cultura, como medio entre la sabiduría y la ciencia, es el gozne y por eso la educación que a ella conduce tiene la máxima importancia. Pero, como queda señalado, esa educación sólo es posible en un medio y un ambiente adecuados.

Tiene particular interés que aquellos que, por su formación universitaria, van a ocupar buen número de los puestos directivos en sociedad, no tengan sólo una visión científica de los problemas. Es menester que vean el ejemplo de personas que saben integrar la actividad científica

con la visión trascendente en una cultura viva, universal y acogedora al tiempo. Una mera formación científica embrutece y produce un tipo humano despreocupado, despegado de los problemas concretos de los demás o que cuando los atiende lo hace de modo puramente sentimental o con ribetes revolucionarios; todo ello muestra falta de *madurez* de espíritu, que es —por contra— lo propio del hombre verdaderamente culto.

Un centro universitario de este estilo necesariamente ha de ser una *escuela* en el mejor y más amplio sentido del término. No es necesario —y en muchos casos puede ser, incluso, inconveniente— el crear una escuela en el sentido de la comunidad, en un conjunto de opiniones, pero sí es imprescindible crear una escuela en el sentido de un clima de diálogo e intercambio, de trabajo y estudio, único en el cual se puede desarrollar una personalidad, la figura del hombre culto.

Por eso, en un centro superior donde los católicos trabajan asociadamente es imposible que no haya un *estilo*: el estilo es el hombre. El estilo no es arrogancia de clase mas que cuando el estilo es él mismo arrogante. Pero lo peor que hay no es siquiera el mal estilo, sino eso que a veces se ve, a saber, la falta de estilo.

En realidad, la gran tarea de los católicos desde el punto de vista administrativo no es hacer federaciones o aparatos jurídicos o administrativos o de política universitaria, todo lo cual puede estar muy bien y cumplir una función verdaderamente útil. Todo eso puede estar muy bien siempre que se apoye en una asociación viva para el fomento del espíritu, de la cultura real. De otra manera, se corre el peligro de llenarnos de etiquetas bajo las que puede haber cierto afán de poder social y quizá no demasiado catolicismo.

Ese asociacionismo supone el sacrificio cotidiano, la generosidad diaria, escondida y silenciosa; pues hacer so-

ciudad y cultura —las dos se hacen al tiempo— implica esfuerzo y dedicación del propio tiempo.

Pero aquí el catolicismo debería llevar toda la ventaja. Sólo un gran amor puede crear una gran cultura. En la medida, pues, en que seamos capaces de educar, de crear un centro de educación, de cultivo del hombre, hacemos vigente el amor cristiano, es decir, hacemos presente a Dios.



LA ACTIVIDAD ASOCIADA DE LOS CATOLICOS EN EL CAMPO DE LA EDUCACION Y DE LA CULTURA (SEGUNDA PARTE)

SANTIAGO MARTIN JIMENEZ

INTRODUCCION

Dentro del panorama asociativo de los católicos en España, quizá sea el campo de la educación uno de los sectores donde hay más vida asociativa y, consiguientemente, más actividad pública, aunque falte todavía mucha coordinación entre las diversas asociaciones existentes. Es de lo que voy a hablar fundamentalmente, porque es lo que más conozco. A mi modo de ver hay mucha menos vida asociativa de los católicos en el campo de la cultura, a pesar de tener este campo en nuestros días quizá una mayor importancia para la configuración de la mentalidad de las grandes masas y, consiguientemente, para la presencia de los valores cristianos en la sociedad actual, sobre todo a través de los medios de comunicación social. El drama de nuestro tiempo es la ruptura entre fe y cultura, decía Pablo VI en la «*Evangelii Nuntiandi*» (núm. 20). Haré alguna referencia a este campo, aunque confieso que lo domino menos.

La libertad de enseñanza es capital para hacer posible una educación católica de muchísimos niños y adolescentes. Es, además, fundamento de la democracia. A pesar de que la reconoce en España el artículo 27.1 de la Constitu-

ción de 1978, la realidad es que, en la práctica, el actual gobierno la recorta constantemente. Lo sufrimos cada día en nuestra carne los que trabajamos en el sector de la enseñanza de iniciativa social. Resumiendo, podemos decir que la libertad de enseñanza está actualmente tolerada en España, pero que no se la fomenta positivamente como se hace en la mayoría de los países de la Comunidad Económica Europea. Para su realización plena en España «es imprescindible que cuente con una base social organizada», como dice el documento «Católicos en la vida pública» (núm. 152).

Considero fundamental y programático el número 154 de ese documento, que voy a citar íntegramente:

«No basta con un acervo doctrinal o con repetidas exhortaciones pastorales. Es preciso que haya asociaciones adecuadas de instituciones promotoras de Centros de padres de familia y de profesores que cubran los diversos sectores docentes, que sean capaces de defender sus derechos y que actúen eficazmente en los diversos campos, desde el legal hasta el profesional y religioso, en favor de la formación y educación religiosa e integral de las nuevas generaciones de católicos españoles».

Declaraciones y orientaciones por parte de la jerarquía en materia de enseñanza, ha habido muchas. Por sí solas son ineficaces si no hay organizaciones que defiendan en todos los foros ese derecho fundamental.

I

ACTIVIDAD ASOCIADA DE LOS CATOLICOS EN EL CAMPO EDUCATIVO

1. Número de centros y de alumnos dependientes de instituciones católicas

Antes de mencionar las asociaciones de católicos existentes en los sectores educativos, creo de interés recordar



el número de centros dependientes de instituciones católicas y de alumnos que en ellas estudian.

En la Enseñanza Superior hay un total de 57 centros católicos en España. Hay cuatro universidades, cuatro colegios universitarios, 25 escuelas universitarias de Formación del Profesorado de EGB, siete escuelas universitarias de Enfermería, diez de Trabajo Social, etc., amén de cuatro facultades de Teología no integradas en universidades. El total de alumnos en centros católicos de Enseñanza Superior es de 73.523 en el curso 1988-89, según la GUIA de Centros Educativos Católicos que edita la FERE cada año.

El total de centros católicos de nivel no universitario por niveles es de 6.282 (3.286, si se les considera como centros integrados en los que pueden coexistir varios niveles educativos). El total de alumnos es de 1.847.167, en el curso 1988-1989, lo que representa un 20 por 100 de la población escolar española no universitaria. Hay además en España un 15 por 100 de enseñanza privada no homologada como católica, aunque muchos de esos centros son «de facto» católicos. En conjunto, la enseñanza privada en España en los niveles no universitarios representa un 35 por 100; en cifras absolutas: 3.100.000 alumnos.

2. Organizaciones de católicos existentes en el sector educativo

El documento «Católicos en la vida pública» menciona, en el número citado, «instituciones promotoras de centros de padres de familia y profesores». No cita, pero existen, asociaciones de alumnos y de antiguos alumnos que forman parte también de la comunidad educativa.

Recorreré brevemente las organizaciones existentes. Unas son confesionales y otras civiles de inspiración cristiana. Todas ellas, a través de sus actividades, tratan de realizar sus fines estatutarios, entre los que no falta la

apertura a la trascendencia y la concepción católica de la enseñanza y educación.

Titulares de centros

No existe legalmente una Asociación de Centros católicos de Enseñanza Superior, aunque sí existe de hecho una Asociación de las Escuelas Universitarias de Formación del Profesorado de EGB agrupadas en un Secretariado dependiente de la Comisión Episcopal de Enseñanza.

En los niveles no universitarios, existe desde 1957 la FERE (Federación Española de Religiosos de Enseñanza), que agrupa al 86 por 100 de los centros católicos existentes y que continúa la labor de la FAE (Federación de Amigos de la Enseñanza), fundada en 1930.

También existen el Secretariado de la Escuela Cristiana de Cataluña y asociaciones incipientes de centros diocesanos. La Institución Teresiana agrupa a los centros que tuvieron su origen en ella.

Como organizaciones empresariales de centros católicos existe la recién creada Confederación de Centros EDUCACION Y GESTION, donde se han integrado, en un primer momento, el 60 por 100 de los centros católicos, y la CECE (Confederación Española de Centros de Enseñanza), que, aunque no sea confesional, de hecho agrupa a los restantes centros católicos.

Para atender a las antiguas filiales, únicos centros privados de Bachillerato financiados por el Estado, existe la AESECE (Asociación Española de Entidades Colaboradoras de Enseñanza).

Gracias a la actuación pública de la FERE y de la CECE, ha sido posible suavizar la redacción inicial de la LODE y, posteriormente, su aplicación práctica.

Padres de alumnos

Desde 1929 existe la CONCAPA, la Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos, que agrupa a la mayoría de las Asociaciones de Padres de Alumnos existentes en los centros católicos y en algunos centros públicos. Su representación es mayoritaria, casi exclusiva, en los centros católicos y escasa, según mis informaciones, en los centros públicos. Falta mucha vida asociativa entre los padres católicos que llevan sus hijos a la escuela pública. No ha tenido excesivo eco el intento de crear Asociaciones de Padres en la escuela pública desde las parroquias. De hecho, muchos padres católicos, cuyos hijos están en centros públicos, están encuadrados en la CEAPA, la Confederación de Padres del sector público, de tendencia laicista y contraria a la educación católica, que pide insistentemente la supresión de la clase de Religión. Hay, evidentemente, aquí un vacío que convendría llenar si se quiere asegurar en la práctica el derecho de los padres, reconocido en la Constitución y en los acuerdos Iglesia-Estado, de que sus hijos reciban una formación religiosa que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Las actuaciones de la CONCAPA han tenido una gran resonancia social en los últimos años.

Profesores

Las Asociaciones católicas de Profesores existen, sobre todo, en el sector público. Son tradicionales la Federación Católica de Maestros y Católicos en la Enseñanza (antiguos Maestros de Acción Católica). Los dos Congresos Nacionales de Profesores Cristianos celebrados en los últimos años han fomentado el trabajo en común de muchos profesores, superando la alergia al asociacionismo y predisponiéndoles a asociarse. Algunos profesores que han partici-

pado en las reuniones preparatorias de los Congresos, comienzan tímidamente a agruparse formalmente en asociaciones, pero queda todavía mucho camino por recorrer. Entre las Asociaciones de Profesores creadas recientemente, civiles de inspiración cristiana, podemos citar PACEM (Profesores Asociados Católicos de Enseñanza Media), la Asociación de Profesores Cristianos de Galicia, etc.

No existen apenas Asociaciones católicas de Profesores en el sector confesional, con la única excepción de Cataluña, donde desde hace dos años existe la Asociación de Profesores de las Escuelas Cristianas de Cataluña. Sin embargo, comienzan a proliferar grupos informales de profesores como consecuencia del trabajo de las congregaciones por comprometer más activamente con los valores cristianos a los profesores que trabajan en sus colegios.

Entre los sindicatos que defienden la libertad de enseñanza y que propician de alguna manera a la educación católica, podemos citar, en el sector estatal, a ANPE y a SIFE, integrado actualmente en CSIF. En el sector privado, a FSIE y, de alguna manera, a USO.

No podemos olvidar la Asociación Civil de Profesores de Religión en Centros Estatales, dirigida preferentemente a los profesores de Religión en centros de Enseñanza Media. Recientemente ha habido intentos de crear otra asociación para los profesores de Religión en los centros públicos de EGB, que tienen una problemática muy específica por la escasez de sus retribuciones y la falta de seguridad social.

Alumnos

La LODE ha fomentado el asociacionismo de los alumnos en los niveles no universitarios, sobre todo públicos y concertados.

En los centros católicos existe, desde hace dos años, la Confederación Nacional Autónoma de Asociaciones de Estudiantes (CANAE), que cuenta ya con 14 federaciones provinciales y unas 400 asociaciones integradas. Hay otras muchas federaciones y asociaciones en fase de constitución.

Anterior a la LODE existe la JEC (Juventud Estudiante Católica), organización confesional, que ha tenido momentos de esplendor, pero que últimamente parece atravesar un período de crisis y división.

Antiguos alumnos

Desde 1977 existe la Confederación de Asociaciones de Antiguos Alumnos de la Enseñanza Católica (CEAEC), que agrupa a las Asociaciones de Antiguos Alumnos de los colegios católicos. Tiene 40 asociaciones integradas, algunas de ámbito nacional o regional. Pero no ha conseguido integrar todavía a todas las asociaciones existentes, que son numerosas, sobre todo en los colegios de Bahillerato y en antiguos centros de Formación Profesional dependientes de congregaciones religiosas.

3. Necesidad de una coordinación entre las organizaciones de católicos existentes en el sector educativo

Las numerosas asociaciones católicas de titulares, padres, profesores, alumnos, antiguos alumnos, etc., enumeradas anteriormente, potenciarían su eficacia lógicamente si estuvieran debidamente coordinadas.

También aquí el campo educativo da muestras de un cierto dinamismo y de ir por delante de otros sectores en los intentos de coordinación. No quiero decir que se

haya logrado la perfección de otros países, como Francia, Bélgica y Holanda, pero sí que se han echado los cimientos para que la coordinación pueda producirse en un futuro próximo.

Desde 1977, existe el Consejo General de la Educación Católica, que trata precisamente de buscar esa coordinación. Tiene dos secciones, una de la Escuela Católica y otra de los Católicos en la Enseñanza, sobre todo pública, donde están integradas la mayoría de las asociaciones citadas anteriormente. El Consejo se reúne en pleno tres veces al año durante todo el día bajo la presidencia del Presidente de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. En esas reuniones se pasa revista a los problemas educativos que afectan tanto al sector público como al privado católico, tratando de coordinar acciones. También se reúnen las secciones más frecuentemente, para estudiar los problemas específicos de cada sector, concretamente la Sección de Escuela Católica lo hace todos los meses.

II

LA ACTIVIDAD ASOCIADA DE LOS CATOLICOS EN EL CAMPO DE LA CULTURA

Como he dicho anteriormente, a mi juicio, hay menos vida asociativa de los católicos en el campo de la cultura, a pesar del interés de este campo para la presencia de los valores cristianos en la sociedad española.

El influjo de la escuela ha decrecido en la sociedad actual y ha aumentado, por el contrario, el influjo de los medios de comunicación social, que constituyen una verdadera escuela paralela.

Son numerosas las revistas en España que tratan de informar y de enjuiciar desde criterios cristianos los acontecimientos culturales, pero, a mi entender, de escasa penetración cada una de ellas.

Falta una revista de masas similar a la «Familia Cristiana» italiana, con cerca de un millón de ejemplares cada semana (*).

La prensa diaria católica está en crisis. Sin embargo, recientemente se ha creado una asociación de periodistas católicos.

Hay intentos de crear una Asociación Católica de Editores y Libreros, ACELE. Ha habido algunas reuniones tentativas últimamente.

Mayor éxito han tenido los católicos en la radio, aunque haya críticas a la COPE.

Hubo intentos de crear una asociación de espectadores de televisión, como existe en otros países, con objeto de criticar desde planteamientos cristianos los programas de la televisión estatal. Pero desde hace bastante tiempo ya no da notas de prensa. Señal de que el intento resultó fallido.

No hay, que yo sepa, intentos de crear en España una televisión católica. Más bien se pretende producir vídeos educativos de inspiración cristiana que pudieran venderse a las futuras televisiones, tanto públicas como privadas.

Mucho se ha criticado el desinterés de los medios católicos por las discusiones en su día del Estatuto del Ente público de Radio-Televisión Española, de tanto influjo en la sociedad española actual. Como se sabe, no hay en el Consejo de Administración representación social, sino sólo política. De hecho, el Ente está controlado por el partido del Gobierno, que impone sus puntos de vista.

Fracasadas en España las productoras de cine católicas, no sobreviven más que las orientaciones morales sobre películas de la sección española de la Organización Católica Internacional del Cine (OCIC), dependiente de la Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social,

(*) Revistas: «Razón y Fe», «Reseña Sal Terrae», «Fomento Social», «Pastoral Misionera», «Treinta Giorni», «Palabra», «Vida Nueva», «Ecclesia», «Misión Abierta», «Cine y Mas», «Mensajero», «Crítica», «Fe y Cultura», «El Ciervo».

que recientemente ha conseguido cotas de mayor calidad en sus apreciaciones, pero que son insuficientemente conocidas por el gran público. Completan las clasificaciones estatales de las películas.

Aparte de la actividad docente, hay una importante irradiación cultural de las cuatro universidades católicas, así como de intelectuales católicos en la universidad civil que, sin adscripción eclesiástica, manifiestan en numerosas conferencias y escritos sus puntos de vista inspirados en valores cristianos.

Resumiendo, la actividad asociada de los católicos en el campo de la cultura deja, a mi modo de ver, mucho que desear. Hay poca vida asociativa, aunque abunden las iniciativas particulares, incluso los encuentros entre intelectuales, por ejemplo, las reuniones de la Asociación José de Acosta promovida por los jesuitas. Sin embargo, falta mucha coordinación.

Pienso que en este campo tiene la Iglesia grandes desafíos si se quiere que la cultura española no se desarraigue de sus raíces cristianas.

LOS VALORES DOMINANTES EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA Y EL COMPROMISO SOCIAL CRISTIANO

JUAN JOSE GARRIDO

ESQUEMA

I. INTRODUCCION.

La conciencia de crisis del mundo actual y el empuje evangelizador de la Iglesia: un contraste significativo.

II. OCCIDENTE: UN ESPACIO CULTURAL EN CRISIS

1. Sólo un dios puede aún salvarnos (Heidegger).

Comentario a esta afirmación. Otros testimonios claros de la crisis del mundo moderno.

2. Explicitación de algunos rasgos de nuestra situación espiritual.

2.1. Negación de todo fundamento último y de todo relato o cosmovisión legitimadora: el nihilismo.

2.2. El neopaganismo: la recuperación de lo sagrado, pagano, neutro y plural.

2.3. La disolución del sujeto: fracaso de Prometeo y victoria de Narciso.

2.4. El carácter trágico: el hombre no tiene solución.

3. **¿Es éste todo el panorama? La emergencia de una nueva sensibilidad:**
El pensamiento transmoderno. Algunos de sus aspectos más importantes.
4. **La humildad del pensamiento.**

III. EL COMPROMISO CRISTIANO

1. **Un hecho incuestionable: la creciente conciencia evangelizadora de la Iglesia.**
2. **Visión teónoma del mundo.**
3. **El compromiso cristiano.**
4. **El compromiso cristiano en el campo de los valores y de la cultura: el compromiso del pensamiento, sus tareas y actitudes.**
5. **Evangelizar al hombre secular.**

I

INTRODUCCION

Si miramos, por un lado, la situación espiritual y social de nuestra época, y, por otro, la forma cómo comienza a manifestarse y expresarse la autoconciencia de la Iglesia y de su misión en el mundo, nos encontramos con el siguiente contraste:

El mundo, en sus más variadas manifestaciones culturales, viene desde hace tiempo expresando una generalizada *conciencia* de que se halla inmerso en una *profunda crisis*.

Las causas, la descripción y el diagnóstico de esta crisis ofrecen un amplio abanico de interpretaciones, pero se percibe un cierto denominador común: leyendo los ensayos y libros consagrados al tema, y mirando a nuestro alrededor, sacamos la impresión de que nuestro mundo se siente perdido, desorientado y acabado; con sus alternativas racionales agotadas, con miedos y angustias; con una enorme incertidumbre ante su futuro y sin suficiente fuerza para renovar sus energías...

Esta situación sentida puede manifestarse de forma *crispada*, a través de reacciones de salvación radicalizadas y parciales, o puede hacerlo adaptándose a un modo de vida *indiferente*, acomodado al momento, ajustado al instante y a las posibilidades de goce que procura y resignado

a funcionar en una sociedad que, supuestamente, posee enormes poderes anónimos de los que no se puede escapar.

Tanto la *crispación* como la *indiferencia* y la *fatalización* son signos de esa crisis que ya no se controla y para la que, al parecer, ya no hay respuestas en nuestro espacio cultural. Nuestro mundo, con su inmenso poder de todo tipo (especialmente el que procede de la técnica y de la información), da la impresión de carecer de lo esencial: *espíritu, aliento, futuro*. Se parece mucho a ese ministro de un rey de Francia del que se decía que «poseía todos los talentos», menos el talento de «usar los talentos». Es rico en medios e instrumentos; es capaz de llevar adelante un proceso racionalizador y planificador de todos los sectores de la vida y de la sociedad, de la economía y de la política, etc., pero, al mismo tiempo, parece no saber los *finés* fundamentales que debe perseguir; da la impresión de ignorar qué *contenidos* deben regular su funcionamiento y qué *valores* deben fundar y dar sentido a su acción.

Todo indica que nos acercamos a aquel universo, descrito hace tiempo por Manheim: un universo o mundo «donde todo funciona racionalmente... al servicio de una sinrazón completa; todo acontece inteligiblemente... al servicio del absurdo. El orden trabaja para la destrucción; la fe para el nihilismo» (Ferrater Mora, *Las crisis humanas*, pág. 202).

En contraste con esta conciencia, *la Iglesia*, desde hace también mucho tiempo (en cierto modo desde siempre), pero especialmente desde el *Concilio Vaticano II*, a pesar de todos sus problemas internos, sus inquietudes y a veces con muy fuertes dificultades, en medio de un clima de secularización creciente, de desafección de las masas y de crecimiento de la indiferencia, *ha cobrado una honda conciencia de la necesidad de ser fiel a Jesucristo* y de expresar su fidelidad mediante el *compromiso ineludible de evangelizar*.

La Iglesia, hoy *pequeña grey* en nuestra sociedad, sometida a un calculado proceso de desprestigio, casi marginal,

está convencida de que, sin embargo, ella puede aportar lo esencial: *alma, impulso y esperanza*. Mientras el mundo poderoso piensa y escribe su crisis, la Iglesia emprende el camino de la *purificación* y se renueva para *reiniciar* una vez más su gran empresa divina: ser instrumento visible del gran compromiso de Dios con el mundo. La *pequeña grey*, movida por el Espíritu, está poniendo en movimiento todas sus energías, que no son otras que la gracia de Dios, para hacer presente la *gran esperanza cristiana*, cuyas dimensiones rebasan los límites de la llamada «historia universal»; una esperanza no referida inmediatamente a un futuro histórico, pero capaz de configurarle y darle un sentido, de transformarlo; una esperanza que viene definida por un *compromiso de Dios en Jesucristo* a favor del mundo y cuya sustancia es la superación de la muerte mediante la resurrección (H. U. von Balthasar: *El compromiso cristiano en el mundo*, págs. 60-62).

Se ha observado con agudeza que «parece que, desde el origen de la vida en este planeta, todo lo que ha estado llamado a crecer (los mamíferos o los primeros cristianos) ha salido de un pequeño resto» (Guitton, *Silencio sobre lo esencial*, pág. 95). La Iglesia es hoy «un pequeño resto», pero un pequeño resto que cree contener en sí «una sociedad en estado naciente», de la que tal vez nosotros seamos los primeros cristianos: «La Iglesia —escribe Guitton— tiene el raro poder de extenderse y de concentrarse; tan pronto se reduce a un solo clan, como se dilata a todos los vivientes. Hubo un momento en que estuvo encerrada en el seno de Abraham» (ídem, pág. 96). Por esta razón, llevados más por la fuerza del Espíritu que por los datos sociológicos o por la realidad que diariamente palpamos, la Iglesia se apresta a encarar con confianza el siglo XXI. Y, con los ojos de la fe, se puede incluso mirar con cierta envidia a esos *nuevos primeros cristianos* que la gracia de Dios está haciendo florecer en todas partes. «La envidia —dice Guitton— porque esta generación tendrá la tarea más

grande que pueda proponerse a seres libres: de una parte, entablar un combate decisivo (evangelizar), y, de otra, la de estar segura, absolutamente segura, de no ser vencida» (*Silencio sobre lo esencial*, pág. 97).

Quizá estas afirmaciones iniciales mías puedan parecer exageradas por ambos lados. Es posible que pensemos, no sin motivo, que nuestro mundo, el espacio cultural que define a Occidente y que, exportado por una ineludible necesidad de modernización, impregna el planeta entero, no presenta solamente la cara de *crisis*, sino que en su seno se encuentran múltiples recursos para salir adelante y trazar con suficiente precisión el futuro. Nadie puede negar las *conquistas* del mundo moderno que han sido beneficiosas para la Humanidad; nadie puede negar el ascenso del espíritu de tolerancia y de libertad que, lentamente, pero de manera imparable, sigue su curso creciente; nadie, a no ser que esté ciego, puede dejar de ver la sensibilidad hacia los derechos humanos, la preocupación por la igualdad y una mayor justicia, la movilización en favor de la dignidad de la mujer o la defensa apasionada de nuestro entorno ecológico; e, incluso, se puede afirmar que ha nacido una nueva manera de entender la *solidaridad* que abarca, no sólo a los hombres de un mismo pueblo o nación, sino que se extiende a las diferentes naciones, a la relación entre las ricas y las pobres... ¿Está en crisis un mundo que presenta estos rasgos positivos? ¿No habremos pintado deliberadamente demasiado negra nuestra situación espiritual?

Por otro lado, ¿acaso ignoramos las enormes dificultades y problemas que se presentan y emergen en el seno de la Iglesia? ¿No será más bien la Iglesia la que se encuentra en una profunda crisis, crisis *latente*, que el postconcilio no ha hecho sino sacar a la luz del día? Escasez de vocaciones, desorientación de los fieles rápidamente arrancados de unas tradiciones religiosas, desviaciones doctrinales a la derecha y a la izquierda, quiebra de la moral tradicional, templos vacíos, debilitamiento del sentido de la trascen-

dencia, horizontalismos disolventes de la identidad cristiana, pérdida del sentido del pecado, etc.

Nadie ignora que en la Iglesia *hay problemas*. Pero, a pesar de los aspectos positivos que hemos señalado, casi nadie ignora tampoco que nuestro mundo cultural *es un problema*. Aquí está la diferencia. Veamos esto con mayor detenimiento.

II

OCCIDENTE: UN ESPACIO CULTURAL EN CRISIS

Hemos dicho que nadie ignora que nuestro mundo cultural *es un problema*. A pesar de los aspectos positivos señalados antes, hay consenso en la afirmación de que estamos inmersos en una profunda *crisis*. Esta conciencia de crisis viene de lejos, desde finales del siglo XIX, atraviesa todo el siglo XX y se ha hecho especialmente aguda en estas postrimerías del año 2000.

Nietzsche, como sabemos, ya recusó toda la cultura occidental, impregnada, aun en sus dimensiones más secularizadas, de cristianismo, y anunció un mundo nuevo en el que todos los valores quedarían transmutados. *Unamuno* peleó sin tregua contra una razón que mataba el sentimiento, se destruía a sí misma, era incapaz de satisfacer las ansias más profundas del hombre y de fundar siquiera un humanismo. *Ortega y Gasset*, ya en 1916, levantaba acta de defunción de la Edad Moderna, que había vivido de la fe en la razón físico-matemática y de la ilusión del progreso, y se definía como «nada moderno y muy del siglo XX» (*El espectador* (I), págs. 22-24). Podríamos aumentar la lista: Bergson, Husserl, Scheler, Heidegger, etc. Siempre encontramos el mismo denominador común: se han agotado los tiempos modernos, dominados por la primacía absoluta de la subjetividad fundante, y estamos en los inicios de una situación nueva que exige grandes esfuerzos de acti-

vidad pensante. Y si tenemos presente la discusión más reciente en torno a la *postmodernidad*, el *pensamiento débil*, etcétera, impresión de crisis es todavía mayor: pero esta vez es de una crisis total, paralizante, que declara el fin de la historia misma porque no hay posibilidad de discernir un *telos*, una *meta* o un *sentido* a la caótica masa de acontecimientos, actividades individuales o de grupo y a la marcha del pensamiento mismo.

Más difícil y complejo es analizar esta crisis y señalar sus rasgos más salientes. Aquí nos encontraríamos con una impresionante variedad de doctrinas, lo que indica que incluso esta situación de crisis es en sí misma muy ambigua. No vamos a entrar en esta cuestión, ni vamos a trazar, aunque ello sería altamente instructivo, la génesis o el proceso que nos ha colocado donde estamos. Para ceñirnos a nuestro tema, me limitaré solamente a aquellas ideas que hoy parecen ser dominantes y que se presentan como el fundamento o como la teorización de los nuevos estilos de vida que caracterizan el momento actual.

1. Sólo un dios puede aún salvarnos (Heidegger)

Considero muy significativas unas declaraciones de Heidegger hechas en 1966 a la revista alemana *Spiegel*, pero que debían publicarse después de su muerte. Se publicaron de hecho en mayo de 1976. En ellas, entre otras cosas, habla Heidegger de nuestro mundo dominado por la técnica, que a su vez nadie domina, del carácter impositivo de esta manipulación de la realidad, que no deja que se manifieste el ser en su verdad, sino que lo oculta bajo el manto de un *interés*. La técnica, destino final de la metafísica de Occidente, ignorante de su propia esencia, representa el máximo del olvido del ser. Y ante la pregunta de

si la filosofía no podría remediar esta situación, Heidegger responde:

«La filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios».

(Entrevista del *Spiegel*, págs. 71-72).

Y, preguntado de nuevo sobre la relación entre su pensamiento y la venida de ese dios, sigue respondiendo:

«No podemos traerlo con el pensamiento, lo más que podemos hacer es preparar la disposición para esperarlo» (ídem, pág. 72).

Reflexionemos brevemente en un primer aspecto de esta respuesta heideggeriana. Este texto es muy significativo, por lo que tiene de expresión de un cierto estado de espíritu colectivo. Afirma Heidegger que nuestro mundo, la configuración espiritual-social en la que vivimos, se encuentra en un callejón sin salida. No es que nuestro mundo *tenga problemas*, incluso difíciles problemas y retos; es que *él mismo es problema, todo él se tambalea*, pues se han esfumado los pilares sobre los que se asentaba, se ha perdido la fe en sus creencias fundamentales, como diría Ortega. El dominio del pensar técnico es un índice de esta situación. Cuando en un horizonte cultural surgen problemas, se buscan *soluciones*; cuando es *el mismo horizonte el que se ha vuelto problemático*, sólo hay salida si sobreviene la *salvación*. Y Heidegger afirma que la crisis en la que nos encontramos no es una crisis más *en el interior* de un mundo estable, sino una *crisis del mundo espiritual mismo*. Se ha perdido la tierra firme. Un mundo en crisis es un

mundo desesperado que engendra en los hombres incertidumbres y desorientaciones radicales. Ya no sabemos adónde vamos. Un mundo en crisis y desesperado sólo puede *ser salvado*.

Dejemos de momento las otras ideas del texto y preguntémosnos: ¿No es Heidegger especialmente pesimista? ¿Es realmente ésta nuestra situación?

Voy a citar otros dos textos. Escribe *Lyotard*:

«Los siglos XIX y XX nos han proporcionado terror hasta el hartazgo. Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del *todo* y de lo *uno*, de la reconciliación del concepto y de lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable. Bajo la demanda general de relajamiento y apaciguamiento, nos proponemos mascullar el deseo de recomenzar el terror, cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es: guerra a todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos las diferencias, salvemos el honor del nombre».

(*La postmodernidad explicada a los niños*, pág. 26).

Y *Vattimo-Rovatti*:

«Es preciso tomarse en serio y llevar hasta las últimas consecuencias la experiencia del *olvido del ser* (negación de la metafísica) y de la *muerte de Dios* (negación de todo fundamento del ser y del valor, nihilismo y agnosticismo radicales), anunciados en nuestra cultura por Heidegger y Nietzsche».

(*El pensamiento débil*, pág. 14).

Estos textos pertenecen al llamado «pensamiento post-moderno».

En ellos vemos la aceptación resignada, nihilista y agnóstica, escéptica y relativista, de *un mundo que se considera acabado*: la Modernidad, con sus ideales de *fe en la razón físico-matemática*, de *progreso indefinido* y de mejora material y espiritual de la humanidad merced al desarro-

llo del saber científico-técnico; de *aumento creciente de autonomía y libertad*; de *mesianismo autosalvador*; la Modernidad y su pretensión de *abarcar con su mirada*, en un *gran relato* o cosmovisión, el mundo entero para *reconciliar los opuestos*, jerarquizar lo real, legitimar el ser y el valor, y llevar a cabo la *unidad*; la Modernidad con su pretensión de *fundar el mundo en un absoluto*, aunque éste sea el de la Razón, el de la Ciencia o el de la Técnica. Este mundo se ha acabado. Sólo nos merece una mirada *piadosa* ante las ruinas de los brillantes y aparentes logros de los hombres; ante las ruinas de una civilización. Una mirada piadosa, pero *vacía*, porque se niega a otear ningún horizonte esperanzador.

Es la *era del Vacío*, como ha diagnosticado Lipovetski; es decir, del individualismo radical. Y el vacío no es capaz, como es obvio, de engendrar esperanza. Unos hablan de *crisis de la razón*; otros propugnan un *pensamiento débil*, que renuncie de antemano a la pretensión de la verdad; *final de la metafísica*, precisa Heidegger; *ausencia de todo fundamento, negación de toda visión unitaria del mundo* (metarrelato), *exaltación de la diferencia y del fragmento, entusiasmo subjetivista sin sujeto personal; nihilismo, mascarada y simulacro*, dicen otros (Lyotard, Deleuse, Baudrillard, Vattimo, Eco, etc.).

Tal vez haya dicho demasiadas cosas y demasiado rápidamente. Con ello he querido confirmar la afirmación heideggeriana de que, si ésta es nuestra situación, si ahí ha llegado el pensamiento occidental, efectivamente necesitamos *salvación*, y sólo un *dios* puede aún salvarnos.

2. Explicitación de algunos rasgos de nuestra situación actual

Es conveniente, sin embargo, hacernos una idea más precisa de esta situación, desglosando algunos de los pun-

tos arriba enumerados. Dejo muchas cosas fuera; recuerdo que no es nada fácil caracterizar con exactitud este movimiento que se autodenomina «postmoderno», pero, al que Habermas, no sin razón, llama «*conservadurismo joven*», porque lo entiende como un «*conformismo*»; y Ballesteros, «*postmodernidad decadente*».

Me centraré, pues, en unos cuantos puntos.

2.1. *Negación de todo fundamento último y de todo relato o cosmovisión legitimadora: el nihilismo.*

La ideología de moda niega toda necesidad y validez de un *fundamento último*, sea imanente o trascendente, que explique o legitime la multiplicidad de lo real; o que funcione como criterio definitivo de la verdad teórica o axiología (es decir, que fundamente y dé validez objetiva a los valores orientadores de la vida humana y de la sociedad). Ni Dios, ni la Razón, ni la Ciencia, ni la Cultura, ni la Revolución, ni la Raza, ni el Estado, ni el Partido, ni la Clase social ascendente... pueden subsistir como absolutos legitimadores. Nada se legitima ni se fundamenta últimamente. Luego, todo absoluto, sin distinción, es inútil y acaba aplastando al hombre e instaurando el terror. Es lo que podemos llamar *agnosticismo universal* (así, Vattino, Savater, Sádaba, Lyotard...).

Coherente con ello, se niega también toda *cosmovisión* o *gran relato* —como ellos dicen— tendente a *unificar* la realidad, a encajarla en un sistema y a empobrecer su variedad y riqueza incontrolable. Es decir, se rechaza toda *reductio ad unum* por medio del concepto universal y homogeneizador. Poco importa si este metarelato es una historia revelada (cristianismo) o la doctrina ilustrada del *progreso*, o el *movimiento dialéctico del Espíritu* (Hegel), o el *materialismo histórico-dialéctico*, o la *concepción neoliberal* o *neocapitalista* de la sociedad. Su función es siempre

la misma: unificar y, al mismo tiempo, arrojar a las tinieblas exteriores lo que encaja mal, declararlo heterodoxo e irracional, condenarlo al exilio de lo pensado. La razón sustantiva de la Ilustración, fuente única de verdad, se ha roto en una infinitud de pequeñas razones y verdades. Es ilegítima toda pretensión de validez universal, toda pretensión a una verdad objetiva. Como es lógico, esta actitud no sólo favorece, sino que proclama el relativismo y el escepticismo en todos los órdenes. Atacarán, en consecuencia, el *etnocentrismo* occidental (la pretensión de validez universal de nuestra cultura como expresión de lo humano común) y declararán igualmente válidas todas las culturas. Ninguna cultura puede aspirar a expresar lo común y universal del hombre. El hombre es su cultura, su microcultura. Es el historicismo llevado a sus últimas consecuencias. No hay ningún criterio que permita saber si una forma cultural o una actividad concreta o costumbre de un pueblo determinado viola la dignidad del hombre.

Así pues, la Verdad, como algo que expresa lo real y es válido para todos, es percibida como una *amenaza*: la verdad es poder, y poder es dominación. Nunca podremos saber —dicen— si lo que rige es *el poder de la verdad o la verdad del poder*. Todo ello ha engendrado una peculiar *pedagogía del relativismo*, como acertadamente denuncian A. Finkielkraut y J. F. Revel.

La consecuencia de todo esto es el *nihilismo*, es decir, la afirmación de la imposibilidad de encontrar un *sentido último y abarcador* de la vida y del mundo, unido a la ausencia de valores éticos objetivos (como la libertad personal, igualdad, justicia, bien y mal, virtud y vicio, etc.). El nihilismo fue ya proclamado por Nietzsche; ahora se nos invita a sacar sus consecuencias. Así, la imposibilidad de poseer un *sentido último* (inmanente o trascendente) refuerza la idea de que se *ha acabado la historia*: ya no hay futuro. Una filosofía del futuro y de la esperanza como la

de E. Bloch es quimérica, es teología secularizada. Pero no sabemos si hay Dios, ni interesa saberlo, dicen:

«Los debates acerca de Dios... no consiguen ocultar el hecho de su irrelevancia cultural. Ser ateo o no serlo... es algo marginal en nuestra sociedad, ajeno al espíritu de la época... Se podrá ser creyente por originalidad, desesperación, inercia: quién sabe qué tipo de conveniencia».

(Sádaba, *Saber vivir*, pág. 83).

Y si ésta es la situación —Sádaba *dixit*—, una escatología inmanente está fuera de lugar. El nihilismo alcanza a la historia misma: carece de sentido y de meta.

2.2. *El neopaganismo: la recuperación de lo sagrado, pagano, neutro y plural.*

El nihilismo, la ausencia de sentido último y de fundamento objetivo de valores y normas, es remedado por no pocos postmodernos con una recuperación del *paganismo politeísta*, por una *resacralización del cosmos*.

La secularización fue un proceso típicamente moderno y ahora se está en condiciones de reconocer que fue un proceso peligroso y ambiguo: destronó el Dios de la religión, pero entronizó otros absolutos menos piadosos.

Los postmodernos creen necesario volver a *encantarlo*, rodearlo de un halo de sagrado. Ahora bien, esa vuelta a lo sagrado, a lo religioso y a lo místico, tiene que ser de un *sagrado neutro* (no personal) y *plural, polimorfo*, incluso demoníaco. Lo sagrado es, por un lado, una forma de *protesta* contra el positivismo y contra la tiranía de la razón instrumental; por otro, una manera de dotar a las cosas de una *cierta profundidad*. De hecho, lo sagrado no es otra cosa que la *expresión simbólica* de un *más* que posee toda realidad, que la sustrae de su instrumentalización. El joven Ortega ya se expresaba así: «Decir que no hay dioses,

es decir, que las cosas no tienen, además de su constitución material, el aroma, el nimbo de una significación ideal, de un sentido» (OC. II, págs. 57-58); «el núcleo transcicntífico de las cosas es su religiosidad» (OC. I, pág. 431).

Este sagrado politeísta al estilo estoico, sin trascendencia y sin el misterio del Dios personal, sólo expresa la *inagotabilidad* de la vida en una sola figura, la inobjetividad de lo humano, la transfuncionalidad de lo real (cfr., entre otros, Savater, *Impertinencias y desafíos*, pág. 95; *La piedad apasionada*, págs. 15 y 54. Jiménez, *Filosofía y emancipación*, págs. 252-253).

Entre nosotros, este neopaganismo va casi siempre unido a un ataque al cristianismo. Así, cualquier fiesta o rito cristiano es interpretado en clave pagana, es presentado como algo cultural que hunde sus raíces en oscuras culturas pre-cristianas, que a veces se remontan a la noche de los tiempos. (Así, éste es el tono dominante en nuestra televisión; hace poco hizo un programa sobre el *signo de la cruz* en el arte ramirense asturiano omitiendo absolutamente toda referencia al sentido cristiano de la cruz. ¡Ya es difícil!).

2.3. *Disolución del sujeto: fracaso de Prometeo y victoria de Narciso.*

El *individualismo narcisista*, que implica la deserción social (la preocupación por el compromiso social y político) y que se caracteriza por la *indiferencia ante todo*, especialmente ante el *problema de un sentido* de la vida y de las cosas que trasciende lo inmediato es, a la vez, *resultado y acomodación* a la sociedad pluralista neocapitalista.

Este individualismo indiferente a todo, lejos de ser un fracaso del sistema social y económico en el que vivimos, es su realización extrema, su lógica fundamental: este sistema «encuentra en la indiferencia una condición ideal

para su experimentación, que puede cumplirse así con un mínimo de resistencia», en la medida en que el hombre indiferente «no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende, y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas». Por ello, en este hombre se encuentra una condición ideal para ser objeto de experimentación, para ser sometido a la combinación incesante de posibilidades inéditas, ya que su capacidad de resistencia ha sido anulada.

Este individualismo, en sí tan diferente del propugnado antaño por la sociedad burguesa (que era competitivo en lo económico, sentimental en lo doméstico, revolucionario en lo político), aparece en el momento en que el *capitalismo autoritario* cede el paso a la sociedad hedonista y permisiva. Tenemos ahora un *individuo puro*, desprovisto de los últimos valores sociales y morales, todavía vigentes en el individualismo clásico anterior; ahora lo decisivo es la esfera privada (personal) de los deseos cambiantes, de las satisfacciones inmediatas y fugaces, del propio bienestar psíquico y corporal. Para ello es necesario convencerse de que hay que *vivir el presente*, sin proyecto de realización personal desde unos valores exigentes y objetivos, sin proyectos históricos, sin tradiciones que constriñan (Lipovetsky: *La era del vacío*, págs. 43-52).

Toda la carga afectiva se invierte en el *propio Yo*. Pero un Yo desustancializado, vacío, sin contenidos rígidos, fluuyente. Es un *narcisismo sin imagen fija*: «El Yo es ahora un espejo vacío, donde se refleja la imagen idealizada de nada; es una búsqueda interminable de sí mismo». Así, el Yo se ha convertido en un conjunto impreciso, en una pura indeterminación, sin identidad ni papel social; ha quedado pulverizado en tendencias parciales según el mismo proyecto que ha hecho estallar la sociabilidad en un conglomerado de moléculas individualizadas. «Narciso, demasiado absorto en sí mismo, renuncia a las militancias religiosas, abandona las grandes ortodoxias, sus adhesio-

nes siguen la moda, sin mayor adhesión» (Lipovetsky, ídem, págs. 56-57).

Las consecuencias de este individualismo narcisista, que aspira a satisfacer sus necesidades personales *a la carta*, son patentes: se trata de un tipo de hombre tremendamente *vulnerable* y *quebradizo*, no preparado para vencer dificultades y propenso a desfallecer o hundirse en cualquier momento ante una adversidad; de un hombre incapaz de *sentir* y *amar*, pues ello complica demasiado la vida: los otros sólo cuentan como referencias al Yo, pues han perdido su verdadera alteridad prometedora; no son *rostros* de una persona, sino *máscaras* sin consistencia. Así, se instala en un verdadero vacío y en una tremenda soledad: «Cuanto más la ciudad desarrolla posibilidades de encuentro, más solos se sienten los individuos; más libres, las relaciones se vuelven emancipadas de las viejas sujeciones, más rara es la posibilidad de encontrar una relación intensa» (Lipovetsky, ídem, págs. 77-78); su vida se desarrolla plenamente en el ámbito de lo frívolo, lo que engendra horror al *compromiso*, miedo a lo *definitivo* e incapacidad para la fidelidad.

Este cuadro fenomenológico del individualismo desustancializado tiene su revestimiento teórico en algunos sectores de la postmodernidad, especialmente en el francés y en quienes se mueven dentro de su área de influencia: Foucault, Deleuze, Baudrillard, etc.

Es la teoría de la «muerte del hombre», de la «destrucción del sujeto», de su *disolución*. El ataque al sujeto es antiguo: el psicoanálisis disolvió el yo en el inconsciente; Nietzsche privilegió la exacerbación de los impulsos vitales; Marx lo identificó con la clase; el estructuralismo lo reduce a un centro de conexión de redes de información, donde desaparece todo informador; la ciencia lo objetiva y naturaliza, propugnando la reducción de lo mental a lo fisiológico, etc. Foucault escribió: «(la cuestión del sujeto) sin duda parece aberrante... Esta cuestión consistiría en

preguntarse verdaderamente si el hombre existe... Estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre (siglo XVIII), que ni siquiera guardamos recuerdo, poco lejano, sin embargo, de que existían el mundo, su orden y los seres humanos» (*Le mots et les choses*, pág. 313).

No hay lugar, pues, para un *sujeto pleno*, cuya tarea sea la personalización de la vida desde unos valores objetivos, con libertad responsable y autonomía; no hay *sujeto social*, pues nada puede hacer el individuo ante la gran mole planificada de nuestra sociedad, planificada para el pluralismo individualista; no hay *sujeto histórico* porque, en definitiva, no hay historia, ya que no existen acontecimientos dirigidos por un *telos*, por un fin o meta unitarios; nada podemos hacer para cambiarla, solamente sufrirla. La política es un engaño, un simulacro, un puro espectáculo de masas. A lo sumo, a las élites, a los grupos minoritarios intelectuales, les queda el refugio del goce estético donde, de nuevo, todo vale y es legítimo (Baudrillard).

2.4. *El carácter trágico: el hombre no tiene solución.*

Este movimiento de ideas (o lo que sea), no presenta siempre un carácter coherente. Adoptando las ideas centrales como la negación de todo absoluto, el rechazo de toda cosmovisión unitaria, la ausencia de sentido y el nihilismo, junto con la exaltación de la diferencia y la fragmentación, caben, sin embargo, distintas posturas y acentos. Cabe la indiferencia narcisista que acabamos de ver, y cabe también la acentuación extrema del sentido trágico de la existencia humana. Este último aspecto se da especialmente entre los ideólogos españoles, tal vez por aquello de imitar a Unamuno.

Así, Eugenio Trías, F. Savater, E. Guisán, etc., nos dirán que el hombre es una *realidad escindida*, rota y desgarrada, que a veces busca y anhela la reconciliación, que la

sueña y la expresa simbólicamente, pero que de hecho es *insalvable*. El tragicismo no radica en el reconocimiento de la escisión, sino en el convencimiento de la imposibilidad de reconciliación tanto inmanente como trascendente.

«La vida es insoluble... no hay opción, no hay salida. Yo a esto lo llamo condición trágica, pero tragedia en el sentido de aquello que no tiene solución», dice E. Trías (cfr. García Sánchez, *Conversaciones con la joven filosofía española*, pág. 172).

«El egoísmo se siente *desgarrado* —escribe Savater— entre un ansia de alcanzar la identidad perfecta y la pasión de conservar siempre abierta la posibilidad libre y dinámica, en lo que precisamente consiste su ser subjetivo... En esto consiste la raíz trágica de lo humano» (*Invitación a la ética*, pág. 30).

«El hombre es la sede de conflictividad entre impulsos individuales y deseos interindividuales diversos. Estos conflictos son la dimensión trágica del hombre, al mismo tiempo que el origen de la moral», afirma E. Guisán (*Razón y pasión en ética*, pág. 30).

Podríamos añadir más textos. El hombre *no tiene solución*, pero si a pesar de ello sigue empeñado en vivir y mantiene las oposiciones insalvables, nace la *actitud ética*, que es a la vez la *condición heroica* del hombre. Tragicismo, *ética* como tensión insoluble y *pesimismo antropológico*, son distintos aspectos de lo mismo. Nada puede salvar al hombre.

Se propaga de esta forma una *conciencia fatalizada*, que no sabemos por qué razones debe rebelarse contra el fatalismo, sabiendo que ha de fracasar. Es una nueva versión de la filosofía del absurdo.

3. **¿Es éste todo el panorama?: La emergencia de una nueva sensibilidad. El pensamiento transmoderno. Algunos de sus aspectos más importantes**

¿Se reduce a esto todo nuestro panorama cultural? ¿Son éstos los únicos valores presentes en nuestro mundo? Evidentemente, no. El fenómeno posmoderno está gozando de un gran favor por parte de la empresa editorial y de los medios de comunicación. Por ello ha cobrado una resonancia exagerada y una importancia desmesurada. Con todo, es cierto que cada vez es mayor el número de individuos de nuestra sociedad que adoptan comportamientos vitales, sociales y políticos que se inscriben en la línea de lo que este modo de pensar señala. Pero quizá ello sea debido mucho más a nuestra sociedad de consumo y a los medios de comunicación, que a la influencia más o menos directa de este pensamiento. En nuestra sociedad hay de todo, pero abunda una gran dosis de indiferencia y de vacío, de pose escéptica y relativista, y de ausencia de ilusión ante el futuro. En este sentido, se puede decir que la forma de pensamiento que hemos descrito es, en cierto modo, dominante, porque se adapta mejor al sentir vital del momento y a los intereses consumistas.

La alternativa a este modo de pensar tampoco se encuentra, creo yo, en una vuelta a posiciones neorracionalistas al estilo de lo que parece defender A. Finkielkraut. Es bueno recordarnos la universalidad de la razón, la objetividad de la verdad y la excelencia de la cultura occidental nacida con la Ilustración; pero es inviable el retorno a una razón sustantiva, desconocedora de su facticidad e ignorante de los muchos presupuestos, no todos positivos, que la sustentan. La racionalidad, sin renunciar a sus ideales, no puede retroceder a situaciones que ignoren su historicidad.

Existe, a mi entender, un camino mejor, una alternativa más real. Ante el hundimiento de la *fe en la razón físico-*

matemática, universal y objetiva, al estilo racionalista y cientifista, los grandes pensadores del siglo xx (Husserl, Bergson, Ortega y Gasset, Heidegger, Zubiri, Merleau-Ponty, Levinas, etc.) trabajaron denodadamente en la búsqueda de una racionalidad más *amplia y acogedora*, más *respetuosa con lo real* y más *abierta* a lo que las cosas muestran ser, procurando evitar el dogmatismo del sistema cerrado y rígido, la explicación total sin fisuras, la amputación de aspectos relevantes de la realidad, y evitando la confusión entre sus esquemas conceptuales y lo real apprehendido en ellos. Este pensamiento proclamó siempre la *trascendencia* de la realidad, el hecho de que siempre *rebas*a lo sabido conceptual o científicamente de ella, y puso de manifiesto su *gratuidad* o *transfuncionalidad*, es decir, negó la identificación entre realidad y objeto, y luego la identificación entre el objeto y lo útil y manipulable. Así, creó una racionalidad nueva, sensible a la variedad y multiplicidad de dimensiones, pero sin ser relativista; creyó, y cree, que el pensamiento debe orientarse hacia la *Verdad*, pues sólo ella podría hacerles libres; pero fue humilde a la hora de decretar que la poseía.

Para este pensamiento, y estoy haciendo una descripción muy general, la razón debía dejar de ser un conjunto de operaciones formal-instrumentales, algo vacío de contenido y de dirección, desnuda de valores éticos y estéticos, y ser capaz de fundar, o al menos comprender, el mundo de la vida en su rica variedad.

La búsqueda y defensa de esta razón más amplia y acogedora condujo inevitablemente a una disputa con el positivismo en todas sus variantes, en la medida en que fue el positivismo el que teorizó la razón instrumental, forjó una razón sin fines, sin ética, y, en consecuencia, produjo una ética sin fundamento racional y relativista.

Fueron muchos los que trabajaron y trabajan en este sentido. Se habló de *razón histórica*, de *razón vital*, de *razón hermenéutica*, de *pensamiento revelativo* y, últimamen-



te, de *razón comunicativa y dialogal*. La tarea que se asignaron estos hombres consistía, pues, sin abdicar de la razón ni de sus pretensiones de verdad y de objetividad, llevar a cabo una amplia reforma de la misma. Un *De intellectus emendatione*. Su actitud ante la Modernidad no fue crítica y resignada, sino *crítica y superadora*.

Las dos guerras mundiales; la evidencia del poder destructivo de la ciencia y de la técnica cuando carecen de criterios de orientación y de aplicación éticos; el temor a una destrucción irreversible de la humanidad; la pérdida del ámbito de la realización personal y de la verdadera comunicación en una sociedad cada vez más «racionalmente» planificada, donde impera una omnipotencia anónima e incontrolable; la invasión de informaciones y conocimientos, generalmente descontextualizados y desprovistos de claves para su comprensión, y la lluvia incesante de mensajes sin mensajero visible... Todo esto, y otros muchos factores, ha contribuido a la puesta en marcha de una nueva manera de acercarse a las cosas y de mirar el mundo, capaces de hacer justicia a lo humano en su peculiaridad irreductible, a los valores éticos generadores de proyectos de vida personal y social y a los sentidos profundos que las cosas reflejan si nos situamos adecuadamente ante ellas.

La Modernidad parece que ha acabado. Es necesario ir más allá de sus ideales y ambiciones. Por ello, no es suficiente una actitud negativa; se precisa articular una verdadera superación que sepa también recoger sus logros. A esta manera de enfrentarse a nuestra crisis espiritual es lo que yo llamo *Transmodernidad* (cfr. *Pensamiento transmoderno y experiencia estética*, págs. 329-335). Coincide con el contenido, aunque no con el nombre, con lo que Ballesteros llama *Postmodernidad resistente* (cfr. *La Postmodernidad*, pág. 13), y Llano, *Contemporaneidad* (cfr. *La nueva sensibilidad*, págs. 124-141).

Unos valores se hunden, pero otros emergen, y hay que trabajar para que así sea. El derrotismo es abdicar del

pensamiento; la *postmodernidad* es, como se ha dicho, un «pensamiento vencido» (Finkielkraut). Hay que estar atentos a los elementos positivos que surgen aquí y allá y que pueden constituir una verdadera alternativa a nuestra crisis cultural, como, por ejemplo, el pensamiento que pone en su centro a la *persona humana* (no el individualismo exacerbado) como condición trascendental de derechos y obligaciones y que, por ello, reivindica una recuperación de la metafísica y de la dimensión natural (no naturalista) del hombre (como acertadamente hace Spaeman), ofuscada casi completamente por la consideración meramente historicista: el hombre como persona, que hace su vida con su naturaleza y con su historia (X. Zubiri), pero que, por su carácter de realidad inobjetable y por su condición ontológica de apertura a los otros y a la trascendencia, rebasa tanto su naturaleza como su historia, y queda definido por su vinculación libremente reconocida a un Absoluto personal y absolutamente libre.

Un pensamiento, como dice Ballesteros, que «se empeña en resistir contra la injusticia, la inhumanidad, el cretinismo creciente dominante, y que coloca como nota fundamental la lucha a favor de la paz, la defensa de la frugalidad ecológica contra el despilfarro consumista, la solidaridad ecuménica (diferencias culturales), contra la indiferencia individualista». En suma: «Un pensar no-violento, ecológico, ecuménico en lo cultural sin caer en el relativismo, atento a las diferencias, pero dentro de un proyecto de complementariedad, neofeminista y defensor de los derechos de la persona» (*La postmodernidad*, págs. 13-14).

A mi modesto entender, por ahí va la verdadera alternativa que nuestro tiempo precisa frente a una Modernidad en bancarrota y frente a una postmodernidad nihilista y resignada. En esta línea se mueve la encíclica de Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis*.

4. La humildad del pensamiento

«Sólo un dios puede salvarnos». Así comenzamos la reflexión de esta primera parte. Heidegger indicaba claramente que en nuestro mundo ya no son suficientes *soluciones*, sino que precisa *ser salvado*, exige salvación.

Pero esta *salvación*, puntualiza Heidegger, *no puede ofrecerla el pensamiento, ni los afanes y esfuerzos meramente humanos*. El pensamiento y los esfuerzos humanos pueden resolver problemas, buscar y encontrar soluciones; pero no pueden procurar la salvación. Las posibilidades puramente humanas están al parecer agotadas. Entramos en un orden nuevo donde las palabras del hombre y su pensamiento ya no iluminan apenas, sino que necesitan *ser iluminadas*. La salvación viene *de fuera*; no es asunto de los hombres.

He aquí la afirmación vaga y ambigua, tanto como el mismo Heidegger: «Sólo un dios puede aún salvarnos». Lo no-humano, en el sentido de que trasciende lo humano, es *lo divino*, lo sagrado. Heidegger no pasa de esta indeterminación: escribe «un dios», y «dios» en minúscula. Su afirmación no quiere ir más allá. Su «dios» es una realidad sagrada desdibujada y sin nombre.

Y, ante este grave asunto, el pensador tiene una tarea humilde: «Preparar, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios»; «preparar la disposición para esperarlo». Tarea humilde, pero decisiva. Pues el hombre, aun sabiéndose perdido y sin rumbo, puede negarse a esperar y habituarse al absurdo; puede no estar dispuesto a escuchar una *palabra nueva*, ajena a sus esquemas, pero poderosamente reveladora. Puede encerrarse en su perdición. De ahí la importancia de esta «disposición para la esperanza», de preparar las mentes para que se abran y escuchen. El poeta es mejor maestro en este menester que el filósofo-razonador. El pensamiento transmoderno que acabamos de señalar es también motivo de esperanza en este sentido.

Ahora bien, los cristianos podemos ir más lejos que Heidegger; podemos, incluso, desde nuestra perspectiva de fe, ser un fermento innovador e impulsor de esa positiva transmodernidad. Nosotros sabemos por la fe que esa *Palabra nueva* existe, que esa Luz necesaria sigue iluminando y se nos ha dado gratuitamente. Sabemos que quien puede salvarnos ayer, hoy y siempre no es *un dios*, sino *Dios hecho hombre*, Jesucristo, a quien reconocemos como Señor y Salvador.

La crisis en que nos encontramos se debe a muchos factores entrecruzados. Pero uno de ellos, y decisivo, lo constituye el movimiento del hombre moderno hacia una autonomía absoluta, prescindiendo para ello del Dios revelado en Jesucristo como amor subsistente. La Modernidad, como hemos dicho, desencantó y desacralizó el mundo para poder proseguir su marcha triunfante: nada sagrado debía quedar; todo debía ser cosa indiferente, disponible y manejable; ningún reducto separado e intocable, ningún misterio, ninguna profundidad. Todo claro, distinto, medible e intercambiable. Pero, con el paso del tiempo, fracasado ese proyecto de una razón inmanente absoluta y universal, el hombre de hoy se encuentra sin la fe en Dios y sin la fe en la razón. El economista Schumacher ha podido escribir: «El moderno experimento de vivir sin religión ha fracasado y, una vez hemos entendido esto, sabemos cuáles son las metas postmodernas» (*Guía para los perplejos*, pág. 198). Para nosotros, esa palabra nueva, iluminadora y salvadora, es Jesucristo. Sabiendo esto, ¿cuál es nuestro compromiso en el mundo?

III EL COMPROMISO CRISTIANO

1. Un hecho incuestionable: la creciente conciencia evangelizadora de la Iglesia

Precisamente en estos momentos cruciales y especialmente críticos, emerge del seno de la Iglesia una profunda conciencia de su misión evangelizadora. Se utilizará más el término *evangelización*, que el de *misión*, pues de lo que se trata es de anunciar de nuevo a Cristo, Salvación de Dios, a los hombres de nuestro tiempo, de cualquier cultura y raza y, por supuesto, también a los hombres del llamado occidente cristiano, hoy ampliamente secularizado. La Iglesia es hoy —hemos dicho— un *pequeño resto*; pero un pequeño resto movilizado para una empresa divina y universal. Para la Iglesia, su compromiso con el mundo es evangelizar.

Esta conciencia es consustancial a la Iglesia misma. Pero es incuestionable que el acontecimiento que la pone en marcha y la renueva con vigor en nuestros días ha sido el *Concilio Vaticano II*. No voy a insistir en algo de todos conocido. Pero creo conveniente recordar algunas cosas que, *además de avalar* nuestra afirmación, nos pondrán en el camino correcto para comprender «cristianamente» nuestro compromiso con el mundo.

En la *Gaudium et Spes*, el Concilio, después de declarar que «la Iglesia se siente *solidaria* del género humano y de su historia» (número 1), afirma:

«(La Iglesia) no puede dar mayor prueba de solidaridad, respeto y amor a la familia humana que la de *dialogar* con ella acerca de todos sus problemas, para de esta forma poner a disposición del género humano, conducida por el Espíritu Santo, el *poder salvador* que ha recibido de Cristo y la *luz del Evangelio* para discernir, aclarar, orientar e iluminar» (número 3).

En todo momento está presente en el texto conciliar el carácter específicamente evangelizador de la Iglesia:

«Es la persona del hombre lo que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir» (número 3).

Como es sabido, el texto conciliar hace un amplio recorrido por los interrogantes fundamentales y permanentes del hombre, interrogantes para los que una cultura prometeica o narcisista no tienen respuesta; no titubea en ningún momento en presentar la revelación cristiana, a Cristo mismo —don de Dios que debe acogerse confiadamente—, como la *clave de la inteligibilidad del hombre, de su cultura y de su historia*. Y no olvida, por supuesto, que nuestra existencia en el mundo sigue estando marcada por el pecado y que sólo una salvación trascendente, una salvación procedente de Dios, puede arrancarla de su situación paradójica, de sus contradicciones y de su condición trágica. Además, jamás desvincula el reconocimiento de la inviolable dignidad de la persona humana, de sus derechos y de su libertad, del de la condición de *imagen de Dios redimida por Cristo*.

Todo el Concilio está impregnado de esta conciencia; la Iglesia se sabe *enviada al mundo*, continuadora de la obra de Jesús y de los Doce; sabedora de que no puede dejar de ser fiel a sí misma renunciando a esa misión:

«La Iglesia ha nacido —leemos en la *Apostolicam Actuositatem*— con el fin de que, por la propagación del Reino de Cristo en toda la tierra, para gloria de Dios Padre, haga a todos los hombres partícipes de la redención salvadora» (número 2).

Nada extraño, en consecuencia, que una y otra vez, cada vez con mayor apremio e intensidad, la Iglesia, a tra-

vés de su magisterio, nos recuerde lo esencial de nuestra misión y compromiso en el mundo: *anunciar a Cristo, ser testigos del Dios vivo, escuchar la Palabra que Dios nos dirige y fecundar el mundo desde ella.*

No es posible hacer un recuento de los innumerables documentos eclesiales que nos exhortan e impelen a esta tarea. Pero sí es conveniente recordar la *Evangelii Nuntiandi*, donde Pablo VI, recogiendo las indicaciones del Sínodo de los Obispos, junto a la imperiosa llamada a la evangelización, se esforzó en determinar el contenido de la misma con precisión, sus destinatarios, sus condiciones, el espíritu que debe animar al evangelizador. Allí leemos:

«Evangelizar es, ante todo, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios, revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo. Testimoniar que ha amado al mundo en su Hijo; que en su Verbo encarnado ha dado a todas las cosas el ser y ha llamado a los hombres a la vida eterna...».

Y deja bien claro el Papa que:

«El Creador no es un poder anónimo y lejano: es el Padre: “nosotros somos llamados hijos de Dios y en verdad lo somos” (I Jn 3, 1) y, por tanto, somos hermanos los unos de los otros en Dios» (número 26).

Y esta evangelización, nos insiste Pablo VI, tiene un centro:

«Una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios» (número 27).

Refirámonos, finalmente, a la *Christifideles laici* de Juan Pablo II. Late en ella este mismo afán, contemplado ahora desde la perspectiva de la misión del laico en la Iglesia.

Allí se nos dice que, a pesar de todo, «la humanidad puede esperar, debe esperar. *El evangelio vivo y personal, Jesucristo mismo, es la noticia nueva y portadora de alegría que la Iglesia testimonia y anuncia cada día a todos los hombres*» (número 7). «Es en la evangelización donde se concentra y se despliega la entera misión de la Iglesia, cuyo caminar en la historia avanza movido por la gracia y el mandato de Jesucristo: “Id por todo el mundo y proclamad la buena nueva a toda la creación”. Evangelizar es la gracia, la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda» (número 33). Y el Papa subraya que «la actual situación, no sólo del mundo, sino también de tantas partes de la Iglesia, exige absolutamente que la palabra de Cristo reciba una obediencia más rápida y generosa. Cada discípulo es llamado en primera persona; ningún discípulo puede escamotear su propia respuesta: ¡Ay de mí si no predicara el evangelio! (I Cor 9, 16)» (número 33). Ha llegado el momento, afirma Juan Pablo II, de emprender una nueva evangelización, en la que todos estamos llamados a colaborar, pues «para la evangelización del mundo hacen falta, sobre todo, *evangelizadores*. Por eso, todos, comenzando desde las familias cristianas, debemos sentir la responsabilidad de favorecer el surgir y madurar de vocaciones *específicamente misioneras*, ya sacerdotales, ya religiosas, ya laicales, recurriendo a todo medio oportuno, sin abandonar jamás el medio privilegiado de la oración, según las palabras del Señor Jesús: “La mies es mucha y los obreros pocos. ¡Rogad al dueño de la mies que envíe obreros a su mies!” (Mt 9, 37-38)» (número 35).

Como signo de este despertar evangelizador, no podemos dejar de señalar los documentos de la C.E. Española, tales como *Testigos del Dios vivo* (1985), *Católicos en la vida pública* (1987), además del Congreso *Evangelización y hombre de hoy* (1986) y el más reciente, *Parroquia evangelizadora*.

¿No hay en todo esto una activa presencia del Espíritu que nos empuja a redescubrir nuestra esencial tarea y

nuestro ineludible compromiso de cristianos? ¿No es todo esto el fruto maduro del Concilio?

Jean Guitton, en un precioso libro, *Silencio sobre lo esencial*, nos cuenta que su vida se ha dividido en dos períodos casi iguales: la *explosión de Hiroshima* y la *convocatoria del Concilio*. Y escribe:

«Estoy contento de que esta división haya tenido lugar en el centro de mi vida y haber podido asistir lúcido a este salto de la cresta: a la aparición de un fuego material nuevo (el fuego nuclear), así como a la llamada de un fuego espiritual que continuaría el fuego de Pentecostés» (pág. 79).

La inteligencia humana, en su dimensión puramente instrumental, ha descubierto el temible *fuego nuclear*, fuego de la materia, destructor y creador de miedo y espanto, pero que nos ha recordado trágicamente nuestra inevitable condición mortal. El *Concilio Vaticano II*, por su lado, ha hecho posible que surgiera de nuevo la fuerte llamada del *fuego de Pentecostés*, un fuego no de la inteligencia y de la materia, sino del Espíritu. Y con él, el fortalecimiento de la fe del *pequeño resto*. Guitton, hombre de fe, está convencido de que el fuego del Espíritu vencerá al fuego de la inteligencia y de la materia, y, por ello, considera que el catolicismo representa hoy la respuesta a la esperanza de la humanidad:

«En lo que a mí respecta —escribe— estoy convencido... de que el porvenir es favorable al catolicismo. No veo sobre la faz de este planeta otra religión más universal, más apta para ser propuesta tanto a las élites como a las masas, para recapitular el pasado, para preparar el futuro, para conducir a los seres libres del tiempo a la eternidad... El catolicismo bien entendido (rejuvenecido como ha hecho el último Concilio) presenta a la era nuclear la única posibilidad real de reunir las soledades y las multitudes, de reunir a la humanidad entera en el eterno amor y en la unidad» (*Silencio sobre lo esencial*, pág. 98).

H. U. von Balthasar escribió poco después del Concilio:

«La gracia tiene el poder de devolver a quien seriamente lo quiere, en cada momento de su vida, la lozanía, el frescor del primer amor» (*La oración contemplativa*, pág. 67).

Afirmación que creo válida tanto para los cristianos individuales como para la Iglesia. La Iglesia, podemos afirmar, ha querido dejarse envolver por la gracia, se ha abierto dócilmente a la acción del Espíritu. Y, a pesar de las dificultades y problemas, que nunca faltan, está dejándose renovar, recuperando la lozanía y el frescor del amor primero. El impulso evangelizador es un claro signo de ello.

2. Visión teónoma del mundo

Tanto el Concilio como los textos del magisterio eclesial son claros y explícitos: de lo que se trata es de *anunciar a Cristo como salvación* de Dios para el hombre y el mundo; desde Cristo, *dialogar* con toda la familia humana para ofrecer a todos el poder redentor de Dios.

Ni el Concilio ni la doctrina del magisterio de la Iglesia favorecen en modo alguno una autonomía de lo humano desvinculada de la dimensión trascendente y específicamente religiosa. Es cierto que el Concilio supuso una *apertura* acogedora, que quiso subrayar los valores positivos de la humanidad. Pero siempre con la clara lucidez de que todo lo humano, penetrado también por el pecado, necesita ser salvado en y por Cristo, y que ella, la Iglesia, es el sacramento insustituible de esa salvación. Es verdad que esta apertura de la Iglesia encierra una paradoja, acertadamente señalada por von Balthasar:

«Cuanto más se abre la Iglesia al mundo y lo revaloriza, poniendo de manifiesto su trasfondo cristiano (un cris-

tianismo anónimo), tanto más aparece como una organización exterior, que le resta credibilidad. De ahí que la estructura externa (su carácter visible y sacramental) sea objeto de continuos ataques, incluso allí donde se han puesto de relieve de algún modo los valores cristianos» (*El compromiso cristiano*, págs. 9-10).

Paradoja que no debe extrañarnos, pues si se afirma que la sustancia propia del ser cristiano, de la fe, se esparce, aunque sea anónimamente, por toda la humanidad, la Iglesia de Cristo queda inevitablemente como un símbolo vacío, como un símbolo del que se puede prescindir ante la presencia de la realidad. Es una tentación antigua. Ya Kant, que distinguía entre religión revelada, estatuaría o fe eclesial y religión natural, entendió el cristianismo histórico como un medio exterior que debía conducir a un fin: el reconocimiento de la religión de la razón, interpretó a Cristo como el símbolo real del imperativo categórico y a la Iglesia como un mero instrumento pedagógico en orden al advenimiento de la religión universal de la razón (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, págs. 60, 93-146, etc.). Y en la misma línea leemos ya en el siglo xx en Merleau-Ponty:

«Pentecostés significó que la religión del Padre y la religión del Hijo deben tener un acabamiento en la religión del Espíritu; que Dios no está ya en el cielo, sino en la sociedad, en la comunicación de los hombres, allí donde los hombres se reúnen en su nombre; que el paso de Cristo sobre la tierra no es más que el comienzo de su presencia en el mundo, y ella se continúa en la Iglesia».

Pero se refiere a una Iglesia que se identifica con la sociedad que lucha por la justicia y el bien y, por eso, se queja de que:

«La Iglesia no se haya fundido en la sociedad de los hombres, sino que haya cristalizado al margen del Estado» (*Sens et non-sens*, págs. 310-313).

Esta tendencia a *vaciar* el cristianismo en el mundo, de la que podríamos aportar muchos más testimonios, se dio también, y con cierta fuerza, después del Concilio, y entre «teólogos».

Recordémoslo brevemente. Creo que la gente de mi edad lo tiene bien presente en su memoria, pues constituye un pasado bastante reciente. Más o menos cuando terminaba el Concilio, hicieron su aparición en nuestro mundo intelectual obras como las de Paul Tillich, P. van Buren, J. A. Robinson, D. Bonhoeffer, Altziger, Cox, etc.; obras de talante muy diverso y de desigual valor, pero que tenían en común una acrítica exaltación de lo humano y una interpretación secular de la fe y del evangelio. Se expresaba en ellas, no un justo y equilibrado reconocimiento de lo humano, sino una decidida voluntad de llevar hacia adelante un *proceso secularizador*, entendido como emancipación del hombre, de sus instituciones y de su cultura, incluso de sus conciencias, de la *tutela de lo religioso*. Para ser más precisos: se proponían eliminar lo religioso (entendido unilateralmente en sentido barthiano) como expresión de una situación humana caracterizada por su minoría de edad.

Con ello pretendían abrir un espacio a la fe en un mundo que, dominado por el espíritu científico-técnico, no podía aceptar ni comprender la *verticalidad* del cristianismo, la realidad de lo sobrenatural, ni la representación del mundo latente en los relatos bíblicos. Apoyados en Bultmann, en el análisis del lenguaje de Oxford, en una determinada sociología y en las inacabadas y oscuras afirmaciones de Bonhoeffer, declararon que había llegado el momento de la adultez humana; que el hombre era ya capaz de resolver por sí solo todos sus problemas, tanto materiales como espirituales; que no precisaba salvaciones trascendentes y que no le era posible comprender lo divino como una realidad personal distinta del mundo pero inmanente a su historia.

Y así, Robinson definía a Dios como un *símbolo de la profundidad de la experiencia humana*; Paul Tillich, más matizado, hablaba de Dios como el *ser mismo*, pero despojado de los caracteres personales, y reducía lo religioso a la expresión de la «preocupación última», oponiéndose resueltamente a todo lo que calificaba de *supranaturalismo*. Y Bonhoeffer mismo trabajaba para dar «una interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos», y para ello trazaba brevemente la evolución cultural de Occidente, poniendo de relieve un importante proceso secularizador a través del cual el hombre estaba alcanzando la mayoría de edad, y, desde esa nueva situación de adulto, el cristiano tenía manifiesta su honestidad reconociendo que debía vivir en un mundo *etsi Deus non daretur*. Recordemos sus palabras:

«Nuestro ser, que se ha hecho adulto, nos lleva a reconocer realmente nuestra situación ante Dios. Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios... Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios» (*Resistencia y sumisión*, págs. 209-210).

Expresiones ciertamente ambiguas y provisionales, pero que causaron un hondo impacto y fueron entendidas en un único sentido. Bonhoeffer esperaba la llegada de un día en que se pudiera ser cristiano sin por ello ser religioso.

Y Paul van Buren, ayudado por la filosofía del segundo Wittgenstein, *interpretaba secularmente* el evangelio, la historia de la palabra y los acontecimientos salvadores de Cristo, para llegar a la conclusión, según él, la única compatible con nuestro mundo (imbuido por la representación científica del mundo y por el hecho de la secularización), de que Jesús era solamente «*el hombre libre para los demás*».

Todo esto es bien conocido. Pertenece ya a nuestro pasado. Pero, como hemos visto, había en estos autores un

gran entusiasmo por la ciencia y una gran fe en su poder; un gran optimismo por lo humano, sin mayores cualificaciones; una aceptación acrítica de la adultez de lo humano y de los incontables beneficios, incluso religiosos, de la secularización; una gran desconfianza hacia lo sobrenatural y, en algunos casos, una interpretación puramente inmanente de Dios. El cristianismo acaba siendo reducido a una *manera simbólica de hablar del mundo y del hombre*. Hoy, teniendo en cuenta nuestra situación cultural, nos parecen ilustrados con algún siglo de retraso.

Ahora bien, es cierto que este optimismo de lo humano condicionó la lectura del Concilio y determinó una errónea autoconciencia cristiana. La apertura de la Iglesia y de la fe al mundo, expresión de la autoapertura amorosa de Dios en Cristo, vista de esta forma, amenazó con vaciar la sustancia del cristianismo y con desnaturalizar el ser mismo de la Iglesia.

Pues bien, ni el Concilio ni la doctrina de la Iglesia en general favorecen en modo alguno esa *autonomía de lo humano* desvinculada de la dimensión trascendente y religiosa. Nunca asumió el mito de la adultez humana, ni pretendió presentar de forma no religiosa el Evangelio, ni convertir su doctrina en ética. En vano buscaremos una identificación entre sociedad e Iglesia, entre leyes sociales y evangelio, entre acción de la gracia divina y el esfuerzo humano, entre salvación de Dios y progreso social, entre historia y advenimiento del Reino de Dios, entre futuro humano reconciliado y escatología. Jamás se concibe el cristianismo con un producto cultural, ni a Cristo como una eminente figura de la cultura.

Pero, en segundo lugar, el Concilio y los textos del magisterio que hemos citado, tampoco propugnan una *heteronomía* en la que lo religioso invadiera todos los ámbitos, vaciándolos de su sustancia mundana y privándolos de su identidad. En ellos encontramos más bien, por decirlo con palabras de Paul Tillich, una propuesta *teónoma* o, si se

quiere, *crístónoma*; esto es, una autonomía consciente de que el secreto de la grandeza y de la profundidad del hombre proceden de Dios y se encuentran en Dios, un Dios que *deja ser al hombre* porque quiere ser reconocido en libertad, pero de quien derivan, en última instancia, el ser y el sentido de cuanto hay. Ese Dios, fuente y meta de todo lo creado, no es, sin embargo, un absoluto cualquiera, sino el Padre revelado por Jesucristo. El Concilio, lo hemos visto, presenta a Cristo y a la fe como una fuerza divina transformadora y renovadora del mundo y de la cultura humana; fuerza que asume todo bien y toda verdad que el mundo haya creado, pero que, en perfecta relación dialéctica, los salva y los redime, los lleva a convertirse a Cristo y a auto-comprenderse como un resplandor suyo. No es que vea en el mundo y su cultura un *simple prólogo necesario para su redención*; los ve más bien como una prueba positiva de que nunca han sido privados de su orientación dinámica hacia Dios. El mundo debe ser convertido en el hoy de la historia, donde la escatología es ya una gran exigencia presente, no solamente como una promesa de futuro extra-histórico. «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36), dice el Señor; pero también: «He aquí que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5). Y, por supuesto, el transformar y renovar al hombre y al mundo implica eliminar de ellos las influencias del mal y del pecado, iluminarlos desde la luz que es Cristo y hacer ver desde esa luz las verdades que, ocultas entre falsedades, ignorancia e intereses, pueden quedar en la oscuridad. El cristianismo, de origen divino, se presenta como *criterio* de verdad de lo humano y como su *plenitud* gratuita y trascendente. Entonces, transformar el mundo es impregnarlo de valores evangélicos, paradójicos desde la lógica del mundo y de las *tinieblas* (en el sentido de San Juan); es hacerle ver que su fuerza y su vitalidad residen en la capacidad de abrirse a Cristo. Es esta *teonomía* la que expresan tanto el Concilio como las enseñanzas del magisterio.

3. El compromiso cristiano

Sólo desde una posición teónoma se entiende lo peculiar del compromiso cristiano: *evangelizar*, anunciar a Cristo como *salvación de Dios*. Cristo es el compromiso definitivo de Dios a favor del mundo; es el amor de Dios encarnado que, con su muerte y su resurrección, nos confiere la condición de hombres nuevos y de hijos de Dios. El lleva a cabo en nosotros nuestra total liberación. Por ello, en El encuentra el hombre la plenitud de realización que anhela, sea cual sea su situación (von Balthasar, *El compromiso cristiano*, págs. 31-46). La Iglesia, como sacramento de salvación y cuerpo de Cristo, es la continuadora en el tiempo y en el espacio de ese compromiso definitivo de Dios; ella es realmente el sujeto activo de la evangelización, a la vez que se sabe también necesitada siempre de ser evangelizada; ella es, aquí y ahora, el germen de los «nuevos cielos y la nueva tierra» que la fe se atreve a esperar. El compromiso del cristiano entronca con este compromiso de Dios en Cristo, en tanto que es miembro de la Iglesia. Este compromiso arranca de Cristo, se realiza en la Iglesia y tiene como meta el reconocimiento explícito de Cristo como Señor y Salvador. Cualquier otra acción a favor de los hombres podrá ser, y será de hecho, muy meritoria y laudable; pero sin esta unión a Cristo y sin ese objetivo claro no sería compromiso cristiano.

Un compromiso semejante requiere una actitud que podemos denominar «de tono vital alto»; exige del cristiano la creencia firme de que, como renacido de Cristo y miembro de la Iglesia, tiene que *aportar vida* a este mundo. Pienso que hoy más que nunca hemos de hacer nuestra aquella convicción, expresada en la *Carta a Diogneto* (siglo II, aproximadamente) de que, como cristianos, somos el *alma del mundo*. Aunque es un texto muy conocido, vale la pena transcribir algunos párrafos:

«Mas, para decirlo brevemente, lo que el alma es en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo y cristianos hay por todas partes del mundo. Habita el alma en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo. El alma invisible está encerrada en la cárcel del cuerpo visible; así los cristianos son conocidos como quienes viven en el mundo, pero su religión sigue siendo invisible. La carne aborrece y combate el alma, sin haber recibido agravio alguno de ella, porque no le deja gozar de sus placeres; a los cristianos los aborrece el mundo, sin haber recibido agravio de ellos, porque renuncian a los placeres. El alma ama a la carne y a los miembros que la aborrecen, y los cristianos aman también a los que los odian. El alma está encerrada en el cuerpo; así los cristianos están detenidos en el mundo, como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo. El alma inmortal habita en una tienda mortal; así los cristianos viven de paso en moradas corruptibles, mientras esperan la incorrupción en el cielo. El alma, maltratada en comidas y bebidas, se mejora; lo mismo los cristianos, castigados de muerte cada día, se multiplican más y más. Tal es el puesto que Dios les asignó y no les es lícito desertar de él» (cfr. *Padres Apostólicos*, págs. 850-852).

Pasemos por alto la indudable inspiración neoplatónica que subyace a la idea de alma y de sus relaciones con el cuerpo. El autor ha querido expresar su doctrina no con una serie de proposiciones dogmáticas, sino con una *metáfora*, eligiendo así un lenguaje sugerente que se ofrece a la meditación como un tema susceptible de variaciones, transposiciones y modulaciones indefinidas. ¿Qué nos dice, en definitiva, este texto? El alma es lo que da vida, unifica, confiere armonía y belleza, espiritualiza el cuerpo y sus deseos. Es invisible para una mirada superficial; aparentemente insignificante y, sin embargo, es lo esencial: el mis-

mo cuerpo es *cuerpo* por ella, pues sin el alma pierde la vida y se desintegra, desaparecen la unidad y cohesión de sus miembros, se corrompe la figura y hasta los deseos se apagan. Todo esto y muchas más cosas son los cristianos en el mundo y para la sociedad. Pero ¿ignora el autor acaso lo que son los cristianos en el siglo II: un puñado de hombres y mujeres reunidos en insignificantes comunidades dentro de un vasto Imperio? Como comenta De Lubac, el cristiano que afirmó semejante cosa no era sino la voz de un rebaño muy pequeño, miserable y perseguido, tenido por vil por los sabios y poderosos del mundo (*Meditación sobre la Iglesia*, pág. 192). Y, por supuesto, sin poder social, ni económico, ni político, ni cultural; y sin apenas medios para llevar a cabo su misión. ¿Cómo, pues, afirmar que ese grupo irrelevante en la inmensidad del mundo es precisamente su alma? La afirmación es, desde una óptica meramente humana, audaz y arrogante. Pero en este caso la audacia y la arrogancia tienen su razón de ser en la fe: tal afirmación no tiene su fundamento en la constatación de un poderío humano, ni se apoya en las fuerzas humanas de la Iglesia; tal afirmación sólo está basada en la fe, en la convicción de que Dios, que se ha revelado en Cristo, es quien ha dispuesto así las cosas. Si hay audacia y arrogancia se trata ciertamente de la audacia y arrogancia que proceden de la verdad de Dios. Lo que hace posible una afirmación tal es, pues, la conciencia de que el don de la fe ha convertido a los cristianos en el alma del mundo. El autor de la *Carta a Diogneto* no es sino la expresión de esa convicción de la Iglesia naciente: no somos nada por nosotros mismos; no somos nada *en* el mundo; pero lo somos todo *para* el mundo por la gracia de Dios revelada en Cristo; lo somos todo desde la fe. Una manera tan firme y clara de decir lo que los cristianos son en el mundo y para el mundo, traduce una actitud caracterizada por un *tono vital alto*, por una vida ascendente que tiene más sensibilidad para

la tarea que hay que realizar (evangelizar) que para las dificultades que dicha tarea conlleva.

Nuestra actual situación en el mundo no deja de tener semejanzas con la de los primeros cristianos. Nuestro mundo occidental está ampliamente secularizado. Millones de «cristianos bautizados» organizan su vida, hacen proyectos de futuro, intervienen activamente en los asuntos del mundo, sin que en todo ello cuenten para algo los valores evangélicos y, por descontado, siempre al margen de la Iglesia. De nuevo, los cristianos que hoy se esfuerzan por vivir coherentemente con su fe son una «pequeña grey» dispersa en el seno de un mundo indiferente que programa, como hemos visto, un tipo de hombre ajustado y acomodado a fines y metas puramente materiales; un mundo que hace lo posible por acallar toda pregunta con sabor a ultimidad; un mundo paganizado, es decir, que «ha dejado de ser cristiano»; un mundo «postcristiano».

Pero lo que a mi modo de ver es alarmante y preocupante es la forma en que a veces se manifiesta en nosotros la conciencia de lo que somos: no infrecuentemente damos la impresión de que nos hemos resignado a ser un *apéndice del mundo*, esto es, algo que puede desaparecer o extirparse sin que el mundo quede afectado en lo esencial. Sociológica y políticamente marginados, también aceptamos resignadamente una conciencia de marginación. Actuamos con frecuencia como si nos faltase la convicción de que, a pesar de todo, y no ciertamente por lo que somos y valemos por nosotros mismos, sino por nuestra condición de cristianos, *somos el alma del mundo*, y que lo somos en una sociedad democrática y plural, donde las ofertas de sentido o de «sinsentido» se han multiplicado y donde todo cabe, todo tiene un lugar y un derecho. Si se logra que nos estimemos como un apéndice del mundo, nuestra vida de fe será descendente, es decir, será cada día menos creativa, se arredrará ante las dificultades, tendrá menos ánimo y fortaleza para la tarea que Dios nos ha encomendado:

evangelizar, anunciar a Cristo como Señor del mundo y de la historia, vencedor del mal y de la muerte, amor de Dios encarnado, fuente de sentido trascendente y, por ello, plenitud de lo humano.

Comentando nuestra situación espiritual, y de modo particular el lugar que el cristianismo ha ocupado en la historia y sus posibilidades de seguir siendo fecundo, Ortega y Gasset nos lanzó el siguiente desafío: «El experimento mental que habría que hacer para comprender la situación del catolicismo, y en general del cristianismo de nuestra época, es imaginar en serio que el catolicismo tuviera de pronto y de verdad que tomar en peso, como posición radical y exclusiva, la humanidad de hoy» (OC, V, 153). *Tomar en peso la humanidad de hoy*. Otra manera de afirmar el carácter esencial, de alma del mundo, que el cristiano de hoy y de siempre está destinado a desempeñar para el bien del mismo mundo. Este experimento en la imaginación de Ortega es precisamente lo que la Iglesia y los cristianos hemos de convertir en realidad. Muchas veces habló también Ortega de que en la historia se dan «generaciones desertoras», esto es, generaciones de hombres que, por las razones que sean, no están a la altura de su misión y no asumen la responsabilidad de su destino. El autor de la *Carta a Diogneto* alude también a ello: ya que el puesto que Dios nos ha asignado en el mundo es éste (ser su alma), «no nos es lícito desertar de él».

4. El compromiso cristiano en el campo de los valores y de la cultura

Es obvio que el compromiso cristiano puede adoptar múltiples formas. La fe y las orientaciones de la Iglesia señalarán en cada momento o circunstancia el camino a seguir. Pero en el campo que ahora nos movemos, el de los

valores y de la cultura, ese compromiso se concreta en la articulación de un nuevo modo de pensar: es el *compromiso del pensamiento*, el de una inteligencia penetrada de fe. Este compromiso del pensamiento tiene que hacer posible la renovación del mundo, debe poder sugerir caminos de salvación. El pensamiento tiene, es verdad, una función humilde (Heidegger nos lo ha recordado); pero, con todo, su fuerza puede llegar a ser muy grande. San Ignacio de Antioquía escribió en su *Carta a los romanos*: «Cuando el cristianismo es odiado por el mundo, no necesita palabras persuasivas, sino grandeza de alma» (III, 3; en *Padres Apostólicos*, pág. 476). Y tiene razón. Pero cuando el lugar de odio lo que domina es la indiferencia, entonces podemos decir: lo que el cristianismo necesita son las dos cosas: la grandeza de alma y las palabras persuasivas. O mejor, una grandeza de alma que sepa también encontrar palabras persuasivas. Hace falta un laborioso ejercicio de la inteligencia.

No debemos olvidar, sin embargo, y esto es a mi entender muy importante, que la salvación realizada en Cristo es hoy especialmente necesaria, ciertamente, pero que lo es *siempre*. Me explico. La salvación de Cristo es igualmente necesaria en los momentos en que el hombre vive en una configuración socio-cultural estable como en aquellos en que se siente invadido por una crisis total y humanamente sin salida. Y ello por la sencilla razón de que Cristo es la respuesta definitiva a las aspiraciones y anhelos más profundos inscritos en el ser del hombre. Su salvación no es sólo necesaria en algunos momentos históricos especialmente críticos, es decir, no es *contingentemente necesaria*, como un factor histórico más o como un elemento equilibrador. No es una salvación conmensurable con la historia o con la sociedad. Así pensó equivocadamente Ortega en *En torno a Galileo* (OC, V, 96-127); e ideas parecidas formula Ferrater Mora en *Las crisis humanas* (págs. 27-108); y en el mismo sentido, aunque desde perspectivas diver-

sas, se pronuncian D. Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo* (págs. 143-165) y P. Berger en *La revolución capitalista* (págs. 139-140). Según estas interpretaciones, la salvación aportada por Cristo no sería sino una respuesta funcional a una situación histórica insostenible o a una sociedad seriamente desequilibrada. El cristianismo representaría una posibilidad de salida en momentos o situaciones límites. Desaparecidos éstos, dejaría de estar justificado. Es obvio que, desde la objetividad de la fe, estas interpretaciones no son pertinentes, pues implican hacer del Evangelio un producto o un factor cultural entre otros. Por el contrario, lo que se debe afirmar como verdad desde la fe es que tanto el mundo como el hombre son realidades ontológicas, y no sólo contingentemente, necesitadas de la salvación de Dios. En ningún caso hay que rebajar la salvación cristiana a una mera funcionalidad histórica. Debe quedar bien claro que el cristianismo trasciende las «salvaciones puramente humanas», sin por ello dejar de asumir lo humano y transformarlo. El cristianismo ha engendrado siempre cultura, ha ayudado a superar crisis y desequilibrios, etc., y probablemente debe seguir haciéndolo, pero en sí mismo rebasa lo meramente cultural e histórico.

Hecha esta observación, volvamos al compromiso del pensamiento. Este es un compromiso humilde quizá, pero importante; y, en cualquier caso, urgente. Porque cuando afirmamos que *Cristo es la salvación* decimos algo evidente para el creyente, pero esa evidencia procede de la fe. Pues bien, es esa misma fe, en su dimensión de acto libre del hombre y en su dimensión objetiva de verdad gratuitamente revelada, la que hay que hacer inteligible más que nunca al hombre de hoy. El pensamiento cristiano no puede limitarse a hacer afirmaciones rotundas; debe trabajar para *mediar* entre el hombre en crisis y la fe.

Esta mediación del pensamiento ofrece varios aspectos y requiere la adopción de determinadas actitudes.

4.1. En primer lugar, el pensamiento de inspiración cristiana tendrá que esforzarse por descubrir en las inquietudes y proyectos, en los temores y angustias, en las negaciones y esperanzas de nuestros contemporáneos, que son también en gran medida las nuestras, la *huella de Dios*, la «nostalgia de lo totalmente Otro», el deseo de una Palabra nueva y eterna a la vez. Procurará poner de manifiesto, mediante una hermenéutica de la cultura, que detrás de la desesperación y de las actitudes nihilistas puede esconderse un inconfesado deseo de plenitud. Para ello deberá «saber ver» en los signos de nuestra cultura algo que, dese la insuficiencia de lo humano, apunta hacia el ámbito de la trascendencia. La inteligencia cristiana debe hacer manifiesto con sus análisis que el hombre es, como bella y profundamente ha escrito Zubiri, *experiencia de Dios (El hombre y Dios*, págs. 325-345). Este trabajo de hermenéutica cultural y de reflexión antropológica en sentido amplio hay que entenderlo como una «*praeparatio evangelii*». Es, en otras palabras, lo que nos decía Heidegger: «Preparar, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios», «preparar una disposición para esperar»; y lo que mucho antes recomendara Ortega con acierto: «Recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual», «renovar el camino entre la mente y los dogmas», alumbrar en nuestros contemporáneos «una predisposición católica» (OC, III, 565).

Para llevar a cabo esta hermenéutica cultural es tarea imprescindible buscar un *terreno común* entre el hombre de hoy y su cultura, de un lado, y la fe cristiana, de otro. Esta búsqueda de un terreno común es condición indispensable para hacer comprensible el mensaje cristiano; es el diálogo entendido en su dimensión positiva. El ejemplo más claro de esta actitud lo encontramos en el discurso de Pablo en el Areópago, según nos narra *Hechos 17, 16-34*. Xavier Zubiri ha calificado este discurso como «el encuentro solemne de la creencia cristiana y del pensamiento

griego». En él, Pablo se esfuerza por vincular la doctrina cristiana que tiene que proponer con las ideas del auditorio pagano, hasta el punto que presenta la Buena Noticia no como una ruptura, sino como una perfección y cumplimiento de la teología helena. Refiriéndose al altar dedicado *Al dios desconocido*, que ha visto en sus paseos por Atenas, Pablo afirma: «Eso que veneráis sin conocerlo, os lo anuncio yo». Pablo ha observado que, detrás de la multitud de altares y de dioses, lo que se esconde es un hombre religioso; ha sabido leer en el *Altar al dios desconocido* una oscura e inconsciente aspiración a algo otro, una inadecuación entre la profundidad religiosa del hombre y las configuraciones concretas de su religión y de sus dioses. Esta visión profunda de los hechos observados le permite tener un punto de partida para presentar su mensaje. Y todo su discurso pone de relieve el esfuerzo llevado a cabo por exponer su doctrina con categorías comunes a las de sus auditores: estoicos, neoplatónicos y epicúreos podían suscribir algunas de sus afirmaciones. Pablo establece, pues, un punto de encuentro en el plano nocional, en el campo de la razón, característico de la cultura superior griega. Ahora bien, en ningún momento distorsiona o disimula la novedad de lo que, a partir de ese terreno común, tiene que proponer: introduce la idea de creación, ajena a la cultura griega; critica duramente los ídolos de acuerdo con la más pura tradición bíblica, y, finalmente, les habla de la conversión y del juicio con justicia «por medio de un hombre que Dios ha designado y dado a todos garantías de esto resucitándolo de entre los muertos». La búsqueda de ese terreno intelectual común no ha llevado a Pablo hasta el extremo de diluir el Evangelio en los modelos de pensamiento de sus auditores; no ha intentado en modo alguno «racionalizar» su mensaje presentando la resurrección, por ejemplo, no como un hecho histórico, sino como expresión simbólica de la pervivencia de Jesús en su obra y en la fe de sus discípulos. Pablo no ha convertido la fe

cristiana en una estructura simbólica del mundo para hacerla de este modo más aceptable, más familiar y menos inquietante. Los hechos salvíficos no han quedado desvirtuados: la cruz y la resurrección no se demuestran. El cristianismo no es una teoría más, sino la fe en el hecho histórico de la muerte y resurrección salvadores de Cristo.

Ya sabemos la reacción de los atenienses: «Al oír resurrección de los muertos, unos lo tomaban a broma, otros dijeron: de esto te oiremos hablar en otra ocasión». Aparte del fracaso de esta tentativa (fracaso relativo, «pues algunos hombres, sin embargo, le habían dado su adhesión, entre ellos Dionisio el Areopagita, además de una mujer llamada Dámaris y algunos otros»), Pablo proporciona un modelo de aproximación a la cultura griega que fue seguido por la mayoría de los primeros pensadores cristianos (San Justino, Escuela de Alejandría, San Agustín, etc.) y que todavía hoy podemos adoptar como el camino correcto para poner en marcha un diálogo fecundo con las «verdades» que pueden darse en nuestra cultura, sin por ello despojar al Evangelio de su novedad divina.

4.2. En segundo lugar, es tarea del pensamiento cristiano explicitar los contenidos de la fe. La «*praeparatio evangelii*» es necesaria para poder anunciar a Cristo, pero no es suficiente. Debe ir acompañada siempre de una exposición coherente de la verdad cristiana en la que se despliegue todas las riquezas que encierra y se ponga de manifiesto su interna armonía y su deslumbrante belleza. Es el trabajo de la *teología* propiamente dicha. Si el cristiano tiene que proclamar la verdad cristiana a sus contemporáneos, necesita conocer con claridad *los contenidos* de la misma. No hay que temer esta «vuelta a los contenidos», pues no se trata de una sutil o camuflada «involución», ni de un «fundamentalismo» de nuevo cuño. Hay que temer más bien la carencia de claridad y la confusión, o el vaciamiento de su genuino sentido. Guitton ha escrito a este propósito: «Para decirlo de pasada, la condición previa de

esta nueva reevangelización es que sepamos qué es lo esencial a la fe católica. Es excelente haber mejorado los modos de enseñar. Pero el *cómo hay que enseñar* supone que se ha definido primero *lo que hay que enseñar*. Nosotros, laicos, pedimos más que nunca a nuestros jefes que nos digan sin ambigüedad cuál es la fe y por qué en caso de persecución habría que aceptar morir» (*Silencio sobre lo esencial*, pág. 92). Explicitar los contenidos es la tarea permanente de la «fides quaerens intellectum». Y hoy quizá más que nunca el magisterio y la teología deben esforzarse por esclarecer lo fundamental, por ahondar en las verdades creídas, por mostrar su unidad y fecundidad. Esto ha sido siempre necesario. Pero dada la situación dispersa, contradictoria y queridamente fragmentada del pensamiento humano, y dada también la urgencia de evangelizar, se requiere de modo especial mostrar con nitidez la unidad y la claridad de la verdad que se propone como salvadora. Con ello tal vez podamos también contribuir indirectamente a fomentar un pensamiento humano menos roto y fragmentado. Unidad no significa homogeneidad; hay un pluralismo no sólo legítimo, sino necesario. Y claridad no significa volatilización del misterio, pues la fe siempre se moverá dentro del ámbito de la gracia y de la libertad incondicionada de Dios.

A este trabajo debe ir unida una *actitud propositiva*. Junto con la actitud señalada antes de buscar un terreno común que haga posible el diálogo, nuestro momento cultural exige acentuar lo que podemos llamar «un pensamiento de propuesta». No se puede negar que, al menos durante los últimos veinticinco años, la Iglesia y los cristianos han hecho un esfuerzo enorme, tan amplio como generoso, para acoger todo aquello que el pensamiento, la cultura y la sociedad ofrecían. Se han reconocido errores; se han aceptado críticas más o menos justificadas; se ha entonado públicamente el «*mea culpa*». Y se ha procurado, en un clima abierto, *responder* a tantas y tan variadas

objeciones como se han hecho a la fe en Dios, a la religión cristiana y a la Iglesia. Pero vistas las cosas desde cierta distancia, y sin negar en modo alguno todo el bien que esta actitud ha reportado a la fe y al hombre mismo, se tiene la impresión de que el pensamiento cristiano ha ido edificándose en gran medida como *respuesta* a objeciones y críticas concretas, y ha dejado en un segundo lugar la *propuesta* específicamente cristiana. El «pensamiento de respuesta» es, por su propia naturaleza, más efímero en su validez, menos estructurado y menos armonioso; con frecuencia no puede menos que adoptar la forma de *polémica, de reacción* más o menos puntual y circunscrita a determinadas doctrinas. Pienso que, casi sin darnos cuenta, hemos pensado la verdad cristiana un poco a la defensiva y a golpes de controversia, quedando algo oscurecida la coherencia, unidad y verdad internas tanto del mensaje cristiano como del propio pensamiento teológico y filosófico. A mi entender, es hoy más adecuado y fecundo *proponer* la verdad cristiana que *responder* a objeciones o descalificaciones.

Se dirá que los primeros cristianos escribieron *Apologías*, defensas de la fe. Y es verdad. Pero no hay que confundir las cosas. Apología es, en primer término, un alegato jurídico en orden a obtener de los emperadores romanos el derecho legal a existir que tenían los cristianos en un Imperio oficialmente pagano. En este alegato se exponía la vida de los cristianos, se les defendía de acusaciones difamantes y se explicaban su doctrina y sus ritos, sin faltar la exhortación a ingresar en «un camino tan excelente». Más o menos extensas, la explicación de la doctrina y la exhortación están presentes en todas las apologías. Y, andando el tiempo, no faltó quien comprendiera que lo decisivo e importante era exponer lo más claramente posible la verdad y dejar que ella misma con su luz disipara las tinieblas. Tal es el caso, por ejemplo, de un autor del siglo v, conocido como Dionisio el Areopagita. Ante la

crítica de que es objeto por su poco talante combativo, responde: «Sé que no he polemizado jamás, ni con los griegos ni con los otros, por cuanto creo que basta a los hombres buenos se les pueda dar a conocer y exponer la verdad tal como es realmente. En efecto, cuando una tesis, sea la que sea, ha sido demostrada según la ley de la verdad y es clara, todo lo que es diverso y afecta a la verdad será refutado como cosa contraria... Convencido de esto, no he tenido nunca deseos de hablar contra los griegos o contra los otros, sino que es cosa para mí suficiente —y Dios me lo conceda— conocer sobre todo la verdad y después, comunicándola, hablar de ella como se debe» (Carta VII, en *Opera*, págs. 427-428).

Una actitud como la que expresa este texto creo que es la más pertinente a nuestro momento y probablemente la más fructífera: desplegar toda la riqueza de la verdad cristiana, explanar todas las consecuencias e implicaciones de la misma, mostrar todo su esplendor. Y hablar de ella como es debido. Hay que confiar que la verdad misma disipará con su luz no pocas tinieblas y errores de nuestro mundo. Hay que creer más en la fuerza de la verdad. No soy tan ingenuo como para pensar que la simple exposición clara de la verdad cristiana nos dispensará de toda actitud crítica y profética ante el mundo, ni que expulsará automáticamente toda mentira y engaño. Pero sí estoy convencido de que este modo de proceder es el que, hoy por hoy, se echa más en falta y el que, sin embargo, satisface mejor el carácter propositivo que debe adoptar el pensamiento de inspiración cristiana.

4.3. En tercer lugar, todo ello debe hacer posible el desarrollo de una visión global del mundo y del hombre, del sentido de la vida y de la historia, de los valores estructuradores de la vida individual, social y política. Este trabajo tiene ante sí el desafío de elaborar un pensamiento estrictamente racional, poniendo en juego experiencias humanas y razonamientos puros, pero razonamientos que

tengan su sustrato en el horizonte de la fe. No se trata de una «filosofía cristiana» en el sentido defendido por algunos neoescolásticos, sino más bien de una filosofía entendida como *sabiduría*, dándole a este término, por ejemplo, el significado que tiene en San Agustín. Su objetivo es estructurar una amplia cosmovisión cuyo fundamento inmediato sea la razón, cuyos argumentos se acomoden a los cánones vigentes de racionalidad, pero cuya inspiración última provenga de las intuiciones de la fe. En definitiva, se trata de traducir conceptualmente, en un lenguaje inteligible para el hombre de hoy, la experiencia cristiana del mundo y del hombre en todas sus dimensiones.

Así, habría que desarrollar una *antropología*, un estudio del hombre que pusiera especialmente de relieve aquellos aspectos que denuncian su apertura a la trascendencia. Lo mismo cabe decir de la *ética*, en la que de modo particular se debería hacer hincapié en la realidad humana como «persona» portadora de una dignidad inviolable y de los valores que de ella se derivan. Y también una *doctrina social*, cuyos principios fundamentales han sido ya ampliamente desarrollados, pero que no debería pasar por alto problemas concretos y cuestiones nuevas que plantea la compleja sociedad postindustrial. Sin olvidar una *filosofía de la historia* capaz de ayudar a penetrar el sentido que se oculta detrás del conglomerado azaroso de acontecimientos y que acentúe el carácter de sujeto activo que el hombre con su libertad desempeña en ellos; una filosofía de la historia, en suma, que «desfatalice» el devenir, como la antropología debe «desfatalizar» las conciencias. Se podría ampliar y detallar mucho más estas tareas y cometidos del pensamiento, pero no es ahora el caso. Lo único que he pretendido subrayar es que aquí hay un serio compromiso cristiano del pensamiento que nuestro tiempo requiere de un modo inaplazable. No ignoro que ya se ha hecho mucho y sería injusto afirmar que en esta empresa partimos de cero. Pero opino que se debe ahondar más y, sobre todo,

procurar que todo ello llegue de una manera o de otra al cristiano que tiene que habérselas con el mundo a la hora de anunciar a Cristo.

Tal vez se piense que esta forma de compromiso es asunto exclusivo de los intelectuales. Yo no estoy tan seguro. ¿Quién transmite la fe en la Iglesia? ¿Quién la proclama al mundo? El catequista, el profesor de Religión, el educador, el sacerdote en su ministerio, los laicos en general en sus diversas tareas eclesiales y apostólicas. Es decir, todos los creyentes responsables. A todos, pues, concierne esta forma de compromiso social, aunque el peso recaiga más sobre el sector intelectual. La Iglesia ha realizado admirablemente bien lo que podemos llamar «el compromiso de Marta»: ha sido pionera en innumerables obras sociales y humanitarias, cumpliendo así el mandato del amor al prójimo. Pero compañero inseparable de este compromiso tiene que ser el de María, más inclinado a la escucha, a la meditación y al pensamiento (Lc 10, 38-42). Y este «compromiso de María» en su vertiente intelectual no siempre ha sido suficientemente cuidado, valorado y favorecido. Hoy no podemos pasar de él.

5. Evangelizar al hombre secular

Nuestro mundo, con su cultura, debe ser evangelizado. Si no hace mucho tiempo se decía: *hay que secularizar el Evangelio*, hoy vemos con claridad más bien lo contrario: *hay que evangelizar al hombre secular*. Y para ello nos es necesario partir de la convicción de que la verdad cristiana es la luz que hace visibles las «verdades» de los hombres de nuestro tiempo, «verdades» que son, desde la fe, ignorancias, pues sólo en Cristo pueden encontrar su plenitud. Nuestro mundo abunda en paganos y gentiles muy peculiares: paganos y gentiles que vienen del cristianismo

y que son cristianos «bajo la forma de haberlo sido». Quizá este hecho haga más difícil la tarea; pero quizá también, si sabemos aprovecharlo, puede ser un valioso punto de encuentro: a pesar de todo, hay mucha semilla evangélica esparcida en las mentes y en los corazones de nuestros contemporáneos. La cuestión estriba también en que nosotros estemos persuadidos de que podemos cumplir con el mandato del Señor de «evangelizar a todas las gentes» y sepamos descubrir esas semillas para hacerlas fructificar.

Pero podemos preguntar: ¿Hay acaso algo positivo en nuestro mundo actual que, como terreno común, pueda ser tomado como punto de partida para nuestra reflexión y para nuestra propuesta de la Verdad cristiana? Algo debe haber. Señalaré algunos aspectos.

La desconfianza e incluso la rebeldía ante la absolutización de la razón, ¿no es probablemente un signo de que se quiere romper el cerco en que el hombre prometeico se ha encerrado? Todos los esfuerzos realizados en la búsqueda de una racionalidad más amplia y comprensiva, más acogedora y dialogal, más respetuosa con la realidad en su profundidad y en su misterio..., pueden ser secundados por el pensador cristiano, en orden a predisponer favorablemente a la inteligencia humana hacia la posibilidad de una apertura al misterio por excelencia que es Dios.

El malestar causado por la naturalización del hombre y la disolución del sujeto, puede encauzarse ciertamente hacia una actitud resignada y escéptica. Pero nada obliga a que sea necesariamente así. También puede ser un fuerte estímulo que nos lance hacia una nueva afirmación de lo humano y, por este camino, conducir a la revisión de las concepciones éticas y a la ratificación de los valores que posibilitan el ejercicio real de la libertad y, por su medio, a la construcción de un espacio vital donde tenga cabida la vida personal y social. No es aventurado afirmar que algo de esto se ve ya en el horizonte. Por un lado, detrás de las descalificaciones de la razón y de su afán dominador

lo que muchas veces late es una apasionada defensa del hombre como *fin de sí mismo*, como valor sagrado. Un autor de la nueva ola, poco inclinado a la fe cristiana, ha dicho:

«Lo sagrado es la expresión simbólica de la multiforme convicción del hombre de no ser un instrumento o herramienta, sino un fin en sí mismo; de que su íntima verdad está del lado del sentido, de que participamos de una plenitud de fuerza que ninguna utilidad (ni siquiera el vuelo especulativo de la razón) agota o canaliza...» (Savater, *Impertinencias y desafíos*, pág. 95).

Por otro lado, el *pensamiento filosófico* está cada vez más preocupado por los temas morales, por el hombre como «realidad moral»: se escribe mucho sobre la libertad, sobre la justicia y la igualdad, sobre las normas que reglan las conductas individuales y sociales, sobre la felicidad, etc. Pero lo nuevo de esta preocupación ética radica en que ya no interesan las descripciones sociológicas de los valores vigentes, ni los análisis sutiles sobre el lenguaje del bien y del mal, ni las doctrinas emotivistas, sino que ahora se va tras una moral que tenga una *base cognoscitiva, que esté capacitada para dar razón, fundar y legitimar sus afirmaciones*, que prescriba normas y valores de validez universal, etc. Si antes se decía: «No hay ética sin metafísica»; ahora se prefiere decir: «No hay metafísica ni ciencia sin ética». Mas, esta nueva preocupación ética, todavía en germen, llevará inevitablemente a planteamientos antropológicos de *carácter metafísico*. Y una antropología metafísica difícilmente podrá soslayar la dimensión de apertura a lo trascendente del hombre y su constitutiva religiosidad. De nuevo, encontramos aquí un terreno común que el pensador cristiano no puede dejar de lado: si a la negación de Dios ha seguido la negación del hombre, caber esperar que a una correcta afirmación del hombre siga una afirmación de Dios. Tarea del cristiano, es decir, nuestra, es hacer ver que efectivamente es así.

El rechazo de todos los absolutos y el consiguiente «agnosticismo generalizado», junto con la afirmación de que el hombre no tiene solución, sino que es una realidad contradictoria y trágica, ha conducido, como hemos dicho, al pesimismo y al nihilismo. Pero tampoco veo que esta conclusión se imponga sin más. En primer lugar, porque los absolutos rechazados son fundamentalmente proyecciones humanas, absolutos del pensamiento forjados por el hombre para autoafirmarse frente al Dios revelado. Es verdad que se niega también el absoluto cristiano, pero no hace falta mucha perspicacia intelectual para percibir que lo que realmente se niega es una determinada y muy desfigurada idea de Dios. Ya Merleau-Ponty tuvo plena conciencia de ello y, si bien mostró su radical desconfianza ante el absoluto del pensamiento como sistema (el absoluto de las filosofías racionalistas, idealistas y totalitarias), se negaba a admitir la identificación de semejante absoluto con el Dios cristiano. La concepción del Dios cristiano que Merleau-Ponty cree deducir de la encarnación no es ciertamente aceptable. Pero nos recuerda que si de verdad creemos que Cristo es el revelador del Padre, es obligación nuestra pensar a Dios desde Cristo, en lugar de interpretar a Cristo desde una determinada concepción filosófica de Dios (cfr. *Sens et non-sens*, págs. 305-321; 145-172). El problema no es tanto el absoluto como nuestra manera de concebirlo. ¿Qué pasaría si finalmente resultara que el Absoluto revelado por Cristo no fuera ese Tirano o Emperador del mundo que a veces se piensa, sino el Amor mismo personal que se entrega incondicionalmente para que el hombre viva? En cualquier caso, la negación recae con más fuerza sobre los absolutos humanos que han sustituido a Dios que sobre Dios mismo. Hay en esa negación un abandono de la actitud prometeica, una conciencia lúcida del fracaso inevitable del endiosamiento del hombre y de sus producciones, un distanciamiento de los optimismos ilustrados y una acentuación del carácter finito y trágico del hombre.

Al negar sus propios absolutos, el hombre contemporáneo rechaza también su diabólica pretensión de ocupar el lugar de Dios. La soberbia y el orgullo dejan paso a una actitud más humilde. En el muy conocido ensayo *En torno al problema de Dios* escribió Zubiri:

«La existencia que se siente desligada es una existencia atea, una existencia que no ha llegado al fondo de sí misma. La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado. Y lo que hace posible sentirse desligado es la suficiencia de la persona para hacerse a sí oriunda del éxito de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser y la desligación de todo, son un mismo fenómeno... Así desligada, la persona se implanta a sí misma en su vida y adquiere el carácter absolutamente absoluto. Es lo que San Juan llamó, en frase espléndida, la soberbia de la vida. Por ella el hombre se fundamenta en sí mismo, se implanta en sí mismo.... De aquí resulta que la forma fundamental del ateísmo es la soberbia. ¿Se puede llamar a esto verdadero ateísmo?.. Es más bien la divinización y endiosamiento de la vida» (*Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 392).

Y concluye Zubiri:

«El fracaso que constitutivamente nos acecha asegura siempre la posibilidad de un descubrimiento de Dios».

Pues bien, el fracaso de los absolutos humanos, ¿no nos coloca ante la posibilidad de descubrir que el hombre es una realidad fundada y religada, un relativo absoluto? El nuevo clima espiritual, a pesar de las apariencias, puede ayudar a despejar el horizonte para plantear de nuevo y sin equívocos el problema de Dios con toda radicalidad y profundidad. Destronados los ídolos, se nos abre la posibilidad de devolverle al hombre de hoy el sentido para el verdadero Dios, el Dios que se nos ha revelado como amor en Jesucristo.

Basten de momento estas someras insinuaciones. Sólo he querido indicar algunos «puntos de encuentro» que nuestro contexto espiritual nos brinda para, desde ellos, *proponer* en toda su amplitud y riqueza la Verdad cristiana, y proponerla desde la conciencia de que la suerte del hombre y del mundo dependen de ella. Dios ha destinado a los cristianos a ser el alma del mundo; esto es, a vivificarlo, conferirle unidad y solidaridad, armonía y belleza, amor y espíritu. A nadie nos es lícito desertar de este destino, aunque la tarea sea ardua y las dificultades nada desdeñables. Pero el mismo Señor que nos asignó tal misión nos dijo: «Yo estaré con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20).

BIBLIOGRAFIA

- BALTHASAR, H. U. von: *El compromiso cristiano en el mundo*. Ed. Encuentro. Madrid, 1981.
 — *La oración contemplativa*. Ed. Encuentro. Madrid, 1985.
 BALLESTEROS, J.: *La postmodernidad. Decadencia o resistencia*. Tecnos. Madrid, 1989.
 BAUDRILLARD, J.: *Las estrategias fatales*. Anagrama, Barcelona, 1985.
 — *Cultura y simulacro*. Kairós. Barcelona, 1987.
 BELL, D.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Ed. Madrid, 1977.
 BERGER, P. I.: *La revolución capitalista*. Península. Barcelona, 1989.
 BONHOEFFER, D.: *Resistencia y sumisión*. Ariel. Barcelona, 1969.
 BUREN, P. van: *El significado secular del evangelio*. Península. Barcelona, 1968.
 COX, H.: *La ciudad secular*. Península. Barcelona, 1968.
 DE LUBAC, H.: *Meditación sobre la Iglesia*. Ed. Encuentro. Madrid, 1980.
 DIOGNETO, carta a: *en Padres Apostólicos*. BAC. Madrid, 1950, págs. 845-860.
 FERRATER MORA, J.: *Las crisis humanas*. Alianza Ed. Madrid, 1983.

- FINKIELKRAUT, A.: *La derrota del pensamiento*. Anagrama, Barcelona, 1987.
- FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*. Gallimard. Paris, 1966.
- GARCÍA SÁNCHEZ, J.: *Conversaciones con la joven filosofía española*. Península. Barcelona, 1980.
- GARRIDO, J. J.: *Sensibilidad actual y actitud evangelizadora*. Valencia, 1989.
- *Pensamiento transmoderno y experiencia estética*. En «Anales Valentinianos» 28 (1988), págs. 329-341.
- GUISÁN, E.: *Razón y pasión en ética*. Anthropos. Barcelona, 1986.
- GUITTON, J.: *Silencio sobre lo esencial*. Edicep. Valencia, 1988.
- HABERMAS, J.: *La modernidad, un proyecto inacabado*. En «La postmodernidad», Kairós, Barcelona, 1985, págs. 19-36.
- HEIDEGGER, M.: *Entrevista del «Spiegel»*. En «Escritos sobre la Universidad Alemana». Tecnos. Madrid, 1989, págs. 49-83.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA: *Carta a los romanos*. En «Padres Apostólicos», págs. 474-481.
- JIMÉNEZ, J.: *Filosofía y emancipación*. Espasa-Calpe. Madrid, 1984.
- LIPOVETSKY, G.: *La era del vacío*. Anagrama. Barcelona, 1986.
- LYOTAR, J. F.: *La condición postmoderna*. Cátedra. Madrid, 1986.
- *La postmodernidad explicada a los niños*. Gedisa. Barcelona, 1987.
- LLANO, J.: *La nueva sensibilidad*. Espasa-Calpe. Madrid, 1988.
- KANT, I.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Ed. Madrid, 1969.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Sens et non-sens*. Nagel. Paris, 1966.
- ORTEGA y GASSET, J.: *El espectador (I)*. En OC, II, págs. 14-124.
- *En torno a Galileo*. En OC, V, págs. 11-164.
- ROBINSON, J. A. T.: *Sincero para con Dios*. Ariel. Barcelona, 1967.
- SÁDABA, J.: *Saber vivir*. Ed. Libertarias. Madrid, 1985.
- SAVATER, F.: *Impertinencias y desafíos*. Legasa Literaria. Madrid, 1981.
- *La piedad apasionada*. Sígueme. Salamanca, 1977.
- *De los dioses y del mundo*. Fernando Torres. Valencia, 1982.
- *Invitación a la ética*. Anagrama. Barcelona, 1986.
- *Nihilismo y acción*. En «La filosofía tachada». Taurus. Madrid, 1986, págs. 29-48.
- SCHUMACHER, E. F.: *Guía para los perplejos*. Debate. Madrid, 1971.

- SPAEMANN, R.: *Lo natural y lo racional*. Rialp. Madrid, 1989.
- TILLICH, P.: *Teología sistemática*. Vol. I. Ariel. Barcelona, 1972.
- VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*. Gedisa. Barcelona, 1986.
- VATTIO, G.-ROVATTI, P. A.: *El pensamiento débil*. Cátedra. Madrid, 1988.
- ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*. Ed. Nacional. Madrid, 1965.
- *El hombre y Dios*. Alianza Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1984.

OPCION PASTORAL DE LA IGLESIA ITALIANA PARA LA FORMACION EN UN COMPROMISO SOCIAL Y POLITICO

MONS. GIANPAOLO CREPALDI

SUMARIO

PRIMERA PARTE: La escena política italiana y sus transformaciones.

1. La crisis de las ideologías.
2. La caída de la participación.
3. Politeísmo de los valores.
4. Del Estado a las sociedades civiles.
5. Las estructuras de mediación.
6. Valores y proyectualidad.

Rol y responsabilidad de los creyentes en la formación del compromiso social.

7. El cristiano en la ciudad.
8. La tarea de la comunidad cristiana.
9. Las «escuelas de formación social».
10. Conclusión: qué son (y qué no son) las «escuelas de formación social».

SEGUNDA PARTE: Orientaciones organizativas.

1. Nivel nacional.
2. Nivel regional.
3. Nivel diocesano.
4. Nivel parroquial.
5. Conclusión.

PRIMERA PARTE

LA ESCENA POLITICA ITALIANA Y SUS TRANSFORMACIONES

El sistema político italiano se caracteriza, sobre todo desde hace veinte años a esta parte, por una serie de importantes transformaciones que parecen anunciar una nueva época para la sociedad italiana, más inquieta y ciertamente más problemática. La extendida impresión es la de que en estos años 80 haya concluido finalmente el ciclo de cuarentena que se inició el día después de la aprobación de la Constitución republicana, la cual se muestra, asimismo, necesitada de profundas transformaciones o requiere, al menos, intervenciones decisivas.

1. La crisis de las ideologías

Una línea fundamental de lectura de este cambio es la *crisis (o el declive) de las ideologías* y su efectiva capacidad de arraigar en la sociedad civil. Se discute si esta crisis sea irreversible o, por el contrario, esté destinada a ser superada. Tampoco falta quien considera que se trata de una crisis sólo aparente, en el sentido de que las viejas ideologías —bien identificadas y bien individuadas— están sien-

do sustituidas por una nueva, soterrada y disfrazada: la «ideología tecnológica». En cualquier caso, persiste el hecho de que las «viejas» ideologías, de cuyo encuentro y desencuentro había nacido la República italiana, parecen quedar atrás.

Las cuatro grandes culturas políticas —la de la ilustración jacobina, la socialista, la marxista y la social-católica—, que habían señalado con su presencia la Europa continental de los últimos dos siglos, están en decadencia. Se trataba de culturas políticas que, más allá de sus profundas diferencias internas, pertenecían, sin embargo, a lo que podríamos llamar una *cultura de la proyectualidad*. Constituían múltiples hipótesis de destrucción (en negativo) de las viejas sociedades y de reconstrucción (en positivo) de una nueva sociedad. Ya sea que se orientasen a la construcción de la «sociedad socialista», sea que se tuviera como punto de referencia la «sociedad de inspiración cristiana», estos distintos proyectos históricos tenían en común entre ellos el paradigma de la proyectualidad, es decir, se basaban en el presupuesto de que la sociedad podía, de alguna manera, orientarse, guiarse y gobernarse partiendo de un determinado «punto» (que era, de hecho, el Estado en la perspectiva socialista y la sociedad civil en la perspectiva cristiana).

Pero estos varios proyectos de sociedad, al transcurrir el tiempo, se han revelado, en la práctica, como no factibles. De manera cada vez más clara se ha comprendido, gracias sobre todo al perfeccionamiento de la metodología de las ciencias sociales, que la sociedad —contrariamente a lo que se creía en la edad de oro de las ideologías— *no es un todo*, sino que es, como mucho, un «sistema», y un sistema extremadamente complejo, articulado, a su vez, en una serie de subsistemas entre ellos relativamente independientes. La cultura del proyecto, elaborada en los «tiempos fuertes» de las ideologías, se basaba en el presupuesto de que se podía, en cierto sentido, plasmar y mode-

lar la sociedad, pero la dinámica misma del Estado moderno mostraba la imposibilidad de gobernar unidireccionalmente una sociedad cada día más articulada, más fragmentada, más pluralista. Un proyecto global —que no se limitara a sectores específicos de la sociedad, sino que comprendiera las tendencias de todos— parece hoy impracticable. Al mismo tiempo, se presenta como precursor de una peligrosa «simplificación» de la sociedad misma, con graves sacrificios para los «mundos vitales» que en ella se expresan y con una subsiguiente reducción, que hoy parece inaceptable para la conciencia moderna, de los espacios de libertad de los individuos. Desde este punto de vista, la pretensión de un proyecto global parece la antesala del estatalismo, del dirigismo, la frontera de un nuevo totalitarismo.

En el trasfondo de la crisis de las ideologías aparecen dos fenómenos igualmente preocupantes: *la caída de la participación y el politeísmo de los valores.*

2. La caída de la participación

La base de una participación intensa y extensa —como la que ha conocido Italia, en particular tras la segunda postguerra— nacía del conflicto de las ideologías, de la contraposición frontal entre los distintos proyectos de sociedad en lucha entre ellos por la conquista del poder. Del debate surgía una participación que implicaba a todos los grupos sociales, se tratara de una «participación por consenso» o de una «participación por disenso».

La «participación por consenso» se basaba en el presupuesto de la aceptación y de la defensa del Estado, presupuesto nacido tras abandonar cualquier tentativa de volcar su sentido y su fisonomía. La «participación por disenso» se fundamentaba en la propuesta de una «sociedad alternativa» —la «sociedad socialista»— vista como «coro-

nación» o como «superación», en positivo, de la Constitución de 1948. En una y en otra hipótesis, el horizonte era el del cambio, temido por unos y auspiciado por otros.

Y, sin embargo, en el trasfondo representado por la crisis de las ideologías, va extendiéndose la convicción (más que nada, la sensación) de que el «sistema político», en sus líneas fundamentales, no puede realmente cambiarse y, por tanto, no tiene siquiera necesidad de ser defendido (desde el momento que sus potenciales agresores han tirado finalmente las armas).

En otras palabras, desaparece progresivamente —puesto que mayoría y oposición se encuentran cada vez más cercanas entre sí— una visión realmente competitiva, a nivel de proyectualidad, de la política. Finaliza así la época del «pensamiento fuerte», la del liberalismo del Dieciocho, la del compromiso de la «sociedad socialista» y, en un cierto sentido también, la de la elaboración del proyecto de «sociedad de inspiración cristiana». Se abre así la época del «pensamiento débil», en la cual, al final, todas las ideologías se igualan y el verdadero debate no es un «proyecto de sociedad» sino la gestión del poder. En esta época, la caída de la participación es nada menos que inevitable, desde el momento que, a la postre, no está en juego el futuro de una sociedad, sino simplemente escoger quién debe administrarla (con formas y modelos que, presumiblemente, se diferenciarían entre sí bastante poco).

3. Politeísmo de los valores

Contemporáneamente, nos encontramos ante el «politeísmo de los valores», que es otro aspecto peculiar de las sociedades industriales desarrolladas y, por lo tanto, también de Italia. Las sociedades relativamente estáticas se constituyen alrededor de algunas estructuras fundamentales que garantizan la cohesión (el poder político, la fami-

lia, la religión) y aseguran su continuidad en el tiempo. En estas sociedades hay una limitada movilidad tanto territorial como cultural. Pero la sociedad industrial tiende, por su misma naturaleza, hacia el cambio: la innovación tecnológica no puede no ser, en virtud de los mecanismos mentales que pone en marcha, también innovaciones culturales. Los viejos núcleos que aseguraban la cohesión social, poco a poco desaparecen; surgen nuevos centros de poder, más móviles y territorialmente más extensos; la circulación de las mercancías lleva inevitablemente consigo también la circulación de las ideas; la «tradicición», es decir, el pasado, pierde su original carácter de venerabilidad, es más, parece sometida a la más radical de las censuras: en el centro de la sociedad ya no se encuentra la fidelidad a lo antiguo, sino la búsqueda de lo nuevo, una novedad que siempre asume distintas y variadas formas.

El cuadro de referencia ético sufre los contraataques de estos cambios y entra en crisis. A las antiguas certezas les sucede una competencia que termina por implicar, uno después de otro, a todos los valores fundamentales de la existencia. Las Iglesias no son ya las detentadoras casi exclusivas de la cultura y, por lo tanto, de los valores, como había sucedido en el pasado, sino que rivalizan con otros ámbitos de elaboración de los valores, primeros entre todos ellos el mercado y el mundo de la comunicación de masas. La sociedad del ser es reemplazada por la sociedad del hacer y del producir, que tiende a elaborar valores en algún modo rivales, si no alternativos.

En el plano político, el cambio de valores plantea una serie de problemas a las actuales sociedades democráticas. Algunas de ellas habían bebido de las fuentes originales de estos valores fundamentales (baste pensar en el tríptico revolucionario «libertad, igualdad, fraternidad»), ¿pero cómo se garantiza un futuro cuando a la libertad se sustituye por la manipulación, a la igualdad por la meritocracia y a la fraternidad por la competición?

4. Del Estado a las sociedades civiles

Una de las consecuencias más significativas de este doble fenómeno —caída de la participación y cambio de los valores— está representada por la búsqueda de una relación más directa entre el ciudadano y el poder, de «lugares» comunes en los cuales reencontrar certezas que parecen definitivamente perdidas a nivel de «gran sociedad». Se perfilan aquí las razones del significativo desplazamiento, que más o menos se está dando en todas las sociedades industriales avanzadas, del centro de la política, desde el plano del Estado al de las sociedades civiles.

La caída de la participación invierte las relaciones entre el ciudadano y el Estado, justamente porque, con razón o sin ella, se considera que el sistema es inmodificable (o, por lo tanto, no modificable a través de una presencia realizada en el plano puramente político); pero no toca directamente el ámbito de las relaciones existentes en la sociedad civil, es decir, invierte el nivel de la «gran política» más que de la «pequeña política» (también en este ámbito se podría, por tanto, afirmar que lo *pequeño es bello*).

Probablemente, no estamos frente a una caída vertical y generalizada de la participación; más bien, nos encontramos frente al *desencaje preferencial de la misma en la esfera de la sociedad civil*.

Una prueba de esta lectura la constituye el florecimiento de innumerables instituciones de voluntariado, que cubren áreas y satisfacen necesidades que la «gran política» parece no conocer o remediar satisfactoriamente. Dentro de la misma óptica podemos interpretar el éxito de los movimientos ecologistas y ambientalistas, así como la reaparición de cierto «localismo» a veces exasperante. La participación, de todas formas, ha modificado

su objetivo y tiende a concentrarse en *lo cercano y en lo inmediato*.

Esta nueva orientación puede interpretarse como una especie de proceso selectivo, por efecto del cual la participación tiende a dirigirse hacia los ámbitos en los cuales se presume, equivocadamente o no, pueda *tener éxito*. En esencia, se considera paralizado el sistema político (y, por otra parte, se piensa que modificaciones radicales del sistema ya no son necesarias), mientras que se juzga como algo dinámico el ámbito de la sociedad civil, sobre todo allí donde emergen nuevos problemas que tienen necesidad de respuestas más rápidas y más flexibles que las ofrecidas por la sociedad política a través del instrumento privilegiado del Estado.

Se podría, por tanto, hipotetizar un *cambio cualitativo* de la participación, más que una caída vertical, en una perspectiva que termina por implicar e interesar sobre todo a los jóvenes. La permanencia del sistema democrático y el disfrute de los derechos civiles no les parece ya a los jóvenes —como sucedía en la generación inmediatamente posterior a la de la Resistencia— el fruto de una difícil conquista, sino una especie de derecho adquirido, un «punto inamovible» desde el cual partir para desarrollar, en otras direcciones, el Estado democrático. A casi medio siglo de distancia de la caída del fascismo parece que se haya olvidado finalmente la dura experiencia del autoritarismo y, probablemente, se infravalora el riesgo de las siempre posibles involuciones totalitarias. Riesgo tanto más serio cuanto más extenso es el nivel de lo privado y la pura y simple búsqueda del propio bienestar o de la propia «felicidad» individual. Bajo este aspecto, el desplazamiento de la esfera del Estado a la de la sociedad civil puede favorecer indirectamente el descubrimiento de la política (entendida como «gran política»), pero puede también acentuar la superación entre lo público y lo privado, e inducir, al final, a actitudes de verdadero rechazo de la sociedad.

5. Las estructuras de mediación

La misma lectura de la sociedad puede plantearse de forma más sintética en términos de crisis de las *estructuras tradicionales de mediación* entre ciudadanos y Estado. Primera y fundamental estructura han sido, como es sabido, los partidos políticos (y, junto a ellos, también los sindicatos y no pocas formas de asociacionismo social y religioso). En la Italia de la segunda postguerra se ha constituido, y se ha mantenido por mucho tiempo, una espesa red de lugares de socialización, directa o indirectamente controlada por los que en aquellos años se erigían en portadores de distintos proyectos de sociedad. No sólo los partidos, sino también los sindicatos, las cooperativas, los círculos recreativos, las asociaciones, estaban, en línea general, orientados aunque no principalmente a la formación política y social de sus simpatizantes. En el momento que se hizo un llamamiento concreto —como se percibió en Italia, de manera especialmente aguda, con ocasión de las elecciones de 1948—, pareció necesario y obligado comprometerse con el éxito de un proyecto u otro. Pero, como ya se ha indicado, cuando el sistema político se ha consolidado —e, incluso, parece inmodificable—, la atención hacia la «gran política» se modera y se inicia la época de la búsqueda de las «autonomías» (no es casualidad que las reivindicaciones de autonomía del sindicato con respecto a los partidos se sitúe más o menos en los mismo años de la «elección religiosa» de la Acción Católica, que puede interpretarse dentro de la misma óptica). Desde hace tiempo, enaltecido por la «gran política», lo social se toma la revancha, busca y encuentra su espacio de autonomía, actúa en la sociedad y sobre la sociedad, a través de canales distintos a los del pasado.

Si este proceso, en conjunto, parece positivo, no se deben infravalorar los costes, en términos de relación entre el ciudadano y la política. Por una parte, los partidos pare-

cen dirigirse cada vez menos hacia la realización de un «proyecto de sociedad» y orientarse cada vez más hacia la pura y simple elección de un tipo específico de clase dirigente (a muchos ciudadanos les parece una cuestión no decisiva *quién* gestione, de hecho, el poder, aunque esto es capaz de suscitar el deseo de compromiso). Por otra parte, sindicatos y asociaciones tienden a erigirse más en portadores de intereses particulares —los de sus socios y simpatizantes—, que de intereses generales, determinando así lo que, en su forma degenerativa, se llama «corporativismo» y, en el mejor de los casos, coincide con la tutela de «intereses legítimos» de uno u otro grupo (sean estos intereses económicos, religiosos, culturales, etc.), que son todavía intereses particulares. De esta forma, las estructuras de mediación entre el Estado (democrático) y el ciudadano disminuyen, y la política resulta cada día más incomprensible y lejana. La «política-espectáculo» es la consecuencia del eclipse de estos lugares de mediación: sólo queda la aproximación directa entre el *político* (no más, casi nunca, la *política*) y el ciudadano, con una relación que no puede ser jamás de diálogo, sino que es de «visión»: *se mira*, pero no se observa, no se «comprende», no se participa.

7. Valores y proyectualidad

Los fenómenos que, sintéticamente, se han tratado de describir —desde la crisis de las ideologías hasta el fin de las estructuras de «introducción» a la política—, parecen ser una especie de división de tareas entre «políticos» y «no políticos». A los primeros se les consiente, tácitamente, gestionar el Estado y extraer los subsiguientes beneficios, en términos de poder, de imagen, de ventajas personales, a condición de que respeten los derechos fundamentales de los ciudadanos, aseguren la paz social, garanticen el bienestar general y ofrezcan servicios públicos razona-

blemente eficaces. Lo «público» se legitima sólo y exclusivamente en tanto en cuanto pueda crear una «zona protegida» en la cual lo privado pueda libremente expresarse. Cumplido el periódico rito de la elección de gobernantes, a través del instrumento electoral, el ciudadano volvería a su privacidad para buscar allí su propia gratificación personal. Parece que éste sea el esquema sustancial —o, como se dice, el «intercambio»— sobre el cual se fundamenta el funcionamiento de las democracias occidentales de final de siglo.

Pero lo que todavía se discute es la separación entre lo público y lo privado. ¿Es verdaderamente posible, a través del sistema de delegar en lo público, garantizar la esfera de lo privado? La respuesta sería positiva si se imaginase un poder incapaz de autolimitarse; pero la experiencia histórica demuestra que el poder no puede circunscribirse internamente, sino sólo externamente y a través de una fuerza mucho más potente. Por lo tanto, el sistema de delegación, si bien se encuentra dentro de un sistema de garantías constitucionales suficientemente sólidas, puede abrir caminos hacia viejos o nuevos autoritarismos, ojalá fuera hacia el emergente autoritarismo científico y tecnológico. Al final, el área de lo privado dejaría de ser, si es que lo ha sido alguna vez, una «isla feliz», para convertirse en un campo abierto a los abusos de lo público.

El discurso vuelve, por tanto, y necesariamente, al problema de los valores. El sistema de representación y, por tanto, de delegación, puede regir a largo plazo, si se verifican dos condiciones: una suficiente participación de los ciudadanos que haga posible un constante «sistema de vigilancia» y estén en guardia contra el siempre posible abuso del Estado; y el diseño de un cuadro común de valores propuestos y garantizados por la sociedad civil y, respecto a los cuales, el Estado asuma una función esencialmente instrumental y de servicio. Si la fragmentación de la sociedad civil alcanza también a temas como los siguientes:

igualdad entre los hombres, garantías de libertad, el respeto por la vida, coeficientes de dispersión que hacen imposible la elaboración de un «mínimo ético», las instituciones democráticas deberán volver a replantearse, porque se habrán visto privadas de su naturaleza. No es éste el caso de Italia, cuyo cuadro de fondo de valores compartidos está trazado por la Constitución. Y, sin embargo, es inquietante observar que desde algún sitio se está aspirando a modificar el mandato constitucional, no sólo en lo que respecta a la organización del sistema político, perfeccionable en todo caso, pero también en lo que concierne a los principios fundamentales. Si esto llegara a suceder, la democracia italiana se vería privada de las bases por las cuales se ha venido rigiendo hasta ahora.

Hace falta trabajar en orden a conseguir la unión de los valores éticos y las orientaciones políticas, en nombre de un nuevo proyecto que no podrá volver a tener las características del pasado y que, claramente, deberá abandonar ciertos componentes utópicos, pero que tendrá que mantener la referencia a los valores éticos.

ROL Y RESPONSABILIDAD DE LOS CREYENTES EN LA FORMACION DEL COMPROMISO SOCIAL

Frente a una sociedad en transformación como la que se ha descrito a grandes líneas, ¿cuáles podrían ser las tareas de los creyentes? Dada la obligación del compromiso, preparar a los cristianos para asumir sus responsabilidades, también en el ámbito social, parece un deber esencial e ineludible. Esta tarea pueden desarrollarla los creyentes desde una doble perspectiva que es oportuno explicar: *como ciudadanos* y, al mismo tiempo pero en un plano distinto, *como cristianos*.

7. El cristiano en la ciudad

Como ciudadano, el cristiano tiene, junto a los restantes ciudadanos, la tarea de hacer más humana la convivencia entre los hombres y orientar la vida de la ciudad hacia la tarea de promoción del bien común.

De aquí la importancia de evaluar la capacidad para formar socialmente en tres ámbitos fundamentales: el familiar, el escolar y el de la comunidad local. Sobre este punto no nos detendremos.

8. La tarea de la comunidad cristiana

Existen todavía responsabilidades que la comunidad cristiana, en cuanto tal, está llamada a asumir de forma directa. La formación social es un componente integrante para una completa y equilibrada educación cristiana. Tiene particular importancia la autorizada invitación del Concilio para mimar la educación «religiosa y civil» de los jóvenes («Gadium et spes», núm. 89). En el mismo sentido, se ha expresado la Conferencia Episcopal Italiana: dado que la «acción de la Iglesia en orden a la promoción humana no es... algo separado de su misión: es parte intrínseca e integrante» («Evangelización y promoción humana», 1975, núm. 20), le corresponde a ella «asumir mayormente este compromiso formativo de los laicos que sean sujetos activos y responsables de una historia que hay que hacer a la luz del Evangelio» («La Iglesia italiana y la perspectiva del país», 1981, núm. 23).

Similar tarea educativa —que, como tal, debe tener presente la dimensión pública de la fe— se explica esencialmente en dos direcciones: a través de aquello que la Iglesia *enseña* y a través de aquello que la Iglesia *es y hace*.

En el plano de la enseñanza, tiene fundamental importancia la catequesis, entendida como presentación comple-

mentaria de un mensaje que, como el cristiano, se dirige al hombre en su totalidad y que, por lo tanto, no puede olvidar el vasto ámbito de la cultura, del trabajo, de la economía, de la política. En este contexto se sitúan —con una serie de indicaciones y estímulos que no han tenido, quizá, plena respuesta en la práctica— tanto el catecismo de los jóvenes (*No sólo de pan*, 1979) cuanto el de los adultos (*Señor, ¿a quién iremos?*, 1981). Ambos otorgan un espacio suficientemente amplio como para presentar el mensaje cristiano también en orden a los problemas de la sociedad. La revisión de los catecismos, en curso, hará más rico este específico tratamiento, sobre todo a la luz del más reciente magisterio de la Iglesia (ver, en particular, la «Sollicitudo rei socialis», 1987).

Para los obispos es esencial que madure en todas las comunidades la conciencia (actualmente, podría decirse, no muy difundida) de que la formación de los fieles para asumir sus propias responsabilidades en los ámbitos político y social (desde la expresión del voto hasta el compromiso directo con los partidos y sindicatos) no representa algo *distinto* a la catequesis, sino un componente suyo estructural y necesario.

Pero como ya se ha indicado, la Iglesia enseña, sobre todo, a través de lo que es y lo que hace. Es de por sí formadora en un sentido social, es una comunidad cristiana que se realiza como sociedad fraterna, que supera sus desigualdades internas, que garantiza a todos espacios de libertad, que ejerce el poder como servicio: de aquí surge un «estilo» de presencia y de acción que el creyente tendrá instintivamente que transferir, en la medida de lo posible, a la sociedad civil. Aquí, en la comunidad cristiana, se podrán cumplir experiencias concretas de solidaridad, de servicios desinteresados a los demás, actitudes todas que no podrán no reflejarse también en el ámbito del compromiso político y social. Una comunidad semejante proyecta naturalmente a los cristianos hacia la historia,

no los empuja a recluirse en sí mismos. En caso de que esto sucediera, deberíamos seriamente preguntarnos por las «cualidades» del mensaje educativo que la comunidad cristiana transmite con su anuncio y con su vida.

9. Las «escuelas de formación social»

En este amplio contexto se encuadran «*Las escuelas de formación para el compromiso social y político*», las cuales enriquecen realmente a la comunidad cristiana en cuanto se sustraen a una serie de riesgos que se ciernen sobre estas experiencias.

Es oportuno a este respecto dar algunos datos significativos con relación a este fenómeno característico de la experiencia pastoral de la Iglesia italiana. Me referiré a un estudio hecho por la oficina nacional para los problemas sociales y del trabajo de la Conferencia Episcopal Italiana en 1989.

El cuestionario difundido por dicha oficina tenía como objeto censar las iniciativas formativas que a nivel diocesano existen. Se recibieron 72 respuestas, de las cuales, geográficamente, el 46 por 100 correspondían al Norte; el 23 por 100 al Centro y el 31 por 100 restante al Sur y a las islas.

Aparece con claridad que la mayor parte de las escuelas nacen entre 1981 y 1989. En efecto, el 81 por 100 aflora en estos cuatro últimos años. A este dato, de suyo interesante y, por otra parte, susceptible de una ulterior comprensión e interpretación, hay que añadir que muchos obispos, los cuales no tienen en sus diócesis estas escuelas, han escrito confirmando su intención de ponerlas en marcha cuanto antes.

Por lo que se refiere al *ente promotor de las escuelas*, los datos indican claramente la tendencia prevalente: *son organismos diocesanos*.

Este punto había sido tratado con mucho equilibrio y sabiduría en la nota pastoral «La formación para el compromiso social y político», que deja libertad en cuanto a la titularidad en la gestión de las escuelas, «siempre que cada una de ellas se ajuste a la acción formativa de la comunidad cristiana, ya sean promovidas directamente por la Diócesis o por otras iniciativas» (núm. 27).

En cuanto a la *dirección de las escuelas* se detecta que la mayoría están dirigidas por laicos (53 por 100). Una proporción análoga se da en cuanto al profesorado, distribuido entre sacerdotes y laicos.

A propósito de la *periodicidad y frecuencia* del tiempo dedicado a la formación en las escuelas aparecen datos interesantes para conocer mejor los «tipos de escuelas». Un 60 por 100 está organizado en base a encuentros semanales; un 64 por 100 lleva a cabo su plan durante dos años; un 53 por 100 exige un compromiso serio en la obligación de participar, incluso un 57 por 100 tiene esta exigencia, aunque no dé un certificado o diploma final.

Los participantes son de edades comprendidas entre los 18 y 35 años. La mayor parte de las iniciativas van destinadas a un público prevalentemente joven. La media es de treinta años: el dato es significativo en cuanto que, habitualmente, coincide con la edad en la que la persona humana da consistencia a sus opciones de compromiso y de vida en niveles sociales y políticos.

De los datos resulta, por otra parte, que el 76 por 100 de los participantes son del Norte de Italia, la mayor parte de los cuales son hombres.

En lo tocante a la temática, de la diversidad de programas y títulos y de la rica variedad de las respuestas, se puede ofrecer la síntesis siguiente:

— *Los ámbitos temáticos privilegiados son los teológico-morales y los histórico-culturales.*

En cuanto a los primeros, tiene una neta preferencia el conocimiento de la Doctrina Social de la Iglesia, junto a la *ética social*.

Muchos programas incluyen temas de *naturaleza eclesiológica* acerca de las relaciones *Iglesia-mundo, Iglesia-política, Iglesia-economía*.

En el ámbito histórico-cultural se centran en la historia del movimiento católico y, subordinadamente, la historia de las instituciones, de los partidos.

La metodología responde en general a las exigencias formuladas en el número 30 de la nota pastoral en cuanto que el interés histórico-cultural o socio-político no está nunca, salvo poquísimos casos, desligado de una atención sólida a la temática teológico-moral.

Todas las respuestas reivindican como objetivo característico de las escuelas *la dimensión educativa y formativa*, la cual se logra:

1) A través de una labor de información y sensibilización orientada a alimentar una cultura social y política.

2) A través de una labor propiamente educativa encaminada a suscitar compromisos y opciones de testimonio cristiano en el campo social y político.

3) A través de una labor que busca prevalentemente cometidos estrictamente pastorales con el objeto de suscitar responsabilidades y animadores de pastoral social en el seno de la comunidad cristiana.

Acerca de las *características que la labor formativa* lleva consigo, se pueden *delinear dos tendencias*:

— Algunas escuelas (25 por 100) tienen como objetivo prevalente una información sociocultural, *privilegiando*, por tanto, *el análisis social y cultural* de nuestro tiempo, con temáticas que tienen un marcado interés ligado a la sociología o a la política.

— Las demás (75 por 100) tienen como objetivo formativo dar un *horizonte teológico como referente* para comprender «y hacer discernimiento» de nuestro tiempo y, a la vez, *motivar opciones y compromisos* sociales y políticos. Es referente privilegiado la Doctrina Social de la Iglesia, aunque es obligado decirlo —se tiene la impresión— que es utilizada con variedad de motivaciones.

El estudio de la Conferencia Episcopal Italiana se ha extendido también a las iniciativas no diocesanas, entre las cuales destacan las promovidas por el *Movimiento Popular y el Movimiento Cristiano de Trabajadores*, la *Acción Católica* a través del Instituto Pablo VI y Bachelet, las ACLI, las promovidas por Cáritas, sobre *formación social pastoral*.

Después de los datos, prestamos atención a los *riesgos* de las escuelas, que han sido puestos de relieve por los obispos:

a) *El primer riesgo es concentrar* el esfuerzo formativo de los creyentes en el ámbito de estas escuelas, que necesariamente se limitan a grupos numéricamente restringidos, aun en la hipótesis de que sean cualificados. La comunidad cristiana no puede delegar la atención y el interés por la política y por los problemas de la sociedad solamente en los promotores y participantes en estas escuelas de formación social.

Es verdad, sin embargo, que a través de estas escuelas se pretende introducir en el tejido social de la comunidad cristiana, en sus diversos niveles —desde los catequistas a los animadores pastorales—, un conjunto de personas que han llegado a ser particularmente conscientes de la responsabilidad en los creyentes en el ámbito social.

b) El segundo riesgo —que se resalta también en la nota pastoral «*La formación para el compromiso social y político*» (núm. 7)—, lo constituye el orientar las escuelas

hacia la creación de «profesionales de la política», cuando de lo que se trata es de «ayudar a los creyentes a vivir en plenitud su condición de cristianos y de ciudadanos». Vistas las carencias que existen en el campo de la formación política —ámbito de la escuela, de las comunidades locales, de los partidos—, puede ser fuerte la tentación de suplantar las estructuras de la sociedad civil. Pero se trata, claro, de una tentación. Constituir y promover las «escuelas de formación social» no implica de ningún modo vaciar el contenido existente en las estructuras propias de la sociedad civil. Al contrario, lo que se pretende es implicar a todos (y no sólo a los creyentes) en el compromiso de ampliar el conocimiento de los problemas sociales más urgentes. Este es el camino a través del cual la comunidad eclesial se pone «al servicio del hombre bajo el signo de la caridad» (Comisión Episcopal para los problemas sociales y el trabajo, *La formación para el compromiso social y político*, nota pastoral, CEI, Roma, 1989, núm. 9).

c) El tercer riesgo surge del aspecto «ideológico», y por tanto instrumental, de estas escuelas. La «doctrina social de la Iglesia —ha repetido Juan Pablo II— no es una ideología» («Sollicitudo rei socialis», núm. 41). Las «escuelas de formación social», que encuentran en la Doctrina Social de la Iglesia su principal punto de referencia, no tienen la tarea de elaborar «terceras vías» en contra del «capitalismo liberal» y el «colectivismo marxista». Mas bien, deben «interpretar (la realidad) examinando su conformidad o disconformidad con las líneas de enseñanza del Evangelio sobre el hombre y sobre su vocación terrenal y, al mismo tiempo, trascendente, *orientando*, así, el comportamiento cristiano» (ibíd).

«Discernir y orientar», por tanto no «adoctrinar» y mucho menos «instrumentalizar»: éste es el trabajo fundamental de las escuelas de formación social.

Junto a estos peligros, los obispos destacan algunas de las grandes ventajas que se derivan de la constitución y el desarrollo de estas escuelas:

a) En primer lugar, semejantes experiencias favorecen la creación de lugares apropiados para la lectura e interpretación de los fenómenos sociales, dentro del ámbito de las distintas comunidades cristianas. Fenómenos cada día más complejos, cuyas importantes connotaciones técnicas suelen escapar a aquellos que operan a nivel pastoral. Las escuelas —las personas que sobre ellas gravitan, pero también las ayudas que ellas elaboran, los textos que hacen circular— constituyen para las varias Iglesias locales una suerte de «Observatorio social» permanente, que permite hacerse cargo desde el principio de los problemas que surgen y, por tanto, afrontarlos consecuentemente.

b) En segundo lugar, las «escuelas de formación social» contribuyen a introducir en la sociedad a personas culturalmente preparadas y, al mismo tiempo, seriamente motivadas. No se trata de posibles «cuadros» políticos y sindicales, sino más bien de energías y competencias que enriquecerán un tejido social que se ha convertido, en muchos aspectos, en débil y asfixiante. También de esta manera puede reducirse el distanciamiento entre la sociedad política y civil.

c) Finalmente, las «escuelas de formación social» pueden ayudar a enriquecer y a profundizar en la enseñanza social de la Iglesia y específicamente de la Iglesia italiana. En el pasado se ha acusado a este magisterio de abstracción y de atraso, casi como si la Iglesia, incapaz de seguir de cerca el curso de la historia, estuviera condenada, en algún sentido, a enunciar sólo «grandes principios» y a proponer «tablas de valores», ambos abismalmente distantes de la política real. Si estos límites han existido, esto, indudablemente, se ha debido también a la limitada

participación de los laicos en la elaboración, al menos indirecta, de tal magisterio. A través de las «escuelas de formación social» —y las numerosas realidades ya existentes en diversos planos— se pondrán a disposición del magisterio una serie de importantes elementos de conocimientos e indirectamente de reflexión.

Para la Iglesia italiana, las «*escuelas de formación social*» representan una novedad sustancial desde hace algunos años. En conjunto, aparecen como una preciosa ocasión de enriquecimiento cultural y también de renovación pastoral. En la vigilia del centenario de la *Rerum Novarum* (1891), la enseñanza social de la Iglesia podrá realizar así en Italia un propio y verdadero salto de calidad.

10. Conclusión: qué son (y qué no son) las «escuelas de formación social»

En conclusión, parece oportuno puntualizar la identidad de un fenómeno significativo típico de la Iglesia italiana: las escuelas de formación para el compromiso social y político.

a) No son, en primer lugar, una especie de *longa manus* de las Iglesias locales para poder ejercer, o volver a ejercer, algún tipo de control sobre la sociedad civil y poder, así, condicionar la política de partidos y específicamente del partido de la Democracia Cristiana.

b) En segundo lugar, estas «escuelas» no son una estructura a través de la cual intentar la «recomposición» o la reagrupación de la así llamada «área» católica. Ciertamente, esta «recomposición» es necesaria cuando están en juego problemas decisivos en la vida cristiana, pero debe encontrar otras formas de poder realizarla en el plano eclesial. Esta es una de las funciones esenciales de estructuras, tales como los Consejos pastorales, que representan

las distintas tendencias y voces que se expresan en el pueblo de Dios.

c) Finalmente, las «escuelas» no son academias científicas y, por tanto, altamente especializadas, en las cuales se afronten los grandes temas de filosofía de la política, de historia del movimiento católico, de economía, etc. La tarea indispensable de elaboración de una cultura católica se desarrolla en las sedes elegidas para la búsqueda científica, desde las Facultades teológicas a los institutos de ciencias religiosas, a las mismas Universidades del Estado donde están presentes y operan estudiosos de inspiración católica. Las «escuelas de formación social» no responden tanto a una exigencia de elaboración de la alta cultura como a una «correcta y seria labor de búsqueda, de estudio, de análisis, de confrontación, de diálogo, de mediación, de discernimiento, en vista de un auténtico pensamiento político y de la capacidad de realizar un digno proyecto político» (*Conferencia Episcopal Lombarda, «Educar para la participación socio-política»*, Centro Ambrosiano, Milán, 1989, núm. 37, pág. 36).

Entonces, ¿cuál es la identidad que define a las «escuelas de formación social», según las enseñanzas y la práctica pastoral de los obispos italianos?

a) Ante todo, dentro del contexto de la crisis de las ideologías, son el lugar en el que se forman los creyentes para tener un *alto sentido* de la política, un conocimiento del valor y de la importancia del servicio prestado en las instituciones al crecimiento de la comunidad civil y a la realización de una mayor y más extensa justicia social. Justo en el momento en que se advierte una marcada caída de la tensión política, le corresponde a la comunidad cristiana remarcar y reproponer a los creyentes el sentido, el valor, la dignidad.

b) En segundo lugar, en el trasfondo de la crisis de la participación, las «escuelas de formación social» son una

sede cualificada en la cual se ayudan los creyentes a comprender el valor de participar en la vida del Estado democrático en todas sus expresiones y con total responsabilidad, tanto a nivel de «gran política» como a nivel de «pequeña política».

c) Finalmente, en presencia de esta nueva manera de entender la política como «espectáculo» y, por tanto, como imagen, hasta confundir la forma con la sustancia de las cosas, las «escuelas de formación social» se convierten en la sede en la cual se afrontan con seriedad, con competencia, con auténtica *profesionalidad*, los problemas de la sociedad en la cual nos toca vivir, ofreciendo un cuadro de conjunto de los problemas reales, preparando para afrontarlos responsablemente y, si es posible, resolviéndolos.

Todo esto puede resultar «excesivo», —porque se atribuye a la comunidad cristiana lo que parece una «nueva» tarea, mientras se trata de reemprender y reactualizar una antigua responsabilidad educativa; o, al contrario, demasiado poco, pues el camino formativo se detiene en el umbral del compromiso político directo, que encuentra su sede natural no en la Iglesia, sino en la sociedad civil.

En realidad, esta recurrente y probablemente jamás resuelta tensión, no es otra cosa que la permanente dialéctica entre las «cosas últimas» y las «penúltimas». Respecto a la «realidad última», el Reino, la política también pertenece al mundo de la provisionalidad, de la caducidad, quizá de la opacidad. Pero, como nos recuerda Bohnoeffler, «la preparación de la vida del Señor incluye el respeto de las realidades penúltimas por amor de las venideras realidades últimas» (D. Bohnoeffler, *Ética* (1939-1944), tr. it. Bompiani, Milano, 1969, pág. 118). La política no es el Reino, pero puede y debe ser vista por el cristiano en la prospectiva del Reino.

SEGUNDA PARTE

ORIENTACIONES ORGANIZATIVAS

La presencia y la actividad de pastoral social y del trabajo en Italia, responden a exigencias y a situaciones culturales y de vida distintas, en consideración a los diferentes contextos productivos, así como a los nuevos problemas derivados de la innovación tecnológica.

La pastoral social y del trabajo, por tanto, asume características y modalidades organizativas que deben ajustarse a las exigencias del mundo rural, del mundo industrial y del vasto mundo del sector terciario en el contexto de los cambios estructurales, sociales y culturales que los caracterizan cada día más.

Baste con subrayar algunos puntos:

- El mundo rural refleja hoy problemáticas, dificultades y expectativas del todo nuevas que positivamente se asumen y se evangelizan.

- Por lo que respecta al mundo industrial, la atención de la pastoral social y del trabajo se dirige hacia los trabajadores dependientes, ya sean éstos artesanos, empresarios o directivos.

- El sector terciario es un mundo difícil de definir y de delimitar. Se presenta como una vasta área humana en continuo crecimiento, muy compleja e internamente muy diversificada en los planos cultural y social, en el plano de los intereses y de los comportamientos. La pastoral social y del trabajo requiere, a la fuerza, una aproximación dúctil y dinámica.

1. Nivel nacional

a) *Comisión Episcopal para los problemas sociales y el trabajo*: Desarrolla una función fundamental de estudio,

de orientación general y de promoción del compromiso misionero de la Iglesia italiana en la realidad social y en el mundo del trabajo, a través de una labor constante de información y de sensibilización de la Conferencia Episcopal. De manera específica, elabora documentos y promueve iniciativas a nivel nacional.

b) *Oficina nacional para los problemas sociales y el trabajo*: Articulación orgánica de la Secretaría General de la C.E.I.; tiene tareas estatutarias de naturaleza ejecutiva relativas al estudio, promoción, coordinación y unión de la pastoral social y del trabajo, ya sea que se haga referencia a las experiencias y a la realidad expresa de las Iglesias locales, a las asociaciones, movimientos, grupos, o a las iniciativas de carácter nacional.

En la puesta en marcha de tales actividades, el director de la Oficina se vale de una *serie de colaboraciones* que pueden ser estables u ocasionales, en consideración a las varias exigencias o emergencias que puedan surgir. Las colaboraciones de compromiso estable tienen explícito reconocimiento y dirección orientativa por parte de la Secretaría General de la C.E.I. Colaboran con la Oficina nacional, especialmente en actividades de estudio y promoción, los «*Grupos de trabajo*», que se forman en base a urgencias y exigencias pastorales específicas.

c) *Consulta nacional*: Intérprete autorizado de la pastoral social y del trabajo que se vive en las Iglesias locales. Tiene tareas de dirección y de orientación sobre materias de carácter general relativas a la actividad de la Oficina nacional y de los organismos regionales y diocesanos, con el fin de favorecer la coordinación y la promoción.

2. Nivel regional

Los fines y la estructuración de los organismos regionales y diocesanos de la pastoral social y del trabajo deben tener plena concordancia con los nacionales.

a) *Obispo delegado*: Se encarga de la Conferencia Episcopal Regional para la promoción y la coordinación de la pastoral social y del trabajo en la región. Preside la Consulta regional, también a través de un delegado suyo.

b) *Consulta regional (o Comisión)*: Es un organismo de comunión, de intercambio y de promoción de las iniciativas pastorales que tengan resonancia regional. Está compuesta por delegados de las diócesis de la región y por eventuales representantes de asociaciones y movimientos que operen en lo social. En la composición y en la programación se tiene, en lo posible, cuenta de las varias exigencias presentes en los diferentes contextos productivos. La Consulta regional está dirigida por el Delegado Regional que, nombrado por la Conferencia Episcopal Regional, se hace cargo del buen funcionamiento de la Consulta regional y de desarrollar, con el obispo delegado, el funcionamiento del compromiso pastoral de los delegados diocesanos.

A nivel interno, se prevén articulaciones específicas para agilizar el trabajo de las subcomisiones, a modo de Secretaría regional reducida...

Observadores socio-económicos a nivel regional: Son organismos que, por el extremadamente útil servicio que pueden dar a la pastoral social y del trabajo, están presentes en casi todas las regiones. Pueden estar compuestos y estructurados de formas diversas y tienen que operar en estrecha relación con la Consulta regional.

Por la importancia que tienen, la Consulta regional mantiene enlaces permanentes y desarrolla una especial atención con:

- Centros de estudios sociales, centros de cultura religiosa, institutos de Pastoral, seminarios: la relación se caracteriza por un fecundo intercambio de ideas, de experiencias y de colaboración.

- Sindicatos, organismos civiles: la relación, que tiene modalidades distintamente definidas, es muy provechosa en un recíproco enriquecimiento.

3. Nivel diocesano

a) *La Oficina o Centro diocesano para la pastoral social y del trabajo*: Está presente en muchas diócesis. Su coordinación está a cargo de un director (delegado del obispo, Vicario episcopal...) ayudado por encargados.

b) *Consulta diocesana (o Comisión)*: Tiene como finalidad coordinar y promover la pastoral social y del trabajo en toda la Iglesia local. Dirigida por el delegado obispa, opera en plena comunión con el obispo en la actuación del programa pastoral diocesano y, al mismo tiempo, está permanentemente unida con los Consejos presbiterial y pastoral de la diócesis, con las otras Comisiones diocesanas y con la Consulta diocesana para el apostolado de los laicos. En su composición representa a las varias experiencias de pastoral social y del trabajo presentes en las diócesis. Cuida de manera especial su relación con las parroquias para fomentar el lanzamiento misionero hacia el mundo del trabajo, así como con las asociaciones, los movimientos y los grupos para un servicio de coordinación de sus respectivos testimonios.

c) En lo que respecta al nivel diocesano, a la Comisión diocesana se le presenta la ventaja de que:

- Se prevea una atención pastoral específica para los varios sectores productivos: rural, industrial y terciario, con personas encargadas *ad hoc* y, eventualmente, con la constitución de subcomisiones.

- Se favorezca, en las diócesis más consistentes, la dimensión de zona de la pastoral social y del trabajo, con

objeto de facilitar el compromiso en ambientes culturalmente homogéneos y que, al mismo tiempo, sirva de ayuda para la acción de las parroquias.

- Se promuevan y coordinen los grupos en los ambientes de trabajo y los grupos en el ámbito de las zonas.

- Se incentiven, con efectividad, iniciativas para la formación y la actualización de los sacerdotes y de los laicos (escuelas sociales, cursos, experiencias espirituales...).

- Se ponga en marcha una coordinación permanente de asociaciones y movimientos comprometidos con lo social para un necesario enlace pastoral. Además, promueve una cordial y serena atención hacia los mismos, sin que falte una adecuada formación cristiana a través de la presencia de sacerdotes preparados y cualificados. En casos particulares, de pleno acuerdo con el obispo, la Consulta diocesana se hace cargo también de promover y mantener alguna asociación.

d) La Consulta diocesana presta una especial atención en lo que se refiere a la eficaz promoción humana, con el fin de que:

- Se desarrolle una forma continuada de presencia y de apoyo en los *centros de formación profesional* para una adecuada propuesta del mensaje cristiano.

- Se colabore, apoyándolos, con todas aquellas iniciativas (*Movimiento primer trabajo, centros de solidaridad, Centros de información para los jóvenes en paro*) que tienen como objetivo el de unir a los jóvenes en busca de trabajo y de convertirlos en protagonistas y responsables de los problemas que esta búsqueda implica.

- Se promueva cada año una *Jornada de solidaridad* de toda la Iglesia diocesana con el mundo del trabajo, preparándola adecuadamente. Se encarga, asimismo, de que la *Jornada del agradecimiento* sea significativa para toda la Iglesia local y sea una ocasión propicia para la evangelización del mundo rural.

e) El delegado diocesano, en relación permanente con el obispo, con respecto al programa de actividad de la Consulta diocesana, mantiene una fraternal atención y toda su disponibilidad sacerdotal para que:

- Se creen ocasiones espirituales de fraternidad, de verificación y de formación para los sacerdotes comprometidos en las asociaciones y para todos aquellos que operen en la pastoral social y del trabajo.

- Se recoja puntualmente la experiencia pastoral de los capellanes del trabajo, en el contexto del compromiso de pastoral social y del trabajo de las Iglesias locales.

- Se desarrolle la eventual presencia de los curas obreros, cuya experiencia debe ser considerada como verdadero enriquecimiento para toda la comunidad cristiana.

- Se valore la acción del consejero eclesiástico en el mundo rural, con el deseo de que el encargado para la pastoral en el ámbito rural, dentro de la Oficina y de la Consulta diocesana, sea el mismo consejero eclesiástico.

4. Nivel parroquial

Las parroquias italianas se abren progresivamente a la problemática del mundo del trabajo; cada día con más fuerza se presentan como instrumentos que realizan la evangelización y la promoción humana. Cada actividad pastoral, como por otra parte cada iniciativa, debe tener en cuenta el mundo del trabajo. Por esta razón, sea que se eduque para la fe, sea que se catequice, sea que se administren los sacramentos, sea que se celebre la Eucaristía..., todo puede y debe ser buen momento para desarrollar actividades de pastoral social y del trabajo.

Las iniciativas que suelen sugerirse son:

a) Promover los *grupos de la pastoral social y del trabajo*, con el fin de que crezca la conciencia espiritual y misionera de sus componentes, de manera que se conviertan en

instrumentos de información y de estímulo para toda la comunidad.

b) Atender especialmente a las *varias experiencias asociativas de los laicos* presentes en parroquias, de modo que su implicación suceda a través de significativos momentos de encuentro comunitario.

c) Los *Consejos pastorales parroquiales* están invitados a encargarse, con fraternal y evangélica solidaridad, de todos aquellos problemas sociales y de trabajo que a menudo atormentan la vida de las personas y de las familias.

d) Una atención especial debe tenerse para con la *familia* que, también en el contexto industrial y post-industrial, mantiene una elevada capacidad de ser sujeto, además de objeto, de evangelización.

e) Una viva comprensión y un generoso apoyo se ofrecerán a los *militantes cristianos* que operen en el sindicato y en la política, de modo que su acción sea guiada por un espíritu de servicio a los hombres del mundo del trabajo, en sintonía con el proyecto de salvación de Dios.

5. Conclusión

Para finalizar, permítaseme leer una intensa página de un documento de los obispos italianos, que refleja la experiencia extraordinaria hecha por la Iglesia italiana en la Convención eclesial de Loreto:

«La Iglesia italiana desea abrirse cada día más a la misión, como vocación connatural a la Iglesia misma que "por naturaleza propia es misionera" («Ad Gentes», núm. 2). En Loreto ha ocurrido también que, cuanto la Iglesia más reflexiona sobre sí misma, tanto más se descubre como misionera, rica de una actividad misionera

que supera reduccionismos y eficientismos y se fundamenta en el poder de la Palabra y el dinamismo del Espíritu.

Decir “actividad misionera” significa indicar a nuestras Iglesias el deber fundamental de la evangelización, de la anunciación, de la propuesta, de ir allá donde se encuentre el hombre, para salvarlo con los medios de la Gracia y del amor. Misión es tener el coraje de amar sin reservas.

Los “lugares” de esta actividad misionera renovada son, en particular, los lugares donde la gente vive. Son la familia, la escuela, la universidad, el mundo del trabajo, del sufrimiento, de la marginación, las estructuras públicas.

Es necesario abrirse a estos mundos y servirlos en nombre de Cristo, sumergiéndose especialmente en las calamidades y en las urgencias del país: mafia, droga, paro, disgregación, violencia, los últimos...

El apostolado, toda la actividad pastoral, la misma teología, están obligadas a ser misioneras, abiertas a las calles del mundo.

Desde este vasto horizonte, nuestras Iglesias aprenderán a no replegarse sobre sí mismas o, lo que es peor, sobre sus pequeñas contiendas. Aprenderán, más bien, a ser misioneras allí donde viven y donde vive la gente» («La Iglesia en Italia después de Loreto», núms. 51 y 52).



LOS CATOLICOS EN EL AMBITO DE LA CULTURA

MONS. MANUEL UREÑA PASTOR

ESQUEMA

I. FUNDAMENTOS CRISTOLOGICOS Y ECLESIOLOGICOS DEL COMPROMISO DEL CATOLICO EN LAS REALIDADES TEMPORALES

1. Fundamentos cristológicos.
2. Fundamentos eclesiológicos.
3. La evangelización de las realidades terrenas. El ser y la misión de los seglares en la Iglesia y en el mundo.

II. PRESENCIA Y MISION DEL CATOLICO EN LA REALIDAD TEMPORAL DE LA CULTURA Y DE LAS CULTURAS

1. Origen de la cultura. El hombre, causa eficiente de la cultura.
2. El ser de la cultura.
3. La evangelización de la cultura. La inculturación del Evangelio en la cultura y en las culturas del hombre.
 - A) La inserción (integración) de la cultura en Jesucristo.

- a) Conocimiento.
 - b) Asunción crítica.
 - c) Elevación (transformación y renovación).
- B) La radicación de Jesucristo en la cultura y en las culturas del hombre.
4. El rostro de la cultura evangelizada. La cultura de «la civilización del amor».
 5. Urgencia y dificultades de la evangelización de las culturas.

III. PRESENCIA Y MISION DEL CATOLICO EN LA CULTURA CONTEMPORANEA. LA IGLESIA ANTE LA CULTURA DEL VACIO.

1. La nueva situación de la inteligencia. La cultura postmoderna y sus postulados fundamentales.
 - A) El sinsentido de la pregunta y de la búsqueda del ser-fundamento.
 - B) La destrucción del sujeto o la segunda muerte del hombre.
 - C) Negación de la existencia de una razón objetiva y canónica dirimente y dotada de alcance metafísico.
 - D) Negación del alcance objetivo y universal del lenguaje.
 - E) Impugnación de toda forma de discurso global y cosmovisivo. Negación del valor epistemológico de los grandes relatos o metarrelatos.
 - F) Negación de todo dinamismo teleológico. La «ironía objetiva» de la historia y de la utopía.
2. Confrontación de la inteligencia postmoderna con la fe cristiana y con las exigencias filosóficas de ésta.
 - A) El Dios-uno trascendente de la revelación y la pregunta filosófica por el ser-fundamento. La apertura constitutiva del hombre al ser, exigencia filosófica de la revelación.

- B) El hombre, imagen de Dios, y el descubrimiento filosófico del hombre como persona.
 - C) El conocimiento natural del Creador por el hombre creado y la exigencia filosófica de la afirmación de una razón objetiva y canónica en el hombre, dotada de alcance metafísico.
 - D) La revelación objetiva y universal de Dios en términos humanos y la exigencia filosófica de la afirmación del lenguaje como portador de significados objetivos y universales.
 - E) Inteligibilidad parcial del lenguaje cosmovisivo de la revelación y supuesto filosófico de la existencia de una razón humana cosmovisiva con varios usos compatibles y reconciliables.
 - F) El carácter histórico de la revelación y del hombre creado, y la exigencia de la mostración filosófica de la existencia de la historia y de la historicidad humana.
3. La evangelización de la cultura del vacío. La inculturación del Evangelio en la postmodernidad.
- A) Superación de actitudes positivistas.
 - B) Superación de actitudes inmanentistas.
 - C) La crítica interna de la postmodernidad.
 - a) La vuelta a la razón preilustrada.
 - b) El retorno a la filosofía trascendental de la Ilustración.
 - c) La autotranscendencia de la razón ilustrada.
 - D) Hacia una nueva forma de razón, integradora y superadora de las racionalidades moderna, postmoderna y transmoderna o metapostmoderna.

A mis hermanos de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, monseñores Ramón Echarren (Presidente), Emilio Benavent, Rafael G. Moralejo, Mauro Rubio, Ambrosio Echevarría, Antonio Algora y Rafael Palmero, y reverendos D. Felipe Duque y D. Fernando Fuente, alma y vida de la Comisión.

Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Antonio Vilaplana, Obispo de León.

Ilmo. Sr. D. Luciano Pereña, Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Pontificia Universidad de Salamanca.

Ilmo. Sr. D. Felipe Duque, Secretario de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y Delegado Nacional de Cáritas.

Ilmo. Sr. D. Angel Berna, Director General de la «Fundación Pablo VI».

Distinguidos maestros y diligentes alumnos.

Señoras y señores:

El fuerte temporal de lluvia que azota desde hace días el archipiélago balear no ha logrado impedir esta mañana en el aeropuerto Pitiuso la salida del vuelo regular de Aviacó Ibiza-Madrid.

Y ha sido una lástima. Porque, en caso contrario, se habrían ahorrado ustedes, cansados ya del arduo trabajo de la semana, la lección de clausura del curso, siempre la más penosa.



Pero ya que la Providencia no ha querido se cumpliera esta vez el adagio latino escolar «prima non datur et ultima dispensatur», acatamos fielmente su voluntad, tal vez expresada hoy en los cambios atmosféricos de las últimas horas, y abordamos el tema previsto en el programa: «Los católicos en el ámbito de la cultura.»

¿De dónde arrancan el ser y la misión del católico en el campo de las realidades temporales y creadas? ¿En qué consisten la presencia y la misión del católico en la realidad temporal de la cultura y de las culturas? ¿Cuáles son las exigencias de la presencia y de la misión del católico en la cultura de hoy?

Responder a estas preguntas constituye el objeto de la presente conferencia, la última de este II Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia, que estamos celebrando.

La dicto con gozo indecible. Y agradezco a la Comisión Episcopal de Pastoral Social, a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociológicas de la Pontificia Universidad de Salamanca y al Instituto Social León XIII la confianza que sus altos ediles han depositado en mí.

I

FUNDAMENTOS CRISTOLOGICOS Y ECLESIOLOGICOS DEL COMPROMISO DEL CATOLICO EN LAS REALIDADES TEMPORALES

1. Fundamentos cristológicos

La presencia del cristiano en las realidades temporales, para sanarlas y planificarlas desde dentro con la fuerza del Evangelio, tiene su último fundamento en la encarnación del Verbo de Dios y en los dos supuestos sobre los que ésta descansa: la apertura constitutiva del hombre indigente-lábil y del mundo finito a una revelación positiva



de Dios en el caso de que ésta se produzca, y la apertura libre de Dios en Jesucristo al hombre y al mundo.

Tales supuestos engendran dos movimientos, ascendente y descendente, con voluntad de encontrarse.

El movimiento ascendente tiene lugar en el espíritu humano, espíritu finito y pecador, pero abierto desde el acto mismo de la creación a aquella plenitud que, por no poseída y apenas imaginada, sólo puede obtener aquél si se le otorga como don. Y el movimiento descendente arranca de los inescrutables designios de la misericordia de Dios, que, por ser amor (1 Jn 4,8), no duda en enviar a su Hijo al mundo y en entregarlo a la muerte (1 Jn 4,9-10) para que toda la creación se salve por él.

El punto de la historia en que estos movimientos convergen es Jesucristo, el Verbo de Dios hecho carne. Con la mayor lucidez lo ha expresado el P. Rahner. Merced a la unión hipostática de las dos naturalezas, divina y humana, de Jesucristo en la única persona divina de éste han llegado a encontrarse el movimiento descendente de Dios a la creación y el movimiento ascendente de la creación a Dios.

La naturaleza humana de Jesucristo ha sido asumida en la persona divina. Y en esta actualización se ofrece aquélla limpia de toda mancha, liberada de toda indigencia, plenamente colmada. Y la naturaleza divina de Jesucristo ha encontrado en la naturaleza humana a él hipostáticamente unida el medio a través del cual se ofrece como camino, verdad y vida para todas las criaturas (Jn 14,6).

Pero lo ocurrido con la naturaleza humana de Jesucristo está llamado a extenderse, si bien no de modo hipostático, a todos los hombres y, por medio de éstos, a todas las realidades creadas.

El hombre, indigente y pecador, y, con él, toda la creación, alzan la vista a la humanidad de Jesucristo y aspiran a conformarse con ella. Y la naturaleza divina del Verbo

encarnado, que se ha manifestado kenóticamente a través de la naturaleza humana asumida, quiere brillar en el rostro de los hombres y de todas las criaturas.

Dos consecuencias se imponen de forma evidente: 1) El hombre y la creación entera han sido restaurados y plenificados objetivamente por Dios en Jesucristo. 2) Y, por el mismo Jesucristo, Dios quiere esculpir lo más hondo de su ser en la faz de la creación. Dicho más explícitamente, el hombre y todas las realidades creadas se ordenan a Jesucristo y sólo en Jesucristo obtienen su verdadera identidad. E, inserta en Cristo, brilla la creación con la luz de la gloria del Padre.

¿Cómo se integra la creación en el ser de Jesucristo?
¿A quiénes corresponde ser ministros de esta inserción?

2. Fundamentos eclesiológicos

La encarnación del Verbo ocurrió en la historia, hace 2.000 años, como un hecho único e irrepetible. Pero el misterio del Dios hecho carne, acontecido en Jesús de una vez por todas, se perpetúa en el espacio y en el tiempo a través de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, presencia visible del espíritu del Señor, muerto y resucitado por todos. Y no porque la Iglesia constituya una prolongación unívocamente ontológica del Verbo encarnado —pues en la Iglesia la unión de lo divino y de lo visible no es hipostática (cfr. LG 8)—, sino porque Jesucristo, Dios hecho hombre, una vez resucitado y ascendido al Cielo, envió a la Iglesia el Espíritu Santo para quedarse a través de él en ella y continuar, por medio de ella, su esposa indisoluble, la misión salvadora que había recibido del Padre.

Presente en la palabra, en los sacramentos, en la oración, en el sacerdocio real y jerárquico, y en los carismas de la Iglesia (cfr. 1 Cor 12; SC 7, LG 11; LG 31), el mismo Cristo que se encarnó por el Espíritu en la fe y en las en-

trañas de María Virgen vuelve ahora los ojos desde la Iglesia a la humanidad indigente y pecadora, para llamar a todos hacia sí y esculpir su rostro de misericordia en toda la creación.

De este modo, los dos movimientos que convergen en la encarnación del Verbo se intersectan, aunque de forma distinta, en el misterio de la Iglesia.

La creación entera, que sufre como dolores de parto esperando la manifestación de los hijos de Dios (Rm 8,18-23), asciende a la Iglesia como al Monte Santo en que inhabita el Espíritu del Señor, para obtener el perdón de los pecados y las primicias de la vida. Simultáneamente, el espíritu de Cristo desciende desde la Sión eclesial a todos los hombres y a todas las criaturas para restaurar y renovar la obra de sus manos.

3. La evangelización de las realidades terrenas. El ser y la misión de los seglares en la Iglesia y en el mundo

De un modo especial incumbe a los laicos llevar a cabo la inserción de las realidades terrenas en la Buena Nueva de Cristo. Claramente nos lo recordaba el Papa el día 30 de diciembre de 1988 en su exhort. apost. *Christifideles laici*.

El amplio texto pontificio recoge, expresa y corona toda la riqueza del Sínodo de los Obispos de 1987, que trató, como se sabe, sobre «la vocación y la misión de los seglares en la Iglesia y en el mundo». El fin perseguido por el Papa en su Exhortación es suscitar y alimentar una mayor y más decidida toma de conciencia del don y de la responsabilidad que tienen todos los fieles laicos en la comunión y en la misión de la Iglesia.

¿Qué son y quiénes son los seglares en la Iglesia de Dios?

Con el nombre de «seglares» designa la Iglesia a todos los fieles cristianos que, por haber recibido los sacramen-

tos de la iniciación cristiana (Bautismo, Confirmación y Eucaristía), han sido configurados con Cristo, constituidos miembros del Cuerpo Místico y hechos partícipes del sacerdocio real o común con que el Señor adornó a su esposa, la Iglesia. Tal sacerdocio convierte a los laicos en sujetos activos de la misión del Pueblo de Dios en sus tres dimensiones: profética, santificante y pastoral. Y esta misión la ejercen aquéllos en la Iglesia y en el mundo (LG 31).

Iglesia adentro, los laicos, varones y mujeres, colaboran de muchas formas con la Jerarquía. Participan activamente en la liturgia, en el anuncio de la palabra de Dios y en la catequesis, y desempeñan los múltiples servicios y tareas de evangelización y de diaconía que derivan de su sacerdocio real y de los carismas recibidos del Espíritu (cfr. 1 Cor 12).

Y, mundo adentro, los seglares ejercen el sacerdocio común cuando tratan y ordenan según Dios los asuntos temporales.

Refiriéndose a la condición de los laicos dentro del Pueblo de Dios, escribe San Pedro: «Acercándoos a él, piedra viva, desechada por los hombres, pero elegida, preciosa ante Dios, también vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por medio de Jesucristo... Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que os llamó de las tinieblas al reino de su luz admirable...» (1 Pe 2,4-5.9).

Y, con respecto a la vocación secular propia de los laicos, esto es, al ejercicio de su sacerdocio real en el mundo, resulta elocuente la parábola de los obreros de la viña (cf. Mt 20,1-16), invocada con este motivo por el Papa en *Christifideles laici*. La parábola evangélica – dice Juan Pablo II – despliega ante nuestra mirada la inmensidad de la viña del Señor y la multitud de personas, hombres y

mujeres, que son llamadas por él y enviadas para que tengan trabajo en ella. La viña es el mundo entero (cf. Mt 13,38), que debe ser transformado según el designio divino en vista de la venida definitiva del Reino de Dios» (*Christi-fideles laici* 1).

Así pues, habida cuenta del sacerdocio real recibido, los seglares se diferencian cualitativamente, desde el punto de vista ministerial, de los miembros del orden sagrado (obispos y presbíteros), que participan del sacerdocio jerárquico otorgado por el Señor a la Iglesia y que tienen como misión propia representar a Cristo-Cabeza ante los fieles, siendo maestros, sacerdotes y pastores en el Pueblo de Dios. Y los seglares se distinguen también de los religiosos, independientemente de que éstos sean o no miembros del orden sagrado. Pues la vocación específica del religioso consiste en la renuncia a la gestión de las realidades terrenas, no por ser éstas malas, sino para dar «el preclaro testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas» (LG 31).

Miembros activos del Cuerpo Místico y llamados a transformar las realidades temporales a imagen de las realidades eternas. He aquí las dos notas peculiares del ser y de la misión del laicado.

Ciertamente, la Iglesia ha puesto de manifiesto el justo equilibrio que existe entre las dos notas constitutivas del ser y de la misión del seglar. Sin embargo, en la conciencia y en la praxis de los fieles laicos se ha desarrollado a menudo extremadamente la primera en detrimento de la segunda, lo que ha supuesto la caída no infrecuente en dos tentaciones agudamente constatadas por el Papa: «la tentación de reservar un interés tan marcado por los servicios y tareas eclesiales, hasta el punto de que muchas veces se ha llegado a una práctica dejación de sus responsabilidades específicas en el mundo profesional, social, económico, cultural y político, y la tentación de legitimar la indebida

separación entre fe y vida, entre la acogida del Evangelio y la acción concreta en las más diversas realidades temporales y terrenas» (*Christifideles laici* 2).

Por eso, convendrá que insistamos en el análisis de la segunda nota y de sus exigencias en toda vida seglar.

Vocados a ejercer el sacerdocio común de los bautizados en el mundo, los seglares —dice el Concilio— «viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretrejida. Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo a los demás, brillando, ante todo, con el testimonio de su vida, fe, esperanza y caridad. A ellos, muy en especial, corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales, a los que están estrechamente vinculados, de tal manera que se realicen continuamente según el espíritu de Jesucristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y del Redentor» (LG 31).

De este modo, lejos de huir del mundo, el seglar se inserta en él; lo purifica desde dentro con la fuerza crítica del Evangelio; vive e intenta hacer vivir las realidades terrenas según el plan creador de Dios; e, introduciéndolas en el orden de la gracia obtenida por Cristo, las santifica y se santifica a sí mismo con ellas.

Grande es el abanico de las realidades terrenas queridas por Dios en el acto de la creación y objetivamente redimidas por la sangre del Señor. Todas ellas constituyen el orden temporal, que comprende los bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales y otras cosas semejantes (cf. AA 7).

La recta gestión de estos bienes temporales, bendecidos por Dios, dotados por él de autonomía propia y sellados

por una dignidad especial que deriva de su relación con la persona humana, han sido desfigurados con grandes defectos en el decurso de la historia. Pues «los hombres, afectados por el pecado original, cayeron frecuentemente en muchos errores acerca del verdadero Dios, de la naturaleza del hombre y de los principios de la ley moral, de donde siguió la corrupción de las costumbres e instituciones humanas y la no rara conculcación de la persona» (AA 7). Por consiguiente, hay que restablecer el orden temporal de forma que, observando íntegramente sus propias leyes, esté conforme con los últimos principios de la vida cristiana. Y, aunque corresponde a los pastores manifestar claramente los principios sobre el fin de la creación y el uso del mundo, es misión de los seculares impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico, para hacer posible así su restauración.

Siguiendo el espíritu y la letra de GS y de AA, el Papa señala en su Exhortación cuatro realidades del orden temporal llamadas a ser transformadas y regeneradas desde dentro por la acción de los laicos: la familia, la política, la vida económica-social y la cultura y las culturas del hombre.

Como ya proclamara reiteradamente en su encíclica *Familiaris consortio*, el Papa pone una vez más de manifiesto en *Christifideles laici* la dimensión social de la persona y deja bien claro que la expresión primera y originaria de tal dimensión es el matrimonio y la familia. Uno y otra constituyen así el primer campo para el compromiso social de los fieles laicos. Pues, siendo la expresión primera de la dimensión social de la persona, la familia constituye la célula fundamental de la sociedad, cuna de la vida y del amor en la que el hombre «nace» y «crece» (*Christifideles laici* 40).

Esto supuesto, la acción del seglar en el matrimonio y en la familia habrá de consistir en vivir en profundidad esta realidad terrena, respetando escrupulosamente su

ser y defendiéndola del pecado que constantemente la amenaza. Pues, con no poca frecuencia, «el egoísmo humano, las campañas antinatalicias, las políticas totalitarias y también las situaciones de pobreza y de miseria física, cultural y moral, además de la mentalidad hedonista y consumista, hacen cegar las fuentes de la vida, mientras que las ideologías y los diversos sistemas, junto con formas de desinterés y desamor, atentan contra la función educativa propia de la familia» (*Christifideles laici* 40).

Y, si la dimensión social de la persona se plasma primariamente en el matrimonio y la familia, tal dimensión da origen, por medio de la familia, a la sociedad. Esta llega a ser lo que debe ser cuando alcanza el bien común o, lo que es lo mismo, el bien de todos los hombres y de todo el hombre. Justo como servicio y sólo como servicio al logro del bien común adquiere consistencia y cobra sentido el ser de la política, esto es, «la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente aquel bien» (*Christifideles laici* 42).

Pero si el fin de la política es el logro del bien común o bien de todos los hombres y de todo el hombre, a todos corresponde participar activamente en la cosa pública. Por consiguiente, en modo alguno pueden los fieles laicos abdicar de la participación en la política. Es cierto que la acción política aparece también afectada por el error y el pecado, que penetran en el pensamiento y en la praxis del hombre, cualesquiera que éstas sean. Pero justo por ello hace falta en aquella acción la luz del Evangelio que el laico puede aportar. Claramente lo advierte el Papa: «Las acusaciones de arribismo, de idolatría del poder, de egoísmo y corrupción que con frecuencia son dirigidas a los hombres del gobierno, del Parlamento, de la clase dominante, del partido político, como también la difundida opinión de que la política sea un lugar de necesario peligro moral, no justifican lo más mínimo ni la ausencia ni el

escepticismo de los cristianos en relación con la cosa pública» (*Christifideles laici* 42). Compromiso y participación activa en la política, para regenerar ésta desde dentro. He aquí el segundo ámbito en que debe ejercerse la acción del seglar en el mundo.

La vida económico-social es la tercera realidad temporal que debe ser renovada a la luz del Evangelio mediante la acción del seglar. Inserto en el trabajo, mediante el cual provee a la propia vida y a la de sus familiares, se une y sirve a sus hermanos los hombres, practica la verdadera caridad, coopera al perfeccionamiento de la creación y se asocia a la obra redentora de Jesucristo, el seglar, obrero o empresario, funcionario de la Administración u hombre de finanzas, dará testimonio de la destinación universal de los bienes, a cuyo servicio se encuentra la propiedad privada, tratará de hacer ver que el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social y «dominará» las cosas creadas con inteligencia y amor. Pues Dios constituyó al hombre señor responsable de la creación, delicado agricultor del Jardín del Edén, un jardín destinado al uso no sólo de una generación, sino de todas las generaciones de la historia y que deberá ser devuelto un día a su legítimo dueño, acrecido y mejorado (*Christifideles laici* 43).

Finalmente, es misión de la Iglesia evangelizar la cultura y las culturas del hombre por medio de la acción de los laicos. De este tema, centro de nuestra ponencia, nos vamos a ocupar enseguida.

Sintetizando ahora lo dicho hasta aquí, la obra de la redención persigue salvar a los hombres guiándoles por este valle de lágrimas hacia la casa del Padre, pero apunta también a la restauración de todo el orden temporal, que es, en Cristo, como una primicia de la Jerusalén esperada. De ahí que la misión de la Iglesia estribe no sólo en anunciar el Mensaje de Cristo y su gracia a los hombres, sino también en perfeccionar con el Evangelio todo el orden

temporal (AA 5). Y esta segunda vertiente de la obra redentora de Cristo corresponde, como hemos dicho, de forma especial a los seglares.

II

LA PRESENCIA Y MISION DEL CATOLICO EN LA REALIDAD TEMPORAL DE LA CULTURA Y DE LAS CULTURAS

Acabamos de ver en el capítulo I que el hombre y todo el orden creado adquieren la perfección en su ordenamiento al misterio de Cristo y que, una vez insertos en tal misterio, Cristo florece y queda radicado en ellos.

«Mutatis mutandis», lo mismo ocurre con la realidad temporal de la cultura, llamada a dejarse interpelar por Cristo, si aspira a ser fiel a su esencia y a servir de vehículo de expresión del Evangelio, que es Cristo mismo.

1. Origen de la cultura. El hombre, causa eficiente de la cultura

Son muchas las definiciones de «cultura» dadas hasta el presente: el sistema de creencias y de valores de una sociedad, la expresión del sentir de un pueblo, la ideología del partido que detenta el poder, las obras científicas o artísticas de los grandes genios, etc.

Por lo general, en las definiciones de cultura más en uso, o bien se echa de menos la pregunta por el fundamento del objeto a definir, o bien se identifica dicho fundamento en instancias que no constituyen adecuadamente el sujeto agente de la cultura. De ahí que sea necesaria una reflexión transcendental sobre el ser de la cultura, esto es, una meditación no apresurada sobre las condiciones de posibilidad de la cultura en cuanto tal.

En contra de todo mecanicismo y de la teoría marxista del reflejo, según la cual el hombre es hecho por la circunstancia socio-económica en que vive, el sujeto agente de la cultura es el hombre. Por tanto, la respuesta a la pregunta por el ser de los fenómenos culturales supone previamente la dilucidación de la pregunta por el ser humano. Sólo los resultados obtenidos a partir de una antropología metafísica objetiva arrojarán luz sobre el verdadero ser de la cultura.

A diferencia del animal, el hombre se ofrece como no agotándose en su naturaleza psicofísica. Esta, que es el núcleo del animal inferior, constituye en el hombre una simple materia prima, una mera potencia cuya forma sustancial o acto es la persona. El hombre, varón o mujer, es, pues, persona, espíritu. Y, en cuanto persona o espíritu, el ser humano se ofrece superior a todos los seres del mundo, habida cuenta de que conoce la realidad y es dueño de sí mismo y de la circunstancia en que vive. Tal es lo que muestra la grandeza de su inteligencia y de su libertad, facultades del espíritu que hacen a éste autónomo, si bien no absoluto.

Cuatro son las notas constitutivas de la esencia del espíritu humano, inteligente y libre: la contingencia o finitud, la apertura menesterosa al Espíritu Absoluto, la mundaneidad y la labilidad.

En cuanto persona contingente o finita, el hombre se autopercebe como no siendo por necesidad intrínseca, como no teniendo la razón de ser en sí mismo, como siendo y no siendo a la vez. Por eso, se ve a sí mismo débil y enfermo, amenazado por la misma naturaleza a la que es ontológicamente superior, capaz de errar en sus juicios, abocado, en fin, a la muerte.

Pero la contingencia no revela la nada como último horizonte del hombre, pues éste percibe su condición de ser finito en el seno de una apertura menesterosa al Espíritu Absoluto. Dicho de otra forma, el hombre se sabe contin-

gente, pero porque se sabe abierto y remitido a una plenitud que a duras penas intuye y que le hace autotranscenderse y pedir al Dios Infinito lo que no puede lograr en virtud de su dinamismo interior autónomo. La religión deriva, así, de la apertura menesterosa de la existencia al Todo Otro. Tal apertura es lo que escapa al pensamiento post-moderno. Y la menesterosidad invencible de esta apertura es justo lo que no vio el pensamiento prometeico de la modernidad, que trivializa la nada y pretende eliminarla en el proceso dialéctico inmanente del así llamado «espíritu del mundo».

La mundaneidad es la tercera característica trascendental de la persona humana. Con razón llama Rahner al hombre «espíritu en el mundo». El espíritu contingente y abierto al Absoluto desde la más honda indigencia no es espíritu puro, sino espíritu arrojado al mundo. La mundaneidad no es, pues, un accidente de la persona. Es una nota inherente a su esencia. De ahí que la historia y la sociedad entren en la constitución misma del ser humano. Dicho lacónicamente, el espíritu finito y menesteroso se abre al Absoluto desde la «Weltlichkeit», esto es, teniendo que hacerse («Geschichtlichkeit») con la asistencia-resistencia del mundo y mediante el encuentro dialógico e interpersonal con los demás.

Finalmente, el espíritu humano es lábil, es decir, se autocontempla amenazado por un desequilibrio interno que le induce no a hacer el bien que quiere, sino a obrar el mal que no quiere (Rm 7,19). Y la labilidad no constituye sólo un dato de la fe religiosa judeo-cristiana, sino una realidad perfectamente detectada por la antropología metafísica, por la antropología cultural y por la historia de las culturas.

Secularizado e inmanentizado, el pecado original de Gn 3 aparece, por ejemplo, en la ontología heideggeriana y sartriana (el hombre como ser arrojado al mundo), en la teoría marxista (la caída de la sociedad primitiva en la

sociedad de clases merced a la división del trabajo) y en los mitos platónicos. Con razón afirma el Concilio Vaticano II que «lo dicho por la revelación divina acerca del pecado original coincide con la experiencia. Pues el hombre, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su Santo Creador (...). Esto es lo que explica —prosigue el Concilio— la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se percibe incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas» (GS 13).

Esto supuesto, la cultura tiene su origen en la voluntad de autotranscendencia y de plenitud de ese espíritu contingente, abierto y necesitado del Absoluto, encarnado y caído, que es el hombre.

En cuanto menesteroso e indigente, el ser humano intenta vencer la contingencia y alcanzar el Absoluto por medio de la acción que fluye de sus facultades, inteligencia y voluntad libre, siempre susceptibles de error. De ahí que la religión sea el motor último de la cultura, pues toda acción humana, pensamiento, volición o praxis, nace, consciente o inconscientemente, de la pasión de Dios que late en el fondo de la persona.

Y en cuanto espíritu encarnado o «espíritu en el mundo», el hombre no puede más que expresar, por medio de objetivaciones visibles (materia de la cultura), los contenidos, realizaciones o proyectos de aquella acción (esencia de la cultura).

Por último, la acción del hombre, espíritu caído, no siempre responde a las exigencias verdaderas de las distintas dimensiones de su autor. Y puesto que esta acción cobra forma en la cultura, no es extraño ver ésta lacerada

por la presencia de realizaciones y proyectos que no corresponden al verdadero ser del hombre.

2. El ser de la cultura

La clave hermenéutica de la cultura está, pues, en el hombre. La cultura constituye «de iure» la expresión objetiva del ser contingente, abierto y menesteroso, encarnado y lábil, que es el espíritu humano.

En esta expresión queda objetivado el intento del hombre de salir de los límites angostos de su naturaleza para llegar a su núcleo todavía velado e indesvelable con la sola fuerza humana. De ahí que en la cultura «de iure», si ésta hubiera existido o pudiera darse alguna vez, se plasmarían la contingencia humana; el señorío del hombre sobre el universo; el respeto de la naturaleza, siempre ayudada por el hombre a ser lo que debe ser; la apertura del ser humano al Gran Trascendente Dios; la irreducibilidad del espíritu finito a cualquier proceso económico, social o político; la sociabilidad intrínseca de la naturaleza humana; la pecaminosidad inherente a la persona del hombre; la autonomía y la heteronomía de las realidades terrenas; el respeto a la vida humana como un valor en sí; el amor de caridad como fundamento y corona de todas las virtudes, vencida para siempre la pagana ley de Talión, etc.

Por eso, el Concilio Vaticano II, que contempla la cultura «de iure», describe ésta como «todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre a su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo formula, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones, para que sirvan de provecho a muchos; más aún, a todo el género humano» (GS 53).

Pero, lamentablemente, la cultura «de iure» no se da nunca en la realidad. Pues el hombre, sujeto creador de la cultura, es siempre pobre y pecador, débil y enfermo, contingente y menesteroso. Y, como tal, desliza de hecho en las producciones culturales los extravíos de su razón, los yerros no culpables de su voluntad y el pecado que fluye de su espíritu tentado y lábil.

Así las cosas, cuando se examina de cerca una cultura, hay que utilizar siempre la lente de los maestros de la sospecha. Porque en toda cultura expresa el hombre una imagen cosmovisiva de la realidad. Y esa imagen puede no hacer justicia al ser de la cosas. No son justas, por ejemplo, las anticulturas ayunas de teleología, que dejan al hombre sin puntos de referencia, así como tampoco las llamadas por el Papa Juan Pablo II «culturas de muerte» (Exhort. apost. *Familiaris consortio* 30 y *Christifideles laici* 38). No es justa con el hombre la cultura de la «razón instrumental» de la modernidad, que influye decisivamente en la génesis y desarrollo del liberalismo económico, del capitalismo de Estado y de la muerte de Dios en la conciencia de muchos hombres. Y no lo es tampoco la cultura de la muerte del hombre, mantenida, como veremos, por la inteligencia postmoderna de nuestro tiempo. De ahí que los intelectuales cristianos y los espíritus más lúcidos de una época histórica deban ser siempre muy críticos en la diagnosis de la cultura y de las culturas del hombre. Su misión consiste en distinguir en la cultura el rostro de lo verdaderamente humano y en rechazar la ideología. Por eso, la Const. past. GS, que comienza describiendo la cultura «de iure», pasa inmediatamente al análisis de la situación concreta de la cultura en el mundo actual para detectar sus logros y sus miserias (GS 54 ss.).

Dicho en síntesis, aunque la cultura en sí constituye la expresión del ser del hombre y de la realidad, la cultura existente, la históricamente construida y constatable, aparece llena de grietas y de lagunas, pues objetiva imá-

genes de hombre y de mundo que no corresponden al ser de lo real.

3. La evangelización de la cultura. La inculturación del Evangelio en la cultura y en las culturas del hombre

A esta cultura agrietada, objetivación de las imágenes verdaderas y no tan verdaderas del ser del hombre, hay que evangelizar. Y esta evangelización habrá de llevarse a cabo siguiendo el canon evangelizador de las realidades temporales, de las que la cultura es como el marco general o englobante.

Evangelizar la cultura consiste en abrirla al misterio de Jesucristo, para que cobre su plena identidad, y en hacer posible, por medio de tal inserción, que el Evangelio se exprese a través de la cultura.

Estas dos dimensiones de la evangelización de la cultura, señaladas hace veinticinco años por el Concilio (GS 58), fueron nuevamente puestas de manifiesto en la exhort. apost. de Pablo VI *Evangelii nuntiandi* 19 y 20 y designadas por el Papa Juan Pablo II con el neologismo «inculturación» o «aculturación» (exhort. apost. *Catechesi tradendae* 53), término feliz recogido en la «Relación final» del Sínodo de los Obispos de 1985 y usado prolijamente por el Papa en los textos de su magisterio posterior.

Sintetizando admirablemente los datos de GS, de *Evangelii nuntiandi* y de *Catechesi tradendae*, la «Relación final» del Sínodo de los Obispos de 1985 define la inculturación como «una íntima transformación de los valores culturales por su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en todas las culturas humanas» (Relación final... II D4).

Para mayor precisión, estudiaremos por separado estos dos momentos en que se despliega la evangelización de la cultura.

A) *La inserción (integración) de la cultura en Jesucristo.*

El proceso de inserción de la cultura en el misterio de Cristo pasa por tres tiempos: conocimiento, asunción crítica y elevación (transformación y renovación).

a) Hay que conocer la cultura a evangelizar. Y conocerla en profundidad. Esto exige estudiar el alma que se esconde tras la cultura en cuestión y hacerse una misma cosa con ella. Claramente lo advierte San Pablo. «Siendo libre de todos —escribe el Apóstol de los Gentiles—, me he hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda. Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la ley, como quien está bajo la ley —aun sin estarlo— para ganar a los que están bajo ella; con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo. Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos» (1 Cor 9,19-23).

Y de la actitud de Pablo da el Concilio singular testimonio cuando abre la Const. past. GS con la magnífica confesión de apertura al mundo: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (GS 1).

Finalmente, Juan Pablo II proclama sin titubeos, en el espíritu de Pablo y del Concilio, que «para llevar la fuerza del Evangelio al corazón de las culturas» es preciso «conocer éstas... y sus componentes esenciales» (*Catechesi tradendae* 53; *Christifideles laici* 44).

b) Y al conocimiento de las culturas sigue el momento crítico y crudo, chirriante, el momento de la asunción crítica.

Aunque la Iglesia está, en principio, abierta a todas las culturas (GS 58c), no todas, tal vez ninguna, están ya aptas y disponibles para recibir el bautismo de Espíritu Santo y fuego. Porque la integración de una cultura en el Evangelio exige de aquélla una experiencia de la realidad y una preparación que tal vez dicha cultura no tiene todavía o acaso tuvo, pero ha perdido o está en proceso de perder.

De ahí que la Iglesia «combata y aleje los errores» de una cultura antes de integrar ésta en el Evangelio (cf. Rm 1,18-32; GS 58d; *Christifideles laici* 44c). Y de ahí también que urja a los científicos, filósofos y hombres del saber a realizar una crítica immanente de la cultura para abrir ésta más al Evangelio. «El hombre —leemos en GS—, entregado a los diferentes estudios de la filosofía, la historia, las matemáticas y las ciencias naturales, y ocupado en las artes, puede contribuir sumamente a que la familia humana se eleve a más altos pensamientos sobre la verdad, el bien y la belleza, y al juicio del valor universal, y así sea iluminada mejor por la maravillosa Sabiduría que desde siempre estaba con Dios...» (GS 57). Dicho lacónicamente, una cultura debe recibir el bautismo de Juan, bautismo de penitencia, antes de acercarse al bautismo del Señor. Porque, ¿cómo va a conocer al Verbo hecho carne sin antes haber sabido del Verbo presente en la creación? (cf. San Ireneo, *Adv. haer.* III, 11,8).

Y, purificada la cultura de sus adherencias extrañas, debidas al pecado y al error no culpable, la Iglesia asume los valores de aquélla, aprende sus expresiones más significativas, respeta sus riquezas (*Catechesi tradendae* 53) y hace suya «la apremiante exigencia de verdad y de bien que arde en el corazón de los hombres» (*Christifideles laici* 44), y que éstos vierten en la cultura. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en el corazón de la Iglesia (GS 1), llamada a guardar en el corazón de Cristo para la vida eterna la belleza, el bien y la verdad de los hombres.

c) Finalmente, la asunción crítica de una cultura va siempre seguida de su elevación (transformación y renovación).

El anuncio de Jesucristo —dice con expresiones muy elaboradas Pablo VI— persigue «alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación (...). Lo que importa —prosigue el Papa— es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de forma vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre...» (*Evangelii nuntiandi* 19 y 20).

Y es obvio que así sea. «Cuando el Evangelio penetra una cultura —explica Juan Pablo II—, ¿quién puede sorprenderse de que cambien en ella no pocos elementos? No habría catequesis si fuese el Evangelio el que hubiera de cambiar en contacto con las culturas. En tal caso ocurriría sencillamente lo que San Pablo llama, con una expresión muy fuerte, *reducir a nada la cruz de Cristo*» (1 Cor 1, 17; *Catechesi tradendae* 53).

Dada la gran sensibilidad de nuestros días por el respeto a la cultura autóctona y al pluralismo cultural, no falta quien acusa a la Iglesia de pretender dominar y violentar las culturas humanas cuando aquélla intenta transformar y renovar éstas con la luz del Evangelio.

En realidad, se trata de una objeción feudataria del espíritu relativista de nuestro tiempo, que ha perdido el horizonte de la verdad objetiva y que necesariamente hay que combatir. La Iglesia no violenta una cultura cuando la transforma y renueva. En primer lugar, porque no la fuerza a transformarse y renovarse. «La Iglesia evangeliza —dice Pablo VI—, siempre que, en virtud de la sola potencia divina del Mensaje que proclama (cf. Rm 1,16; 1 Cor 1,18, 2,4), intenta convertir la conciencia personal y a la

vez colectiva de los hombres, las actividades en las que éstos trabajan, su vida y ambiente concreto» (*Evangelii nuntiandi* 18). Y, en segundo lugar, porque la cultura renovada por su inserción en Jesucristo no pierde ninguna determinación sustancial. Al contrario, se desnuda del pecado y del error, y se ve enriquecida por elementos que le confieren su verdadera identidad. ¡Cuánto han ganado las culturas del hombre al contacto con el Evangelio! «La Buena Nueva de Cristo —dice el Concilio— renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído; combate y aleja los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moralidad de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde dentro de sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las perfecciona y las restaura en Cristo. Así, la Iglesia, cumpliendo su misión propia, por ello mismo ya contribuye a la cultura humana y la impulsa, y con su actividad, incluida la litúrgica, educa al hombre hacia la libertad interior» (GS 58).

En resumen, la integración de la cultura en el misterio de Cristo culmina con la elevación y cristificación de esta realidad temporal. Por medio de tal elevación recibe la cultura el Espíritu del Señor y es hecha apta para expresar los contenidos de la fe.

B) *La radicación de Jesucristo en la cultura y en las culturas del hombre.*

El segundo momento de la evangelización de la cultura o «inculturación» es la radicación de Jesucristo en la cultura y en las culturas del hombre.

Inserta la cultura en Cristo, puede Cristo insertarse en la cultura, esto es, expresarse en y a través de ella.



Ahora bien, ¿no contradice este aserto la afirmación de GS, de *Evangelii nuntiandi* y de *Catechesi tradendae*, según la cual el Evangelio, por trascender todas las culturas, está abierto a todas y toma elementos de todas? ¿No significaría esto elevar algunas culturas al rango de canónicas, en lo que se refiere a la expresión de la fe? Más todavía, afirmar que sólo las culturas plenamente evangelizadas pueden constituirse en vehículo de expresión de la fe, ¿no implica que la transmisión del Evangelio a las culturas no evangelizadas supone transmitir a éstas no sólo la Buena Nueva, sino también la cultura canónica en que se ha expresado el Evangelio? Y, en el caso de ser así, ¿no anularía la cultura vehiculante del Evangelio la cultura a evangelizar?

La encarnación del Verbo de Dios no se realizó de modo abstracto, sino de forma concreta, es decir, a través de una historia y de una cultura determinadas. Una característica trascendental de la fe judeocristiana es la historicidad. El Todo se ha mostrado en el fragmento (Von Balthasar). Y el fragmento se ha tornado norma y canon de la expresión del Todo. Lo contrario sería docetismo, cristología de la encarnación aparente.

Esto supuesto, la transmisión del Evangelio a otras culturas no puede hacer abstracción de la cultura vehiculante del Evangelio y de las culturas evangelizadas con las que éste se ha venido expresando. «El Mensaje evangélico —dice el Papa— no puede, pura y simplemente, ser aislado de la cultura en la que está inserto desde el principio (el mundo bíblico y, más concretamente, el medio cultural en que vivió Jesús de Nazaret); ni tampoco, sin graves pérdidas, podrá ser aislado de las culturas en las que ya se ha expresado a largo de los siglos. Dicho Mensaje no germina de manera espontánea en ningún «humus» cultural; se transmite siempre a través de un diálogo apostólico que está inevitablemente inserto en un cierto diálogo de culturas» (*Catechesi tradendae* 53).

Y que la transmisión del Evangelio a otras culturas suponga hacer entrar en ellas elementos de la cultura portadora del Evangelio, no significa violentarlas. Primero, porque no es toda la cultura vehiculante del Evangelio la que se transmite a la cultura a evangelizar, sino tan sólo aquellos elementos sin los cuales resultaría invertible e inexpressable la fe. Y, segundo, porque la cultura en proceso de evangelización se enriquece, como ya antes decíamos, al recibir la aportación de tales elementos.

Dicho en síntesis, la fe exige «a priori» una experiencia de la realidad que no se ofrece ya apta y disponible en cualquier cultura. Por tanto, la fe sólo puede expresarse en aquellas culturas que contienen tal experiencia. Y, cuando la Buena Nueva se transmite a otras culturas, éstas deben ser preparadas para recibir la experiencia de la realidad contenida «a priori» o suscitada positivamente por Dios en la cultura vehiculante del Evangelio.

¿O es que es posible transmitir el Evangelio a una cultura que no concibe el matrimonio como donación personal recíproca entre hombre y mujer, como unión erótica, como unión indisoluble y como unión siempre abierta a la generación y educación de la prole?

¿Es acaso vertible el cristianismo en una cultura ayuna de sentido religioso o asentada en el principio del politeísmo de los valores?

¿Puede, finalmente, echar raíces la fe en un mundo que se tuviera por absolutamente autónomo y relativista?

4. El rostro de la cultura evangelizada. La cultura de «la civilización del amor»

En el proceso de evangelización de la cultura y de las culturas del hombre se encuentra la Iglesia. Y en esta situación se seguirá encontrando hasta la segunda venida del Señor. Pues, mientras el mundo permanezca bajo el



signo de lo-ya, pero todavía-no, mientras las tinieblas, vencidas objetivamente por Cristo, continúen seduciendo a los hombres, difícilmente asistiremos al evento de una cultura plenamente evangelizada.

Pero es bueno soñar cuando se sueña despierto. Y, mejor aún, cuando el sueño de vigilia mira al horizonte desde la conciencia anticipadora de la Iglesia.

¿Qué perfil presentarían la cultura y las culturas del hombre plenamente evangelizadas?

Un mundo así puede ser realidad. Y a hacer que sea posible lograrlo hemos sido enviados por Cristo.

La evangelización plena de las culturas del hombre inauguraría en el mundo «la civilización del amor». La expresión fue acuñada por Pablo VI. Pero su contenido pertenece a la esencia misma del cristianismo. Por lo cual, la realidad significada por este concepto es tan vieja como el Evangelio.

Ciñéndonos a la época contemporánea, encontramos precedentes de «la civilización del amor» en la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, quien exhorta a los cristianos a «afanarse por conservar en sí mismos e inculcar en los demás la caridad, señora y reina de todas las virtudes», pues la ansiada solución «se ha de esperar principalmente de una gran efusión de la caridad» (número 41).

En 1931, Pío XII, en su encíclica *Quadragesimo anno*, nos dice, a propósito de la evangelización de la vida económica, que la justicia plena implica la caridad, pues exige la «vinculación íntima de las almas» (número 137).

Y, emplazados ya en el Concilio Vaticano II, la Const. dogmática LG define la Iglesia «como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (número 1) y como «el germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todos los hombres» (número 9). Finalmente, la Const. past. GS, refiriéndose a la necesaria colaboración de los cristianos en la cooperación internacional para acabar con

todas las lacras inhumanas del tiempo presente, afirma sin titubeos que Cristo «levanta en los pobres su voz para despertar la caridad de sus discípulos»; que «el espíritu de pobreza y de caridad son gloria y testimonio de la Iglesia de Cristo», y que «el espíritu de caridad en modo alguno prohíbe el ejercicio fecundo y organizado de la acción social y caritativa, sino que lo exige de modo obligatorio» (número 88).

Examinados los precedentes, paso a la expresión «civilización del amor» en sentido estricto. Pablo VI, que es su autor y a quien gustaba sobremanera, la utiliza por primera vez en la Clausura del Año Santo Romano, el día 25 de diciembre de 1975. «La sabiduría del amor fraterno —dijo el Papa—, la cual ha caracterizado en virtud y en obras, con toda propiedad calificadas de cristianas, el camino de la Santa Iglesia, estallará con nueva fecundidad, con victoriosa felicidad, con regeneradora solidaridad. Su dialéctica no será el odio, la disputa, la avaricia, sino el amor, el amor engendrador de amor, el amor del hombre hacia el hombre, no por interés alguno provisional y equívoco o por alguna condescendencia amarga y mal tolerada, sino por amor hacia Ti; a Ti, oh Cristo, descubierto en el sufrimiento y en la necesidad de todos nuestros semejantes. La CIVILIZACION del AMOR prevalecerá en medio de la inquietud de las implacables luchas sociales y dará al mundo la soñada transfiguración de la humanidad finalmente cristiana».

Como ha investigado minuciosamente Mons. Antonio Trobajo (*La civilización del amor*, Ozanam 1425, septiembre 1989, 5-20), Pablo VI repite la expresión en varios pasos de su magisterio, pero sin explicitar mayormente su contenido. Por lo demás, en la literatura de este Pontífice, la fórmula en cuestión alterna con otras de contenido semántico inmediatamente derivado, como «civilización de solidaridad mundial» (*Populorum progressio* 73).

Y hay términos que tienen fortuna. Este, en concreto, tan profundo como feliz, ha sido asumido plenamente por el magisterio posterior de la Iglesia. Juan Pablo II, continuador exquisito de la obra de Pablo VI, reconoce deber a su predecesor la expresión que nos ocupa (*Dives in misericordia* 93). Convertida en axioma, la «civilización del amor» acompaña constantemente el magisterio de Juan Pablo II. La encontramos en el Discurso al «Meeting para la amistad de los pueblos» (29 de agosto de 1982); en el Discurso a los universitarios y a los hombres de la cultura, de la investigación y del pensamiento, tenido en la Universidad Complutense de Madrid (3 de noviembre de 1982); en la Alocución al Presidente de la República de Colombia y a los representantes del mundo político-cultural, empresarial e industrial (1 de julio de 1986); en la carta-encíclica *Sollicitudo rei socialis* 33, y en la exhortación apostólica *Christifideles laici* 64.

La *Relación final* del Sínodo de los Obispos de 1985 evoca la expresión de Pablo VI en el *Mensaje al Pueblo de Dios* (*Relación final* IV). En 1986, la vemos aparecer de nuevo en la Instrucción de 22 de marzo *Libertad cristiana y liberación* (número 99), de la Congregación para la Doctrina de la Fe. La III Conferencia General del CELAM hace uso prolijo de esta fórmula en su famoso documento *Puebla. Comunión y participación* (cf. números 123, 865, 1.392, 2.147, 2.552-2.560, 3.803 y 3.810). Y los obispos españoles hemos recibido la expresión en la Instrucción pastoral sobre el sacramento de la penitencia *Dejaos reconciliar con Dios* 3.

La civilización del amor es, según Pablo VI y el magisterio posterior, la humanidad resultante de la superación de la modernidad secularista mediante la integración de los valores de ésta en el amor cristiano y el florecimiento de éste en aquéllos. Por tanto, la civilización del amor tiene como potencia o materia prima los valores de una modernidad purificada, y como acto o forma sustancial, la «charitas» neotestamentaria.

Imagen imperfecta y transitoria de la Jerusalén Celestial, la civilización del amor constituye una utopía, en el sentido más noble del término, a la que está llamada ya aquí la humanidad. No se da hoy todavía y no se dio nunca en el pasado. No obstante, el Evangelio nos exhorta a ella. Pero si un día se diera, no se daría plenamente, pues también el justo peca; no constituiría un logro irreversible y no se identificaría tampoco con el Reino escatológico. Pues éste, como muestra Cristo en su palabra y vida, nos recuerda la Iglesia y nos advierten Käsemann y Von Balthasar, ofrece una «reserva escatológica» que lo hace inidentificable con un futuro intratemporal del mundo, siempre bajo el signo de la cruz, por muy perfecto que éste sea. Con meridiana claridad lo señalaba «El Credo del Pueblo de Dios», de Pablo VI, en 1968. «Confesamos —dijo allí el Papa— que el Reino de Dios iniciado aquí abajo en la Iglesia de Cristo no es de este mundo, cuya figura pasa, y que su crecimiento propio no puede confundirse con el progreso de la civilización, de la ciencia o de la técnica humanas, sino que consiste en conocer cada vez más profundamente las riquezas insondables de Cristo, en esperar cada vez con más fuerza los bienes eternos, en corresponder cada vez más ardientemente a la gracia y la santidad entre los hombres. Es este mismo amor el que impulsa a la Iglesia a preocuparse constantemente del verdadero bien temporal de los hombres. Sin cesar de recordar a sus hijos que ellos no tienen una morada permanente en este mundo, los alienta también, en conformidad con la vocación y los medios de cada uno, a contribuir al bien de su ciudad terrenal, a promover la justicia, la paz y la fraternidad entre los hombres, a prodigar ayuda a sus hermanos, en particular a los más pobres y desgraciados».

Teniendo como contenido profundo el amor, esencia última de la realidad de Dios (1 Jn 4,8) y mandamiento, nuevo (Jn 15,12), la civilización el amor se inspira en la

palabra, en la vida y en la donación plena de Cristo, manifestación del amor de Dios a los hombres (1 Jn 4,9-10), y está basada en la justicia, la verdad y la libertad. De ahí que tal forma de civilización sólo pueda obtenerse mediante la penetración del Evangelio en los valores culturales, que conlleva la renovación plena de éstos. Dicho con palabras de Juan Pablo II, que prolongan y explicitan las de Pablo VI, la civilización del amor se funda «en el amor a Dios y al prójimo», amor que exige el ejercicio activo, militante de «la solidaridad y de la libertad» (*Sollicitudo rei socialis* 33).

En la civilización del amor, toda forma de progreso político, cultural-científico y económico queda subordinada a los grandes bienes de la solidaridad y de la libertad, que deben ser buscados conjunta y simultáneamente.

Por eso, la civilización del amor repudia la violencia, el egoísmo, el derroche, la explotación y los desatinos morales (cf. *Puebla. Comunión y participación* 2.556); condena las divisiones y las murallas psicológicas que separan violentamente a los hombres, a las instituciones y a las comunidades nacionales (*Puebla...* 2.559); y repele la sujeción y la dependencia de unos con respecto a otros (*Puebla...* 2.560). Por el contrario, en la civilización del amor, «en donde la libertad no será una palabra vana y en donde el pobre Lázaro podrá sentarse a la misma mesa que el rico» (*Populorum progressio* 47), florecen la reconciliación nacional e internacional, la paz emanada de la justicia, la felicidad de la comunión, la comunicación de bienes, la ayuda y respeto mutuos, la verdad y el amor a Dios y al prójimo.

Que esta civilización llegue un día a ser realidad en el mundo, es algo que no podemos predecir. Lo que sí podemos afirmar es que la civilización del amor supone tal conversión del hombre y de las «estructuras de pecado» a

Dios y al prójimo, que excede las posibilidades reales de la humanidad y exige, por tanto, el crecimiento en ésta de la fuerza del amor de Dios en Cristo, derramado en nuestros corazones por el Espíritu.

No esperemos, pues, que la civilización del amor acontezca sólo como fruto de un proceso inmanente de liberación. Las utopías del pasado (yoístas, sociales, técnicas, nacionalistas) albergaron la esperanza ilusoria de que una conversión interior de los espíritus, un avance científico-técnico, un cambio político-económico, bien por vía de la reforma, bien por vía de la revolución, o el triunfo del espíritu de un pueblo, harían nueva la faz de la tierra.

Pero no nos engañemos. Las sociedades ideales del socialismo utópico, del humanitarismo filantrópico denunciado por Robert Hugh Benson, del socialismo científico de Marx-Engels y del mito del espíritu nacionalista son mero producto de la fantasía diurna, tantas veces reñida con la realidad. Porque a través de un proceso de liberación inmanente se llega a lo sumo a la coexistencia pacífica mediante leyes férreas, a la praxis de la ley de Talión, a edulcorar los sufrimientos y retrasar la muerte por medio de calmantes y a anestesiarse el aburrimiento de los sanos mediante las mil evasiones que oferta la sociedad.

Por eso, siempre he pensado que las utopías inmanentes son malas, pues, prometiendo al hombre lo que nada ni nadie, excepto Dios, le pueden dar, lo frustran y matan. Tal vez el déficit actual de conciencia utópica, de pensamiento con esperanza, se debe a este reiterado engaño de las utopías mesiánicas de la modernidad. De ahí que los cristianos debemos distinguir claramente de tales utopías los contornos específicos de nuestro proyecto de una «civilización del amor», en cuyo centro está siempre Dios.

5. Urgencia y dificultades de la evangelización de las culturas

Conseguir la cultura de la civilización del amor supone una evangelización a fondo de la cultura y de las culturas del hombre.

Y el mayor enemigo de esta evangelización ha sido siempre la separación entre fe y cultura. «La ruptura entre Evangelio y cultura —escribe Pablo VI— es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas» (*Evangelii nuntiandi* 20).

¿Cuáles son las causas de esta separación?

Si la cultura auténtica o «de iure» está esencialmente abierta a la revelación y si ésta constituye el principio crítico, la gloria y la corona de aquélla, la separación entre fe y cultura habrá de deberse necesariamente, o bien a que la cultura no ha sido fiel a su esencia, o bien a que no hemos sabido los cristianos engarzar la revelación con la cultura. Si queremos ser justos con la historia, por fuerza habremos de confesar que de todo ha habido. Con ello, salgo al paso de la falsa conciencia de quienes hoy afirman, desde dentro y desde fuera de la Iglesia, que la culpa de la separación entre fe y cultura recae exclusivamente sobre los cristianos.

Por parte del mundo, la antedicha separación se debe, sin duda, al error y al pecado de los hombres. Error y pecado manifestados con frecuencia en la absolutización de las realidades temporales y en la tentación no menos frecuente de invalidar la fe desde instancias inmanentes o de digerirla y reducirla a la nada desde éstas (distintas formas de la gnosis).

Pero también los cristianos tenemos nuestra parte de responsabilidad en el divorcio que nos ocupa. Unas veces, por no haber respetado la legítima autonomía de la cultu-

ra y de las culturas del hombre. Y, otras veces, por haber incurrido en una vivencia privatizada de la fe, vicio cardinal de la existencia cristiana.

Denunciada siempre por el magisterio de la Iglesia y por la mejor teología política, la vivencia ahistórica y desencarnada de la fe obedece a causas de muy diversa índole. Arranca, en primer lugar, de una deficiente espiritualidad que partía del paralelismo entre la vía de la santidad y el cuidado de las realidades temporales. Radicalizando el espíritu de la «Devotio moderna», se llegó tal vez a pensar que el camino de la santidad no pasa por la transformación y renovación del mundo. Fruto de la pervivencia entre los cristianos de la herencia platónica, herencia no asumida acríticamente por la Iglesia, esta espiritualidad penetró también en el clero, hasta el punto de que el sacerdote no raras veces ha buscado la santidad al margen del ejercicio de su ministerio.

Más todavía, hay casos en que la vivencia privatizada de la fe se debe a una consideración positivamente negativa, luterana, sin duda, pero no católica, de las realidades temporales. Sin embargo, no suele ser éste el caso del tiempo en que vivimos, por más que no falten formas de retorno a actitudes espirituales neoluteranas.

Por último, la desvinculación fe-cultura en la vida creyente obedece a la dificultad intrínseca de la cosa misma. Pensemos que no es fácil convertir el Evangelio en cultura, siguiendo las palabras del Papa Juan Pablo II pronunciadas con motivo de la creación del Pontificio Consejo para la Cultura: «La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe... Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida».

La conversión de la fe en cultura exige una adecuación perfecta entre teoría y praxis, entre fe y vida. Y a esta adecuación se oponen no sólo la condición tentada y pecadora

del creyente, sino también el error y el pecado del mundo. La «desprivatización del cristianismo», por usar la fórmula que gusta a Metz, se encuentra siempre con la resistencia del paganismo ambiental. Por todas partes se empuja al cristiano a privatizar su fe con el fin de que ésta no resulte molesta a las vigencias sociales y a los ordenamientos político-jurídicos de una sociedad que se vanagloria en su secularismo. Dicho menos académicamente, se intenta silenciar al seglar en su puesto de trabajo y reducir la acción del sacerdote al ámbito del templo y de la sacristía. En caso contrario, uno y otro comienzan a ser molestos, deben arrostrar el peligro de la burla y del escarnio y pasar por dogmáticos, insolentes e ilusos. «¿Crees, realmente, que, a la altura de nuestro tiempo, se puede ir todavía de católico por la vida?», le decía, no hace mucho, uno de nuestros intelectuales públicos más conocidos al flamante profesor cristiano Carlos Díaz. Lo cual explica la heroicidad que supone con frecuencia vivir cristianamente el matrimonio, ser y confesarse intelectual cristiano en público, actuar con conciencia cristiana en política y vivir la doctrina de la *Popolorum progressio*, de la *Laborem exercens* y de la *Sollicitudo rei socialis* en el ejercicio de la economía, tanto si es uno obrero o empresario, como si es ministro de Hacienda.

¿O pensamos que es fácil para un adolescente o para un joven vivir la fe en contextos marcados por el antihumanismo de la pansexualidad, de la droga y del alcohol? ¿Es acaso fácil para un matrimonio no dejarse subyugar por la tentación del divorcio, del amor libre o de las prácticas inmorales de la anticoncepción y del aborto, etc.? Y no iremos a creer que es fácil la militancia del cristiano en un partido político, independientemente del color que éste tenga, cuando su unidad de conciencia le impide tragarse las ruedas de molino que asoman no pocas veces de ciertas decisiones oportunistas y pragmáticas venidas desde la cúpula de dicho partido. ¿Es fácil en el ámbito de la ense-

ñanza defender valores objetivos cuando el profesor creyente puede hasta encontrarse con planes de estudio en los que se propugna veladamente hacer tabla rasa de toda objetividad axiológica? Y paso por alto la situación angustiosa en que pueden encontrarse: el obrero cristiano, cuando su conciencia no puede tolerar el silencio o la voz del sindicato al que pertenece; el líder sindical creyente, cuando observa no ser ética la actitud de los sindicatos, del sindicato o del gobierno; el miembro creyente del gobierno, cuando las decisiones del Gabinete son sectarias, y el empresario cristiano, cuando tiene que ser justo con los trabajadores y simultáneamente con Hacienda.

Así las cosas, la Iglesia analiza en profundidad las causas de la separación fe-cultura. Y, al tiempo que denuncia el error y el pecado del mundo, exhorta a los cristianos a superar falsas espiritualidades y a comprometerse en la recta gestión de la cultura y de las culturas.

Refiriéndose a las miserias del inmanentismo moderno, que seculariza y autonomiza de modo absoluto la realidad temporal de la cultura, negándose a abrirla al Evangelio, dice el Concilio: «Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar paulatinamente, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que, además, responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia...

Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios, y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en

tales palabras. La criatura sin el Creador se esfuma. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida» (GS 36).

Y, saliendo al paso de las pretensiones totalitarias del Estado social y moderno, los obispos españoles, en la Instrucción pastoral *Los católicos en la vida pública* (1986), han denunciado valientemente la tentación de todo poder hegemónico «de implantarse definitivamente y remodelar el conjunto de la sociedad y hasta las mentes de los ciudadanos según sus propios modelos de vida y sus criterios éticos» (núm. 26), la excesiva presencia de la Administración pública, con recortes de libertad y dirigismo político y cultural (núm. 28), la politización indebida de la vida pública (núm. 29) y la vulneración de las exigencias de una sociedad democrática por el dirigismo cultural (núm. 30). Lo mismo hicieron en su día los obispos germanos en la Alemania nacionalsocialista.

Finalmente, Juan Pablo II denuncia la privatización de la fe en las conciencias de los intelectuales cristianos y les exhorta a «estar presentes, con la exigencia de la valentía y de la creatividad intelectual, en los puestos privilegiados de la cultura, como son el mundo de la escuela y de la universidad, los ambientes de investigación científica y técnica, los lugares de la creación artística y de la reflexión humanista. Tal presencia está destinada no sólo al reconocimiento y a la eventual purificación de los elementos de la cultura existente críticamente ponderados, sino también a su elevación mediante las riquezas originales del Evangelio y de la fe cristiana» (*Christifideles laici* 44).

Y, como glosando y explicitando este denso texto del Papa, decía no hace mucho Mons. Fernando Sebastián a un amplio grupo de profesores católicos de Universidad: «Hay que reconocer que en estos momentos, los creadores y difusores culturales más activos, en la Universidad o en

los medios de comunicación, salvo excepciones importantes, no son los cristianos o, por lo menos, no ejercen como cristianos cuando enseñan, escriben o crean culturalmente. Ante tantas cosas como se dicen o escriben en contra de la religión, de la ley de Dios y de Dios mismo, en todos los campos de la ciencia, de las letras y de la creación o comunicación artística, los cristianos permanecemos callados, y si hablamos lo hacemos evitando que nuestra fe aparezca y se trasluzca en nuestras intervenciones. La asepsia de nuestros pronunciamientos es una manera de dejar el campo libre a quienes no tienen tanto pudor en manifestar sus preferencias de signo contrario».

III

PRESENCIA Y MISION DEL CATOLICO EN LA CULTURA CONTEMPORANEA. LA IGLESIA ANTE LA CULTURA DEL VACIO

Estudiadas formalmente la misión y las exigencias de los católicos en el ámbito de la cultura, corresponde ahora investigar el tema en concreto. ¿En qué deben consistir la presencia y la misión del católico en la cultura contemporánea?

Responder a esta pregunta constituye el cometido del tercero y último capítulo de nuestra ponencia, que se desglosará en tres apartados: análisis de los rasgos peculiares de la cultura actual, confrontación de las exigencias filosóficas del Evangelio con la cultura de hoy y evangelización de la cultura contemporánea.

1. La nueva situación de la inteligencia. La cultura postmoderna y sus postulados fundamentales

La cultura actual tiene sus orígenes remotos en la crítica de la racionalidad moderna llevada a término por lo

que algunos autores han llamado «pensamiento transmoderno» (J. J. Garrido) o «postmodernidad resistencia» (J. Ballesteros). Pertenecen, por ejemplo, a la transmodernidad autores como el último Kant, el Husserl de la crisis de las ciencias, el primer Heidegger, los sociólogos teóricos de la Escuela de Frankfurt y M. Weber. Y la cultura de hoy quiere encontrar sus orígenes próximos en los maestros de la sospecha (Nietzsche, Freud, Marx), en el último Heidegger y en el segundo Wittgenstein.

Situada ante las dificultades de la razón moderna, la cultura contemporánea la exaspera en sentido nihilista, al tiempo que saca, también en sentido nihilista, las últimas consecuencias de la segunda serie de autores y movimientos filosóficos citados.

Escuchemos a dos filósofos claramente representativos de la cultura de hoy: J. F. Lyotard y G. Vattimo.

Los precedentes de la nueva cultura son, según Lyotard, el Kant de la tercera *Crítica* y de los textos histórico-políticos, y el Wittgenstein de *Philosophische Untersuchungen* y de los escritos póstumos. Uno y otro, el último Kant y el segundo Wittgenstein, constituyen epílogos de la modernidad y prólogos de una postmodernidad honorable. «Preparan —dice Lyotard— la constante del ocaso de las doctrinas universalistas (metafísica leibniziana o russeilliana). Dichos pensamientos interrogan los términos en que aquellas doctrinas creían poder allanar las diferencias (realidad, sujeto, comunidad, finalidad). Y los interrogan de manera más rigurosa de lo que hace la *strenge Wissenschaft* de Husserl, quien procede por variación eidética y evidencia trascendental, último recurso de la modernidad cartesiana. En el extremo opuesto, Kant dice que no hay intuición intelectual, y Wittgenstein, que la significación de un término es su uso. El examen libre de las proposiciones culmina en la disociación (crítica) de sus regímenes (separación de las facultades y de su conflicto en Kant, desintrincación de los juegos de lenguaje en Wittgenstein)» (*La diferencia*, pág. 12).

Y, reinterpretando a Heidegger en un sentido absolutamente nihilista, G. Vattimo advierte que todo conocimiento parte de un pensamiento «débil» cuya estructura trascendental es la caducidad, la «caída distorsionante», la «Verwindung» del ser y, consecuentemente, la caducidad que acompaña a todas nuestras representaciones del objeto metafísico. El «acaecer del ser», el «Seinsereignis», pervierte las mismas huellas ontológicas que muestra y hace explícita su constitutiva caducidad y mortalidad. Por eso, dirá Vattimo, reinterpretando a Heidegger, que la verdad es libertad en el sentido literal de la palabra, es decir, «apertura de aquellos horizontes en los que cualquier adecuación se torna posible..., libertad a las realidades singulares y verdaderas..., la libertad que ejercitamos como individuos que forman parte de una sociedad» (1). Y esta libertad da paso a una pluralidad de caminos de acceso al ser, todos igualmente legítimos por no ser ninguno de ellos plenamente verdadero. Es, en palabras de Vattimo, un modo distinto de formular la doctrina de los juegos lingüísticos de Wittgenstein, asumida por Lyotard.

Así las cosas, la cultura de hoy, llamada simplemente postmoderna o «postmoderna decadente», para contraponerla a la «postmodernidad resistencia», que sería la verdadera (J. Ballesteros), presenta seis rasgos inconfundibles: negación de todo fundamento incontrovertible, destrucción del sujeto, muerte de la razón objetiva y metafísica, desvinculación del lenguaje de toda suerte de referente objetivo y universal, impugnación de toda forma de discurso cosmovisivo e imposibilidad de un logos descubridor de sentido, de un logos teleológico.

(1) VATTIMO, G.: *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*. G. Vattimo y P. A. Rovatti, eds. *El pensamiento débil* (Madrid, 1986), pág. 34. Para una exposición sucinta de los orígenes de la postmodernidad, cfr. mi trabajo *La postmodernidad está servida. Pero, ¿qué significa y adónde va? Orígenes, esencia y manifestaciones de esta nueva cultura*. «Vida Nueva», 1673 (18 de febrero de 1989), 25 (393), 34 (402).

Analicemos estos postulados fundamentales de la postmodernidad y examinemos su alcance en la historia del pensamiento filosófico.

A) *El sinsentido de la pregunta y de la búsqueda del ser-fundamento.*

La apertura del hombre a un fundamento último necesario es una constante en toda la tradición filosófica. Hasta el neopositivismo lógico, que niega el sentido y la posibilidad de satisfacción de la pregunta metafísica, se orienta a la búsqueda de un fundamento único necesario cuando convierte los hechos empíricos en verdad absoluta. No en vano se ha calificado al empirismo lógico de pensamiento criptometafísico. El mismo estructuralismo clásico, el representado por Saussure y Lévi-Strauss, reduce la heterogeneidad y la diferencia a los efectos de una estructura invariante (2). Y, en el campo de las ciencias del hombre, el reduccionismo biologista y el monismo fisicalista identifican el fundamento incuestionable del «Humanum» con la vida animal y con la «physis» cerebral respectivamente.

Pues bien, en abierta pugna con la tradición anterior, la postmodernidad filosófica considera dogmáticas las actitudes neopositivista y estructuralista, así como también el reduccionismo biologista y el monismo fisicalista.

Esto supuesto, fácilmente se comprende que el racionalismo crítico, una expresión de la filosofía postmoderna, niegue todo supuesto absoluto, toda evidencia en sí apodíctica, y mantenga la imposibilidad de todo ideal de fundamentación trascendente o inmanente, metafísico o empírico.

(2) CALLINICOS, A.: *¿Postmodernidad, post-estructuralismo, post-marxismo?* Modernidad y postmodernidad. Prefacio, introducción y compilación de Josep Picó (Madrid, 1988), pág. 266.

En efecto, según Bartley y Albert (3), toda aspiración a la búsqueda y al logro de un fundamento último está llamada al fracaso. Tan pronto como se intenta avanzar en este sentido, dirá Albert, nos vemos abocados a una situación con tres alternativas, todas las cuales aparecen inaceptables, emplazados de pronto en el así llamado «Trilema de Münchhausen» (4). Las alternativas de este trilema son las siguientes: o bien un regreso sin fin, consistente en que a cada razón aducida se le pregunte de nuevo porqué y al argumento que entonces se aporte se le vuelve a exigir que se demuestre, y así indefinidamente; o bien un círculo vicioso por el cual, para demostrar una proposición que se aducía en apoyo de otra, se echa mano de esa otra, que era la que se trataba de demostrar; o bien se rompen ambos procesos y se acepta algún enunciado como no necesitado de demostración, como evidente en sí mismo (5).

Esta última alternativa habría sido la generalmente admitida como verdadera por la tradición filosófica. Sin embargo, H. Albert la considera ilegítima, lo que convierte al trilema en argumentación lógica aporética.

Con ello, todo intento de fundamentación última filosófica se encuentra, según Albert, en la misma situación apurada que el barón de Münchhausen, de quien toma nombre el trilema. Al parecer, dicho barón era un pobre loco que se esforzaba por sacarse a sí mismo de un barrizal tirándose de los cabellos hacia arriba. Demencia pura la ilusión de aquel noble. Ciertamente. Contemplados por Albert, la misma impresión de insensatez causan el ascenso platónico hacia el Bien Supremo, la investigación aristotélica del «motor móvil», fundada en el axioma teorético

(3) Cfr. BARTLEY, W. W.: *The retreat to commitment* (New York, 1962); ALBERT, H.: *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen, 1969²).

(4) ALBERT, H.: *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1969²), pág. 13. Cfr. MIRANDA PORFIRIO, J.: *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo* (Salamanca, 1988), págs. 32-33.

(5) ALBERT, H.: *Op. cit.*, pág. 13.

de la «cognitio rerum per causas», el «itinerarium mentis in Deum» de Agustín, la deducción cartesiana de la idea de Infinito a partir de la presunta evidencia del «cogito», la hipótesis kantiana de las «ideas reguladoras» y del «Ideal» de la razón pura teórica, la tesis hegeliana de la autotrascendencia del espíritu en busca de sí mismo, la ontología fundamental de M. Heidegger, el paraíso inmanente exigido por la teoría marxista y, como ya antes hemos dicho, el principio criptometafísico de verificación experimental, elevado por el neopositivismo lógico a principio canónico de verificación.

B) *La destrucción del sujeto o la segunda muerte del hombre.*

Con ligeras inflexiones y notables diferencias, desde Platón y Aristóteles a San Agustín y Tomás, desde Descartes a Kant, desde Hegel a Mounier y a G. Marcel, el hombre es interpretado como sustancia, como ser sujeto. Un común denominador presentan las antropologías de estos filósofos tan distintos entre sí: la afirmación de que el hombre no se agota en su mostración fenoménica. Subyacente a las manifestaciones psicofísicas, se encuentra la esencia humana de carácter metafísico: el alma, el espíritu. Esta dimensión profunda, transempírica, del hombre guarda, respecto de sus manifestaciones, la misma relación que el acto respecto de la potencia, la forma respecto de la materia o la persona respecto de la naturaleza. Entendido así, el hombre se ofrece cualitativamente superior al mundo, dotado de unidad ontológica, abierto a Dios y responsable de sus pensamientos, voliciones y praxis.

Ciertamente, el concepto de sujeto conoce en la modernidad la negación de alguno de sus atributos. El Kant de la *Crítica de la razón pura* afirma, por ejemplo, la imposibilidad de la razón especulativa de llegar al conocimiento

del alma. Y Hegel seculariza de tal forma el espíritu humano, disuelto por él en el espíritu del mundo, que lo convierte en Absoluto. Asistimos así a la muerte de Dios y a la primera muerte del hombre.

Pero la razón postmoderna cambia radicalmente el panorama. Rechazando «a priori» todo ideal de fundamentación última, la postmodernidad no sólo desvincula el espíritu humano del espíritu de Dios, sino que niega de raíz el sujeto en cuanto tal, la persona, y opera de este modo la así llamada por Alain Finkielkraut «segunda muerte del hombre» (6).

Ahora el sujeto pierde de pronto su trascendencia cualitativa con respecto al mundo, ve triturada su unión ontológica y, destruida su identidad, se contempla reducido a simple haz de instintos psicofísicos coexistentes y cambiantes. De esta forma, el sujeto, centro de las ideas y de los juicios, de los valores, de los afectos y deseos, de los lenguajes significativos, desaparece por completo en las visiones de Lyotard y de Vattimo.

Este último propugna, como se sabe, la «ontología de la decadencia», en la que quien fenece es principalmente la persona. El sujeto —afirma el pensador italiano— no es un «primum», sino un «effeto di superficie», «una favola, una finzione, un gioco di parole» (7). Y Lyotard tampoco se queda corto. La meta de su obra, confiesa sin ningún pudor, estriba en «refutar el prejuicio, anclado en el lector durante siglos de humanismo y de ciencias humanas, de que existe el hombre, de que existe el lenguaje, de que aquél se sirve de éste para sus fines, de que, si aquél logra alcanzarlos, ello se debe a la falta de un control sobre el lenguaje mediante un lenguaje mejor» (8).

(6) Cfr. FINKIELKRAUT, A.: *La derrota del pensamiento* (Barcelona, 1987), págs. 62-69.

(7) VATTIMO, G.: *Al di là del soggetto*. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica (Milano, 1981), pág. 25.

(8) LYOTARD, J. F.: *La diferencia* (Barcelona, 1981), pág. 25.

Con la ironía socrática que le caracteriza, así resume C. Díaz la imagen de hombre que ofrecen cuatro filósofos postmodernos de Iberia: Eugenio Trías, X. Rubert de Ventós, J. Mosterín y J. Sádaba: «Resonar —dice Díaz— es precisamente lo que la filosofía grecolatina atribuía a la persona: personar, resonar a través de la máscara; pero detrás de la máscara estaba el rostro, la identidad personal. Ahora, detrás de la primera capa de betún está una segunda pintura, y detrás de ésta, una tercera, no quedando sujeto o sustancia alguna que soporte tanto peso. La persona se parecería más a una cebolla, que se limita a estratificar sus lacrimógenas capas, y eso es más o menos lo que se ofrece al público que la contempla. En el nuevo espectáculo ya la persona no es agente, sino atónito paciente deslumbrado por las luces de las candelijas» (9).

Muerto el sujeto, pierden vigencia la ética objetiva y los valores permanentes, la responsabilidad moral y toda suerte de derecho transpositivo. La muerte del sujeto acarrea también la desaparición de los grandes objetivos y de las grandes empresas por las que la vida merecía antaño sacrificarse. El «Héroe rojo» de Ernst Bloch, los ideales de la más secular teología de la liberación, como la de Hugo Asmann, la «Entprivatisierungslehre» de J. B. Metz y la «Hoffnungstheologie» de J. Moltmann apenas merecerían un leve bostezo por parte de la postmodernidad.

El antropocidio o desustancialización del sujeto inaugura así «l'ère du vide», «la era del vacío», del desierto, de la indiferencia pura, como ha calificado a nuestra época Gilles Lipovetsky (10), la era de la velocidad, como obser-

(9) DÍAZ, C.: *La última filosofía española*. Una crisis críticamente expuesta (Madrid, 1985), pág. 112.

(10) LIPOVETSKY, G.: *La era del vacío*. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo (Barcelona, 1987²).

va el arquitecto francés Paul Virilio (11) o el tiempo de la aparición fugaz de que habla Josep Picó (12).

Ahora el hombre ha muerto del todo. Negada toda consistencia ontológica y toda audiencia a su ser, el individuo deja de tener como referentes obligados no sólo a Dios, sino también el yo propio y el yo de los demás. Y, por lo general, sucumbe a la tentación de desvanecerse en el inconsciente, en el «ello» instintivo y primario. Sin horizonte alguno de verdad objetiva, el sujeto astillado «queda en manos de sí mismo —dice Lipovetsky en una circularidad regida por la sola autoseducción del deseo» (13). Por eso, nuestra generación no vuelve ya la mirada a Prometeo, a Fausto o a Sísifo, sino sólo a Diónisos y a Narciso. No sin razón el libro de Chr. Lasch, *The culture of narcissism* (14) es un «best-seller» en Estados Unidos. El ego instintivo es así elevado a la condición de valor máximo. Tal es lo que muestra el nuevo programa revolucionario de J. Rubin, cuya base principal reza como sigue: «To love myself enough so that I do not need another to make me happy» (15). Como dice C. Díaz, «detrás del furibundo yoísmo postmoderno no hay otra cosa que un yo práctico devaluado que ha reducido la inteligencia a sensismo del gozo y de la imaginación sensual» (16).

C) *Negación de la existencia de una razón objetiva y canónica dirimente y dotada de alcance metafísico.*

En el pasado, la afirmación de la necesidad y de la existencia de una razón objetiva y canónica dirimente no supuso, por lo general, desacuerdo entre los filósofos.

(11) Cfr. VIRILIO, P.: *Estética de la desaparición* (Barcelona, 1988).

(12) PICÓ, J.: *Introducción a modernidad y postmodernidad*, págs. 13-50.

(13) LIPOVETSKY, G.: *Op. cit.*, pág. 55.

(14) LASCH, Ch.: *The culture of narcissism* (New York, 1979).

(15) Citado por LASCH, Ch.: *The culture of narcissism* (New York, 1979), pág. 44.

(16) DÍAZ, C.: *Op. cit.*, pág. 119.

La controversia entre éstos surgió, más bien, a propósito de la esencia y de los límites de la razón. Así, mientras que Aristóteles y Tomás contemplan el logos humano como constitutivamente abierto al ser y dotado de alcance metafísico, Kant niega la capacidad metafísica de la razón en su uso especulativo. Y el neopositivismo lógico, en virtud de un concepto todavía más restringido de logos, llega a afirmar el sinsentido de la pregunta ontológica en cuanto tal. De este modo, la historia de la teoría del conocimiento se nos ofrece como la historia de la razón en busca de sí misma, de su propia identidad.

Muy otro es el caso de la tesis postmoderna sobre la razón. Ahora la pregunta ya no versa sobre la esencia y los límites del logos humano, sino sobre su misma existencia. Al interrogante de Grecia, del Medievo filosófico y de la modernidad sobre el ser de la razón, sucede la pregunta postmoderna, mucho más radical y estremecedora, ¿existe acaso la razón?

Según la filosofía postmoderna, no hay un topos, objetivo ni subjetivo, en donde reside la realidad. Y ésta tampoco es alumbrable a partir de una praxis informada por la teoría. Por consiguiente, la razón humana no recibe, no intuye y no es capaz de generar realidades verdaderas. La razón es pura función, simple relación a convenciones preestablecidas.

Con ello, el logos no sólo ve impugnado su carácter metafísico, sino que, además, se disuelve en una infinidad de discursos carentes de verdad objetiva e incriticables, pues no existe ninguna racionalidad canónica dirimente.

Así lo muestra, por ejemplo, la impugnación del criterio teórico de falsabilidad, obrada por Th. Kuhn y Paul Feyerabend, defensor, como se sabe, del «anarquismo epistemológico» y teórico postmoderno de la ciencia. Frente al supuesto popperiano de que toda teoría científica debe someterse, para ser tal, a una posible falsación empírica, Feyerabend y Kuhn ponen en duda la idea según la

cual una teoría puede comprobarse en relación con determinados hechos empíricos, pues, según estos autores, no existe una distinción tajante entre las proposiciones teóricas y los datos procedentes de la observación. De hecho, la estructura de las revoluciones científicas muestra, según Kuhn, que una teoría científica jamás decayó en el pasado por haber dejado de explicar determinados hechos empíricos, sino porque sobrevino un cambio en el esquema conceptual de interpretación del mundo, un esquema o paradigma siempre pararracional.

Esto supuesto, afirmarán Kuhn y Feyerabend, contra el neopositivismo lógico y contra Popper, que las observaciones empíricas dependen de la teoría y que ésta depende a su vez del paradigma hermenéutico del mundo existente en un tiempo histórico determinado. Con lo cual, la razón pierde todo punto arquimédico, y su objetividad se disuelve en los paradigmas subjetivos y colectivos de una época, sometidos, como es obvio, a la voracidad implacable del tiempo. Las consecuencias fácilmente se adivinan: no hay una forma de razón superior a otra; no existe posibilidad alguna de discernir la verdad intrínseca de una teoría; no se puede contradecir una teoría desde otra, pues se carece de una base común que permita efectuar una evolución neutral y objetiva acerca de cuál es la teoría preferible. Tengamos la paciencia de escuchar este amplio texto de Feyerabend: «... la ciencia es mucho más semejante al mito de lo que cualquier filosofía científica está dispuesta a reconocer. La ciencia constituye una de las muchas formas de pensamiento desarrolladas por el hombre, pero no necesariamente la mejor. Es una forma de pensamiento conspicua, estrepitosa e insolente, pero sólo intrínsecamente superior a las demás para aquellos que ya han decidido en favor de cierta ideología o que la han aceptado sin haber examinado sus ventajas y sus límites. Y, puesto que la aceptación y rechazo de ideologías debería dejarse en manos del individuo, resulta que la separación de la Igle-

sia y Estado debe complementarse con la separación de Estado y ciencia: la institución religiosa más reciente, más agresiva y más dogmática. Semejante separación quizá sea nuestra única oportunidad de conseguir una humanidad que somos capaces de realizar, pero que nunca hemos realizado en perfección» (*Tratado contra el método*, página 289).

Como claramente se observa, el programa de Feyeraabend hace saltar en pedazos la pretendida objetividad de la razón científica, pero también cualquier otra forma posible de razón canónica.

D) *Negación del carácter objetivo y universal del lenguaje.*

La postmodernidad completa la crítica de la razón objetiva con la crítica del lenguaje objetivo y universal.

Como ha escrito A. Wellmer, la postmodernidad «destruye la idea de que el sujeto con sus experiencias e intenciones es la fuente de significados lingüísticos» (17). Según esta teoría del lenguaje, el sujeto da nombres a significados que él mismo crea o que se le ofrecen ya dados y disponibles.

En pugna abierta con tal teoría, el logos postmoderno establece una crítica del lenguaje que destruye al sujeto como autor y juez de sus intenciones de significado. Siguiendo a Wittgenstein, Lyotard afirma que el significado de un término no lo da el sujeto o la realidad exterior designada por tal término, sino los varios contextos en que éste se utiliza. Y, puesto que tales conceptos escapan al sujeto, inserto ya «a priori» en una comunidad hablante, la clave significativa de un término se encuentra en el «juego

(17) WELLMER, A.: *La dialéctica de la modernidad y postmodernidad: Modernidad y postmodernidad*. Prefacio, introducción y compilación de Josep Picó (Madrid, 1988), pág. 123. Cfr. también MARDONES: *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Santander, 1988), págs. 40-43.

de lenguaje» en que aquél aparece. Y este juego de lenguaje se identifica con la «forma de vida» de una comunidad o colectivo (18).

Esto supuesto, la lengua, fruto de una determinada experiencia de la vida y de unos hábitos y costumbres, configura la realidad, da forma al mundo y organiza todo nuestro pensamiento. Es la hipótesis conocida con el nombre de «hipótesis de la relatividad lingüística». Cada una de las lenguas es así una «Weltanschauung», una cosmovisión, una forma específica y particular de ver y de entender el mundo. Por eso, aprender otra lengua —dicen hoy no pocos lingüistas— no es más que hacer acopio de otra cosmovisión. Y esta cosmovisión determina la cultura de un pueblo, la cual es a su vez identificada con la realidad.

En resumen, el autor y juez final de los significados del lenguaje no es el sujeto, como tampoco un sistema universal de signos, sino una comunidad concreta que expresa sus formas de vida mediante juegos lingüísticos.

No hay, por tanto, un significado en sí de un término independientemente del uso que de éste hagan los interlocutores. Estos y sólo éstos son los que dirimen acerca de la verdad o la falsedad de un término, cuyo significado viene determinado por el alma colectiva de la comunidad hablante.

En consecuencia, una palabra no designa nunca un concepto portador de una verdad eterna y universal, sino algo relativo a una cultura y, por ende, no objetivo ni universalizable.

E) *Impugnación de toda forma de discurso global y cosmovisivo. Negación del valor epistemológico de los grandes relatos o metarrelatos.*

Hemos constatado que, sin una racionalidad objetiva y canónica dirimente y sin un lenguaje objetivo y universal,

(18) LYOTARD, J. F.: *La diferencia* (Barcelona, 1988), pág. 12.

la razón se diversifica por necesidad en una pluralidad de formas, todas las cuales pueden considerarse falsas o verdaderas, pues no existe un criterio absoluto de verdad al que acudir. Con el mayor desenfado lo reconoce Sádaba: «Hay muchas razones como hay muchos cuerpos, sensibilidades y formas de vida.»

Pero si esto es así, entonces cada uno de los discursos de la razón quebrada goza de plena autonomía respecto a los demás, no pudiendo recibir de ni aportar a éstos contribución alguna. Y, obviamente, las verificaciones de los contenidos de un saber concreto, de sus bases epistemológicas, de su método y de su alcance sólo se podrán realizar dentro del saber en cuestión o, como dice Vattimo, «dentro de un determinado horizonte» (19), justo en los límites precisos del «pequeño relato» en que tal saber se mueve.

En el mismo sentido se expresa Lyotard. «El reconocimiento del heteromorfismo de los juegos de lenguaje —dice el postestructuralista francés— es un primer paso en esta dirección. Implica, evidentemente, la renuncia al terror, que supone e intenta llevar a cabo su isomorfismo. El segundo es el principio de que, si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las jugadas que se hacen, ese consenso debe ser local, es decir, obtenido de los jugadores efectivos y sujeto a una eventual rescisión. Se orienta entonces hacia multiplicidades de meta-argumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a metaprescriptivos y limitadas en el espacio-tiempo» (20).

Dicho en síntesis, el saber postmoderno presentaría tres exigencias:

a) «Puesto que no existe un régimen de proposiciones o un género de discurso que goce de una autoridad univer-

(19) VATTIMO, G.: *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*. Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.). El pensamiento débil (Madrid, 1988), págs. 38-39.

(20) LYOTARD, J. F.: *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber (Madrid, 1988), pág. 118.

sal para resolver» (21), las reglas de un juego lingüístico forman parte de un contrato explícito o no entre los jugadores.

b) Una modificación incluso mínima de una regla modifica la naturaleza del juego y sitúa automáticamente al osado jugador fuera del juego.

c) Por tanto, todo enunciado con sentido debe ser considerado como una jugada hecha en un juego (22).

Así las cosas, tan pronto como se introduce una jugada en un juego, no contemplada en las reglas internas de éste, surge la paralogía, que inaugura un nuevo juego no conciliable con el anterior. Distinta de la innovación, siempre controlada, la paralogía es una jugada, de una importancia a menudo no apreciada sobre el terreno, hecha en la pragmática de los saberes. En cuanto tal, la paralogía se basa en el disenso, en la introducción del desorden, en la desestabilización de las capacidades a explicar, en la promulgación de nuevas normas de inteligencia o proposición de nuevas reglas de lenguaje científico que circunscriben un nuevo campo de investigación. La paralogía es, en fin, un factor de formación de opacidades, un elemento de acentuación de la diferencia (23).

Ahora bien, si es imposible la conciliación de las distintas ciencias o juegos de lenguaje, entonces queda invalidado todo discurso global, esto es, una racionalidad cosmovisiva a cuyo servicio se encontrarían los distintos saberes de la razón y en la que adquirirían éstos unidad y sentido (isomorfismo). Las ideas rectoras de tales formas globales de racionalidad, atribuidas al «ethos» moderno, son llamadas por Lyotard «grandes relatos» o «metarrelatos».

(21) LYOTARD, J. F.: *La diferencia* (Barcelona, 1988), pág. 10.

(22) LYOTARD, J. F.: *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber (Madrid, 1986), pág. 27.

(23) LYOTARD, J. F.: *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber (Madrid, 1986), pág. 110.

Estos, contrariamente a lo que pensó la modernidad, carecen de poder legitimador, pues suponen una forma canónica de razón, lo que hace sean inatendibles por el conocimiento.

Metarrelatos que han marcado la modernidad son, por ejemplo, la emancipación progresiva y catastrófica del trabajo, el enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista y, si se cuenta el cristianismo dentro de la modernidad, excluyéndolo de su pertenencia al ámbito de las fábulas del clasicismo antiguo, se ofrece aquél también como metarrelato. En cualquiera de los casos, constituye un gran relato la tesis de la salvación de las criaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir. La hermenéutica del sentido y la dialéctica del espíritu afirmada por Hegel son también metarrelatos, especialmente ésta última, que totaliza la serie completa de los grandes relatos y concentra en sí misma la modernidad especulativa (24).

Dicho lacónicamente, pretender legitimar o invalidar un juego de lenguaje a partir de las reglas de otro juego es incurrir no en un «litigio», en sí soluble, sino en la «diferencia» o «conflicto», siempre insoluble (25). Y querer legitimar o deslegitimar un juego de lenguaje desde un gran

(24) LYOTARD, J. F.: *La postmodernidad (explicada a los niños)* (Barcelona, 1987), pág. 29.

(25) «Distinta de un litigio — escribe Lyotard —, una diferencia es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. Que una de las argumentaciones sea legítima no implica que la otra no lo sea. Sin embargo, si se aplica la misma regla de juicio a ambas para allanar la diferencia como si ésta fuera un litigio, se infiere una sinrazón a una de ellas por lo menos y a las dos si ninguna de ellas admite esa regla. Resulta un daño de una transgresión hecha a las reglas de un género de discurso, el cual es remediable según esas reglas. Resulta una sinrazón del hecho de que las reglas del género de discurso según las cuales se juzga no son las del discurso juzgado o las de los géneros de discurso juzgados» (LYOTARD, J. F.: *La diferencia* (Barcelona, 1988), pág. 9).

relato significa no haberse percatado todavía de la muerte de la razón cosmovisiva y, por ende, de su absoluta inviolabilidad.

Nos encontramos así en las antípodas del Kant crítico, para quien el «saber» (Wissen), el «hacer» (Tun) y el «esperar» (Hoffen) constituyen tres actividades de la razón humana cuyo alcance y significación vienen determinados por una instancia superior: el ser del hombre (26). Y nos encontramos también a años luz del proyecto filosófico cosmovisivo de Ernst Bloch, para quien el saber, lejos de fragmentarse en distintos compartimentos estancos, debe responder a las siguientes ultimidades: «¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera? (27).

F) *Negación de todo dinamismo teleológico. La «ironía objetiva» de la historia y de la utopía.*

Caídos el ser, la persona y la razón, la postmodernidad niega la historia. Y, con ello, sustituye la historicidad del ser humano por una ahistoricidad completa. Para el logos postmoderno, la historia deja de ser productiva, tanto prospectiva como retrospectivamente. Nada relevante queda tras nosotros y nada absoluto se columbra en el horizonte. Pretérito y futuro son categorías ayunas de realidad. Por consiguiente, tan descarriado anduvo Jaspers al invocar el tiempo áureo de Pericles, como Marx y Bloch cuando saludan emocionados la Revolución Francesa y el socialismo científico, una y otro acontecimientos preñados de futuro. Lo único afirmable es la presencia de un «ahora» fugaz y repetitivo. La productividad histórica se con-

(26) KANT, I.: *Logik* (Einleitung) A 26, 27; Immanuel Kant Werkausgabe. Hrsg. von W. WEISCHDEL (Frankfurt, 1968), t. VI/2, pág. 448.

(27) BLOCH, E.: *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt am Main 1959), pág. 1.

vierte así en la reproductividad de un instante ayuno de teleología.

¿A qué se debe esta falta de sentido histórico y utópico por parte de la inteligencia postmoderna?

Afirmar la realidad de la historia y de la utopía sólo es posible si se afirma previamente la existencia de una teleología, inmanente o trascendente, en el ser objetivo mundo, en el ser psicosomático conciencia o en ambos a la vez. Y la postmodernidad no sólo niega una teleología trascendente, que infundiría un dinamismo finalista en la inmanencia del hombre y del mundo. Niega también la existencia de toda teleología inmanente autónoma. La teleología trascendente, inscrita, según Pablo de Tarso y Agustín, en la inmanencia del cosmos, es derribada con la misma hacha que siega el finalismo autónomo del espíritu dialéctico de Hegel. Y la negación de la teleología inmanente es total, sin excepciones de ninguna clase. Pues la postmodernidad no sólo impugna el dinamismo inmanente de la materia, sino también el finalismo autónomo del hombre. Ni materialismo dialéctico, ni materialismo histórico; ni Engels, ni Marx. Dicho en síntesis, la teleología es, para el logos postmoderno, un gran relato y, por ende, brutal, opresivo, signo y presencia de la alienación.

Las consecuencias no se hacen esperar. No existe un sujeto teleológico, como tampoco hay un sustrato cósmico o social finalizado «a priori». Por consiguiente, es impensable un acontecimiento en el seno de la historia que pudiese constituir un giro escatológico de los tiempos. Y, si esto es así, carece también de sentido el advenimiento de un futuro absoluto del mundo y de la humanidad.

Tal es lo que se desprende de las visiones de Vattimo y de Baudrillard. Uno y otro niegan la historia y la utopía en virtud de la quiebra de los metarrelatos teleológicos de la modernidad y en virtud de la actual tecnología de la información.

¿Cómo creer posible un futuro absoluto cuando la bomba atómica excluye «a priori» toda autotranscendencia? «La catástrofe nuclear —ha escrito Klaus R. Scherpe—, vista como puro terror, como la fatal consolidación y el refinamiento de toda la capacidad vital de trabajo y conocimiento, excluye toda reflexión metafísica y paraliza nuestra fantasía e imaginación» (28).

Y la tecnología de la información ha cambiado radicalmente nuestra experiencia del tiempo y de la historia. Por una parte, ha reducido los acontecimientos al plano de la simultaneidad, haciendo desaparecer de nuestra conciencia la percepción de la «Ungleichzeitigkeit». Y, por la otra, al informar indiscriminadamente sobre todos los hechos que se producen, presentándolos según el criterio de la mera yuxtaposición, ha eliminado las selecciones, lo que impide destacar un hecho sobre los demás e interpretarlo como fundante. De esta forma —observa Vattimo—, ha caído todo punto de vista desde el que poder hacer historia universal. Y, por eso, comenta J. Picó, no valen ya «ni el Sacro Imperio Romano, ni la Ciudad de Dios, ni Occidente centro de la civilización, ni siquiera un mítico proletariado mundial» (29).

En el mismo sentido se expresa Jean Baudrillard, para quien se impone deconstruir toda esperanza utópica. Los acontecimientos son, en realidad, «pseudoacontecimientos». El suceso es, en el fondo, fruto de una simulación, producto de una sociedad anodina y monótona, que necesita, para descongelarse, de un «Apocalipsis now». Pero con la salvedad que se trata de un apocalipsis falso, pues se reduce a repetición de un eterno presente.

(28) Cfr. SCHERPE, K. R.: *Dramatización y desdramatización de «El Fin»*. La conciencia apocalíptica de la modernidad y la postmodernidad: Modernidad y postmodernidad. Prefacio, introducción y compilación de Josep Picó (Madrid, 1988), págs. 349-385.

(29) Picó, Josep: *Introducción a modernidad y postmodernidad*, página 48.

Y si no cabe un acontecimiento utópico, un «ya-pero-todavía-no» cargado de peso ontológico, no cabe tampoco el advenimiento de un futuro último y absoluto. Con lo cual, todo futuro soñado por la fantasía diurna constituye un sinsentido, una pura ilusión. Como dice Baudrillard, «el futuro ya ha llegado, todo ha llegado, todo está ya aquí...; el soñado acontecimiento final sobre el que toda utopía construía el esfuerzo metafísico de la historia, el punto final, es algo que ya queda detrás de nosotros». «El pensamiento postmoderno —concluye Picó— se presenta así como un intento de vislumbrar el futuro desde un mundo en el que ya ha ocurrido todo y ninguna utopía o razón queda por venir. La fuerza y plenitud de las cosas está en el presente, que se convierte en fugaz apariencia para el individuo y en eterna representación para una humanidad en la que lo siempre nuevo se convierte indefinidamente en siempre lo mismo. Desaparece así el concepto de historia como progreso de la razón y de transformación social, y se convierte en un presente cuya última finalidad es su propia reproducción» (30).

Tales son, ofrecidos en apretada síntesis, los principales postulados de la postmodernidad.

2. Confrontación de la inteligencia postmoderna con la fe cristiana y con las exigencias filosóficas de ésta

Acabamos de ver que la inteligencia postmoderna inaugura una crisis de la conciencia de Dios mucho más grave que la obrada en la modernidad y precipitada en las tres conocidas críticas del Absoluto: el deísmo, el agnosticismo y el ateísmo.

Examinemos las diferencias.

(30) Picó, Joseph: *Introducción a modernidad y postmodernidad*, págs. 48-49.

Rechazando el concepto judeo-cristiano de Dios, el deísmo afirma el Absoluto como fundamento y garante del orden del cosmos, como condición necesaria del orden moral, como un «*deus ex machina*» desde el que adquieren explicación el mundo, el hombre, la historia y la misma ciencia. Aunque propugna una religión sólo racional, ayuna de revelación positiva, de dogmas y de instituciones visibles, el deísmo cree necesario afirmar la realidad de Dios como fundamento último de todo cuanto existe.

Yendo más allá del deísmo, el espíritu agnóstico afirma la imposibilidad de conocer a Dios por medio de la razón o de uno de los usos de ésta.

Finalmente, el ateísmo niega la realidad de Dios, bien en nombre de la plena autonomía de la libertad humana, que conocería la destrucción si existiera un Absoluto religante (ateísmo antropológico o de reapropiación); bien en virtud de la pretendida madurez del saber científico, autoconsciente y autosuficiente, que excluiría de raíz la existencia de Dios y que mostraría incluso el sinsentido de toda pregunta por las realidades nouménicas (ateísmo científico); bien en nombre de una cosmovisión inmanente, que daría razón de la totalidad en su radicalidad y cuyo Absoluto intraterreno pasaría a ocupar el «espacio vacío» dejado por el Dios de la religión y de la metafísica (ateísmo sistemático).

Aun siendo distintos, deísmo, agnosticismo y ateísmo constituyen situaciones del espíritu formalmente conexas, pues parten de un supuesto común: la fe incondicionada en un horizonte o fundamento último, diverso en cada caso, pero tenido como incuestionable y desde el que se toma posición abierta «*contra Deum*». Deísmo, agnosticismo y ateísmo son, así, actitudes modernas. Impugnan un determinado concepto de Absoluto, niegan la posibilidad del conocimiento natural de Dios o rechazan su misma realidad, pero siempre desde un punto de apoyo descubierto por una razón de evidencia apodíctica, considerado

como único e incuestionable y desde el que se juzga el ser de todo, incluso los posibles destellos de verdad detectados en la religión y en la fe cristiana cuando éstas se reinterpretan a partir de aquel punto arquimédico tenido por absolutamente fundante.

Muy otro es el caso de la postmodernidad, generadora de la increencia pura. El ateísmo postmoderno no sólo mata a Dios, sino también su sombra inmanente, su rastro en el mundo, su huella en el hombre. Suprime de raíz todo punto de apoyo, todo fundamento afirmado antes como incommovible, toda razón objetiva, todo vestigio de humanismo. Más todavía, perdido el horizonte de realidades absolutas, el ateísmo postmoderno no invita a un nihilismo negativo, «trágico», como el de Sartre, Camus y Horkheimer, sino a un nihilismo positivo, que no apuesta ya por nada ni por nadie y vive tranquila, sosegadamente la conciencia de la falta de fundamento. Es, en suma, ateísmo nietzscheano de pies a cabeza (31).

Desde el punto de vista moral, la «ex-sistencia» no tiene ya sentido para la praxis postmoderna. Porque quien «ex-siste», es siempre un «alguien» implantado en algo, desde algo y para algo, lo que supone ser un sujeto activo, con contenido y responsable, un ser, un fundamento y una meta. Y tales instancias son inadmisibles por la postmodernidad, enemiga de valores absolutos legitimadores. De ahí que el «ex-sistir» en religión «engagé» a un solo eje sea sustituido por la vida desencantada y abierta a todas las posibilidades que el «nunc» puntual ofrece.

Así las cosas, ¿qué hacer ante el desafío del fragmento? ¿Son conciliables fe cristiana e inteligencia postmoderna? ¿Qué dice la cultura de Dionisos y de Narciso sobre las exigencias filosóficas del Evangelio?

(31) Cfr. MARDONES, J. M.^a: *Postmodernidad y cristianismo*. El desafío del fragmento (Santander, 1988), págs. 81-86.

La fe cristiana ofrece unos contenidos trascendentes e inmutables revelados a Dios, cuyas formulaciones, sometidas ciertamente a la historicidad del lenguaje humano, no alteran en modo alguno su sentido.

Estos contenidos no fueron dados por Dios arbitrariamente al hombre, pues, de haber sido así, o bien habría que concluir la no identidad del Dios creador con el Dios revelante, lo que contradice los datos mismos de la revelación, o bien habría que pensar a Dios como un ser déspota, que goza confundiendo al hombre con la imposición de unas verdades contradictorias con el ser de la creación y, por tanto, con las facultades humanas, lo que se muestra también claramente en contra de los datos de la revelación, pues destruye el grado legítimo de autonomía otorgado al hombre por el Creador.

Pero si los contenidos revelados, aun siendo trascendentes y gratuitos, no son contradictorios con las realidades creadas, quiere esto decir que la creación entera, cuya cima es el espíritu finito, debe presentar una estructura ontológica en la que se den condiciones de posibilidad del acceso a aquellos contenidos.

Y corresponderá a la experiencia humana, particularmente a la filosófica, descubrir tales condiciones de posibilidad. Por consiguiente, si una filosofía es incapaz de rastrear en la inmanencia del mundo y del hombre las huellas que hacen posible un cierto preconocimiento de la conveniencia y esencia de la revelación, habrá que pensar metodológicamente que se trata de una filosofía en sí falsa.

Esto supuesto, la experiencia humana, especialmente la filosófica, no es neutra respecto de la revelación. Esta, como acertadamente vieron Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, M. Blondel, K. Rahner, E. Przywara y Von Balthasar, J. Ratzinger, W. Kasper y H. Küng, entre otros, presenta unas exigencias filosóficas concretas y definidas. «La metafísica —escribe Von Balthasar— no se puede vender o comprar como un producto de mercado, ya apto y

disponible. Muy al contrario, se exige que cada uno piense por sí mismo... No se trata de aliviar el trabajo del pensamiento, tomando pie en teologías ya construidas, ni de ahorrarse la ardua labor de pensar, recibiendo sistemas desde fuera. Por desgracia, es algo que los cristianos han pensado a menudo y así muchas veces han rechazado y quitado la metafísica como un elemento extraño. No pocas tragedias históricas tienen aquí su raíz» (32).

Necesidad de la metafísica para el quehacer teológico, y de una metafísica verdadera. Tal es lo que viene a decir el teólogo absolutamente católico de Basilea ya fallecido.

Elijamos algunos contenidos esenciales de la fe cristiana, examinemos las exigencias filosóficas que comportan y veamos qué juicio emite la inteligencia postmoderna sobre dichas exigencias. Como enseguida podremos constatar, la cultura del vacío niega de raíz no sólo los supuestos ontológicos, antropológicos y teóricos de la modernidad, sin duda criticables y ya grávidos de talante postmoderno, sino también las exigencias filosóficas inalienables de la fe cristiana. Procedemos así para salir al paso de quienes afirman ilusoriamente la posibilidad de verter la fe en categorías postmodernas sin llevar a cabo previamente una crítica interna de la postmodernidad.

- A) *El Dios-uno trascendente de la revelación y la pregunta filosófica por el ser-fundamento. La apertura constitutiva del hombre al ser, exigencia filosófica de la revelación.*

A diferencia del politeísmo profesado por los pueblos colindantes a Israel, la primera verdad de la fe judeo-cris-

(32) VON BALTHASAR, H. Urs: *Gloria*. Una estética teológica, v. 5.º: *Metafísica*. Edad Moderna (Madrid, 1988), págs. 602-603, cfr. mi trabajo: *Fundamentos filosóficos de la obra de Hans Urs von Balthasar*: *Communio* 10 (1988), págs. 317-340.

tiana es el Dios-uno trascendente, personal y creador. El monoteísmo llena las páginas de la Sagrada Escritura. «Escucha, Israel: el Señor nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6, 4-5). «No seguiréis a dioses extranjeros, dioses de los pueblos vecinos. Porque el Señor tu Dios es un dios celoso en medio de ti» (Dt 6, 14-15 a).

Y el monoteísmo absoluto, comprometedor, del Deuteronomio llega a su cima en el Nuevo Testamento. «Un solo Señor —proclama el Apóstol de los Efesios—, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todo, que lo trasciende todo y lo penetra todo y lo invade todo» (Ef 4, 5-6).

Por último, la confesión de un solo Dios constituye el primer artículo del Símbolo Apostólico: «pisteúomen éis éna theón» (Dz Sch 41). Y, por si quedaba lugar a dudas, el Símbolo bautismal antioqueno refuerza el determinante «éna» con la adición de los adjetivos «mónon» y «alethión» (Dz-Sch 50).

Como fácilmente se ve, el monoteísmo judeo-cristiano exigirá de la filosofía la afirmación de la existencia de un ser-fundamento personal, trascendente y creador y, por tanto, el descubrimiento de la apertura constitutiva del hombre al ser. Mucho contribuyeron a legitimar esta exigencia tres columnas del pensamiento griego: Platón, Aristóteles y Plotino, críticamente asumidos por Agustín y Tomás.

Ahora bien, la apertura natural del hombre a un fundamento último necesario, exigencia filosófica del ser-uno del Dios de la revelación, es impugnada «a priori» por la postmodernidad, que mantiene de forma incuestionable el sinsentido de la pregunta por el ser-fundamento y de las aporías de su búsqueda.

A nadie se le oculta que esta tesis postmoderna entraña la negación filosófica del sentido del monoteísmo, al cual,

como bien advierte Gómez Caffarena, no puede renunciar el cristianismo (33).

B) *El hombre, imagen de Dios, y el descubrimiento filosófico del hombre como persona.*

Del Dios-uno trascendente, personal y creador, pasamos a las realidades creadas y, en concreto, al hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios.

Imagen del Creador, el ser humano se ofrece como cualitativamente superior a los demás seres; como ser-uno, dada su semejanza con la unidad entológica de Dios, y como llamado intrínsecamente a la comunión plena con él. Así aparece el hombre en la revelación.

Pero la comprensión del ser humano como imagen del Altísimo exigirá una antropología metafísica que descubra en la persona la esencia del hombre. Pues sólo el ser personal, inteligente y libre, conocedor de la realidad y dueño de sí mismo, es superior al resto de los seres; presenta una clara unidad entológica, dada su condición de ser-acto de la naturaleza psico-física, mera potencia; y se muestra religado constitutivamente a Dios (34). Dicho lacónicamente, el hombre, ser hecho a imagen y semejanza del Creador, es una tesis cristiana que exige la diagnosis filosófica del ser humano como persona, como espíritu finito.

No en vano Ruiz de la Peña ha visto la urgencia, dado el sesgo de las imágenes de hombre hoy en vigor, antihumanistas unas y humanistas insuficientes otras, de escribir una antropología filosófica crítica que reivindicque el puesto eminente del alma en el ser del hombre y pueda así constituirse en preámbulo de una antropología teológi-

(33) GÓMEZ CAFFARENA, J.: *Raíces culturales de la increencia* (Santander, 1988), pág. 33.

(34) Cfr. ZUBIRI, X.: *En torno al problema de Dios: Naturaleza, historia, Dios* (Madrid, 1987), págs. 361-398.

ca en sentido estricto (35). Y lo mismo hicieron en su día K. Rahner (36) y W. Pannenberg (37).

Sin embargo, la postmodernidad niega «a priori» la persona. Así lo hemos comprobado en las visiones de Lyotard y de Vattimo, de Kundera y Eco, de Trías, Rubert de Ventós, Mosterín y Sádaba. Y, negada la persona, queda sin asidero inmanente la comprensión del hombre como imagen de Dios exigida por la revelación. Como ha señalado Gómez Caffarena, «la muerte del hombre que hoy tenemos planteada es, a mi entender, la más dura impugnación que haya podido sufrir la fe religiosa. Mucho mayor que la de los humanismos ateos. Cualquier posible verdad de la religión habrá de poder acreditarse previamente ante esa hipótesis, que le roba el mismo terreno en que habría de crecer y que constituye el más radical ateísmo» (38). De ahí que concluya el P. Caffarena: «Si mantenemos nuestra irrenunciable condición de sujetos —no sólo de conocimiento, sino de acción, de decisión, de valoración moral, estética...—, renacerá siempre para nosotros, en esa perspectiva, la pregunta por el sentido global de la existencia» (39).

C) *El conocimiento natural del Creador por el hombre creado y la exigencia filosófica de la afirmación de una razón objetiva y canónica en el hombre, dotada de alcance metafísico.*

Pero si la realidad del hombre consiste en ser imagen de Dios, entra de lleno en tal realidad la capacidad de co-

(35) Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Santander, 1983).

(36) Cfr. RAHNER, K.: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Neu bearbeitet von J. B. Metz (München, 1969).

(37) Cfr. PANNENBERG, W.: *El hombre como problema*. Hacia una antropología teológica (Barcelona, 1976).

(38) GÓMEZ CAFFARENA, J.: Op. cit., pág. 31.

(39) GÓMEZ CAFFARENA, J.: Op. cit., pág. 32.

nocer al Creador, de adorarlo y de prestarle obediencia. Por eso, condena la Escritura el politeísmo. Y los romanos quedan inermes ante Dios porque «lo que puede conocerse de Dios —dice San Pablo— lo tienen a la vista: Dios mismo se lo ha puesto delante. Desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles, su poder eterno y su divinidad, son visibles para la mente que penetra en sus obras, de modo que no tienen disculpa» (Rm 1,19-20).

Ciertamente, se trata de un conocimiento parcial, imperfecto, difícil de lograr e insuficiente para la salvación, pues en caso contrario, quedaría comprometida la trascendencia ontológica y gnoseológica de Dios, y estaría de sobre la revelación positiva. Como ha escrito K. Rahner, «el planteamiento trascendental mismo en general no supone que el contenido material del objeto afirmado pueda deducirse adecuadamente de las condiciones trascendentales de su conocimiento en el sujeto. Y el planteamiento trascendental tampoco significa que el contenido del objeto, obtenido «a posteriori», sea irrelevante para el sujeto, para su existencia y para la verdad de su conocimiento, como si fuese un material en sí mismo indiferente en el cual el sujeto percibe su propio ser «a priori» y necesario» (40).

Con todo, se trata de un conocimiento real. Por eso, el Concilio Vaticano I mantiene y enseña, en coherencia per-

(40) RAHNER, K.: *Reflexiones fundamentales sobre una antropología y teología en el marco de la teología*. *Mysterium Salutis* II/1, pág. 455.

Por eso, dice Santo Tomás: «Quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est» (STh I, q.1, a.1). Y, por eso, afirma el Concilio Vaticano I que la revelación positiva de Dios ayuda a comprender mejor y más perfectamente las verdades de Dios que, en principio, podemos conocer mediante la luz natural del entendimiento: «Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint» (Dz-Sch 3005).

fecta con las dos Fuentes de la revelación, «Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse» (Dz-Sch 3004).

Ahora bien, la posibilidad natural de conocer a Dios, artículo inalienable de la fe, exige forzosamente la afirmación filosófica de la capacidad metafísica de la razón humana o, por lo menos, de uno de sus usos. Dicho de otra forma, la revelación quiere recabar de la filosofía la demostración de la existencia de una razón objetiva y canónica dirimente, dotada además de poder metafísico. Se explica así que el libro de Hans Küng *¿Existe Dios?* (41) esté pensado desde el principio hasta el final contra el racionalismo crítico de Hans Albert, que, como ya hemos visto, afirma la muerte de toda racionalidad objetiva canónica y, por tanto, también metafísica.

Pero el logos postmoderno se empeña en disolver la razón en una infinidad de discursos carentes de verdad absoluta e incriticables, pues no existe ninguna racionalidad analógica dirimente. Y, muerta la razón, se desvanece también la cognoscibilidad natural de Dios, incluso la entendida no en términos de una demostración científica, sino como una convicción-decisión lo suficientemente motivada para que sea una opción auténticamente humana, según ha afirmado recientemente el P. Juan Alfaro en un intento supremo de reducir al máximo, salvándola, la exigencia católica del acceso natural a Dios (42).

Dicho en síntesis, Maréchal pudo superar a Kant desde Kant porque, si bien éste negaba la posibilidad de la metafísica como ciencia estricta, mantenía, sin embargo, en pie el ser objetivo de la razón cuyo alcance metafísico impugnaba. Sólo había que mostrar, como hizo Maréchal, que los límites detectados por Kant en la razón pura teórica

(41) Cfr. KÜNG, H.: *Existiert Gott?* (München, 1978).

(42) ALFARO, J.: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca, 1988), pág. 216.

no eran tales (43). Nuestra labor ante la razón quebrada de la postmodernidad se hace más difícil, pues todo fundamento, toda objetividad racional inmanente se hunde bajo nuestros pies.

De esta forma, nos encontramos de nuevo con una tesis postmoderna que deja sin apoyo racional un artículo de la fe. En este caso, la cognoscibilidad natural de Dios, cuyo correlato filosófico es la existencia de una razón no quebrada en el hombre y con alcance metafísico.

D) *La revelación objetiva y universal de Dios en términos humanos y la exigencia filosófica de la afirmación del lenguaje como portador de significados objetivos y universales.*

Una característica fundamental de la revelación judeocristiana es la proposición de sus contenidos por medio del lenguaje humano. «La palabra de Dios —ha escrito L. Scheffczyk— se proclama siempre en la palabra humana, y con ello la palabra natural del hombre es el medio de la palabra de Dios.» (44).

Ahora bien, la palabra de Dios, vertida a través de la palabra humana, se ofrece como creadora y significante de realidades objetivas y universales.

La objetividad creada y significada por la palabra divina se nos muestra ya claramente en Gén 1,3 ss. A la palabra de Yahveh «Haya luz», se produce la luz. A la exclamación imperativa «Haya un firmamento», sucede la aparición del firmamento. La increpación divina «Acumúlense las aguas...» produce el efecto anunciado. Y lo mismo ocurre con el resto de la creación. Dicho en síntesis, la palabra de Yahveh crea y manifiesta una realidad objetiva. Por

(43) Cfr. mi trabajo *Respuesta de la teología fundamental al desafío de la increencia, I. Crítica*. Anales Valentinus XIII/26 (1987), 225-238.

(44) SCHEFFCZYK, L.: *Voz Palabra*. Sacramentum Mundi, V, col. 153.

eso, Dios oculta su nombre, su verdadero nombre. Preferirlo supondría poner a disposición de los hombres la más íntima y última esencia de la divinidad, lo que comportaría la pérdida de la trascendencia gnoseológica y ontológica del ser divino. De aquí que la pregunta de Moisés a Yahveh sobre el nombre de éste obtenga sólo por respuesta: «Yo soy el que soy... Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy me ha enviado a vosotros» (Ex 3,14). Al hombre no se le da, pues, el nombre de Dios. Lo único que le corresponde, en cuanto imagen de Dios, es nombrar los seres creados del mundo inferior, designar y significar lo ya creado por la palabra divina. Así lo vemos en Gén 2, 19-20: «Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver qué nombre les ponía, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. Y el hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo».

Y las realidades creadas y significadas por la palabra divina son, además de objetivas, universales, es decir, cognoscibles por todos a través de la palabra humana en que aquéllas fueron expresadas. No en vano dice San Pablo que la recepción del Evangelio, a la que todos son llamados, viene por la fe; que ésta, necesaria para la salvación, es imposible si no media la palabra, y que la palabra viene por la predicación. Por consiguiente, el anuncio se hace por medio del lenguaje, y éste hace posible, con la gracia y con la cooperación de las facultades humanas, el acto de fe. En palabras del Apóstol, «¿cómo invocarán a aquél en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquél a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? Y, ¿cómo predicarán si no son enviados?» (Rm 10, 14-15).

Pero si la palabra divina es portadora de significados objetivos y universales, y si tal palabra es vertida mediante palabras humanas, entonces por fuerza debe concluirse que el lenguaje humano es, por su propia naturaleza, sig-

nificante de realidades objetivas y universales. Y corresponderá a la filosofía del lenguaje demostrar esta exigencia lingüística de la forma de la revelación. Porque, ¿cómo podría expresarse la palabra divina, portadora de objetividad y universalidad, en palabras humanas si éstas no tuviesen poder para significar lo objetivo y lo universal?

Ahora bien, como ya antes hemos visto, la inteligencia postmoderna no puede aceptar el valor objetivo y universal del lenguaje humano.

No se trata, pues, de la negación del lenguaje como significante de contenidos metafísicos y trascendentes, como ha pretendido la filosofía analítica anglosajona. Se trata de una crítica del lenguaje mucho más radical. Es el lenguaje pulverizado, reducido a la condición de signo carente de significaciones objetivas y universales y, por ende, aséptico respecto de los significados del lenguaje de la revelación.

E) *Inteligibilidad parcial del lenguaje cosmovisivo de la revelación y supuesto filosófico de la existencia de una razón humana cosmovisiva con varios usos compatibles y reconciliables.*

Otro dato esencial de la fe cristiana es el hecho del carácter cosmovisivo de la revelación positiva. Tal revelación otorga al hombre un conjunto de verdades que exceden «de iure» los límites constitutivos de su razón. Sin embargo, estas verdades no son captadas por el logos humano como absurdas, sino como conniventes con él. Presentan, pues, un carácter de credibilidad por el que se ofrecen como no contrarias a las exigencias de la razón. En caso contrario, no se explicaría la dimensión universal e imperativa de la fe revelada («... aquel que crea y se bautice se salvará»); el acto de fe habría de deberse sólo a la acción de la gracia, excluido el concurso de la inteligencia

y de la voluntad libre, lo que constituye una tesis del más puro protestantismo; y no tendría sentido el mandato de Jesús de anunciar el Evangelio a todas las gentes, como tampoco la urgencia petrina de dar razón de nuestra esperanza a todo el que lo pida (1 Pe 3,15).

Ahora bien, la inteligibilidad parcial del lenguaje cosmovisivo de la revelación positiva exige de la filosofía la constatación de la existencia de una razón canónica cosmovisiva en el hombre, con varios usos complementarios y, por tanto, reconciliables.

Sin embargo, la postmodernidad rechaza la existencia de una razón humana cosmovisiva. Y, con ello, impugna el supuesto filosófico, exigido por el dato revelado, de la inteligibilidad parcial del lenguaje cosmovisivo de la fe cristiana.

A esta negación del discurso global llega la postmodernidad, como hemos visto, merced al rechazo del poder legitimador de toda suerte de metarrelato, no sólo de los grandes relatos de la modernidad.

Así las cosas, el logos postmoderno nos emplaza ante una racionalidad invertebrada y pluridimensional, para la que el lenguaje de la revelación se reduce, en su forma católica, que es la plenamente verdadera, a un gran relato, y en sus formas heterodoxas, bien a un juego de lenguaje concreto y, por tanto, inconmensurable con los otros discursos de la razón, bien a una fábula irrelevante sin pretensión alguna de conocimiento.

Nadie se extrañará de que la insistencia con que la Iglesia proclama la persona, su dignidad inalienable, como valor absoluto y como tribunal supremo dirimente de la moralidad o inmoralidad de determinadas prácticas científicas, moleste a la sabiduría de los sabios postmodernos. Estos, que contemplan al hombre, a la persona, como un gran relato, no entienden o fingen no entender la lógica eclesial, como tampoco ninguna suerte de lenguaje cosmovisivo.

F) *El carácter histórico de la revelación y del hombre creado y la exigencia de la demostración filosófica de la existencia de la historia y de la historicidad humana.*

No se puede entender la religión judeo-cristiana sin referencia a determinados hechos históricos. La revelación se expresa y se manifiesta por medio de la historia de los hombres. Más todavía, la revelación ofrece la imagen de un hombre histórico por naturaleza, de un hombre histórico y sujeto agente de historia.

Gracias a Dios, la hermenéutica ahistórica del cristianismo es una tentación hoy superada. Hace apenas veinticinco años escribía A. Darlap: «Existe una interpretación del cristianismo que intenta eliminar toda referencia a determinados hechos históricos, vitales para nuestra salvación. Esta tendencia aparece ya en el racionalismo del siglo XVIII, que acometió la empresa de bosquejar una relación del hombre con Dios que tuviera la mayor independencia posible respecto de tales hechos históricos. Si se puede llegar a conocer a Dios como garante del orden moral con la luz de la razón natural; si la veneración de este Dios de los filósofos y la observancia de la ley moral, que, como un todo, siempre puede ser reproducida, garantizan la salvación del hombre, de modo que las formas históricas de la religión vendrían a confirmar que el hombre puede crear de nuevo la religión sin apoyarse en la historia y puede considerar sus estructuras fundamentales como independientes de cualquier acontecimiento del pasado; si todo esto constituye de alguna manera la quintaesencia del cristianismo, en este caso nada tendría que ver el cristiano con una historia de la salvación. Las tradiciones históricas y las referencias a hechos históricos anteriores no serían sino el arte y manera que tiene el hombre, como metafísico, de descubrir la religión natural» (45).

(46) DARLAP, A.: *Teología fundamental de la historia de la salvación. Mysterium Salutis I/1*, pág. 50.

Por tanto, si la revelación cristiana está intrínsecamente referida a hechos históricos y contempla al oyente de la palabra como histórico y sujeto de historia, corresponderá necesariamente a la reflexión filosófica mostrar la entidad en sí de la historia y poner de manifiesto la constitutiva historicidad del hombre. Como dice A. Darlap, «no se puede argumentar «a posteriori», por los hechos, sin fundamentar previamente la apertura del hombre a una historia de la salvación en general y, con ello, en último término, a una historia cristiana de la salvación. La inserción del hombre en la historia no es un hecho aislado en la esfera de su conciencia religiosa; no es tampoco una mera situación «de facto» y «a posteriori», nacida de una comprensión tradicional de la fe. Es una situación que resulta, de un modo previo y fundamental, de la necesaria apertura metafísica y «a priori» del hombre necesitado de salvación a los hechos que sirven de base a la existencia, de modo que la vinculación de la fe a la historia es solamente la culminación radical de esta situación existencial a que el hombre como realidad histórica está siempre abocado» (46).

Pero la postmodernidad niega la historia y la historicidad humana. Y, con ello, se opone radicalmente al logos cristiano, que contempla al hombre como ser histórico y sale a su encuentro en la tangibilidad histórica del acontecimiento.

Porque, si bien es cierto que la historia general de la humanidad no se identifica con la «historia salutis», ésta acontece y se manifiesta a través de aquélla. Por tanto, la negación de la historia y de la historicidad humana deja sin asidero inmanente el acontecer de la historia general y particular de la salvación.

Sintetizando el contenido de este apartado, las bases teóricas de la postmodernidad niegan «a priori» las seis exigencias filosóficas del cristianismo que hemos señalado.

(46) DARLAP, A.: *Op. cit.*, pág. 60.

La apertura del hombre al ser, exigencia filosófica del Dios-uno de la fe, es negada en virtud de la afirmación postmoderna del sinsentido de la pregunta por el fundamento y de las aporías de su búsqueda.

La realidad personal del ser humano, exigencia filosófica del hombre como imagen de Dios, es puesta en entredicho por el principio postmoderno de la ausencia del sujeto.

La razón humana objetiva y canónica, dotada además de alcance metafísico, que constituye una exigencia filosófica de la verdad revelada de la cognoscibilidad natural de Dios, repugna a la postmodernidad.

El lenguaje humano objetivo y universal, exigencia del lenguaje objetivo y universal de la revelación, es negado en virtud del lenguaje interpretado como carente de significados objetivos y universales.

El discurso cosmovisivo, exigido internamente por el carácter totalizador de la revelación cristiana, es una forma de racionalidad completamente inadmisibile por la «ratio» postmoderna.

Y la realidad de la historia y de la historicidad humana, exigencia del carácter histórico de la revelación, es impugnada «a priori» por la postmodernidad.

Llegamos así al núcleo de este capítulo: el bautismo cristiano de la inteligencia postmoderna.

3. La evangelización de la cultura del vacío. La inculturación del Evangelio en la postmodernidad

Hemos confrontado la Buena Nueva de Cristo con la inteligencia postmoderna. Y hemos constatado que los supuestos filosóficos exigidos necesariamente por aquella son impugnados por ésta de forma inapelable.

A la vista de tales resultados un tanto descorazonadores, nos asalta la pregunta imperiosa de si cabe realmente un diálogo cristiano con la postmodernidad.

A) Superación de actitudes positivistas.

Un diálogo de la fe cristiana con el logos postmoderno supone, en primer lugar, la apertura, el acercamiento sin «a priori» a esta nueva forma de cultura, evitada toda suerte de positivismo. Por eso, al igual que ante los desafíos culturales de épocas pretéritas, la Iglesia se abre hoy al reto de la razón quebrada, plenamente consciente de que el Evangelio, dado en «kénosis», necesita ser propuesto a través de la cultura, de sus conceptos y categorías, para ser escuchado y entendido por los hombres a quienes se dirige; consciente también de que el Evangelio, al trascender toda realidad creada, está abierto a todas las culturas y es independiente de éstas, no privilegiando a ninguna; plenamente sabedora de que hay que buscar o motivar en las distintas formas de cultura, fruto de hombres consciente o inconscientemente abiertos a la revelación, puntos de engarce con las verdades reveladas; y con la absoluta convicción de que la «traditio fidei» por medio de la cultura no compromete en principio la trascendencia cualitativa de los contenidos de la fe.

Dicho en síntesis, desconocer la postmodernidad, hacer caso omiso de ella, sería olvidar la ley de la encarnación del Verbo, quien, estando en la forma de Dios, se hizo hombre para asumirmos desde dentro de nuestro ser (Phil 2, 6-7), excepto en el pecado (Hebr 4,15). Y la preocupación de teólogos y pastores por conocer seriamente la postmodernidad es signo evidente de esperanza fundada en que el diálogo con esta forma de cultura no florecerá sólo en la marginalidad de la Institución; signo evidente de maternal recepción por la Iglesia de los tenues gozos y alegrías, de los dolores y penas no conscientes del hombre postmoderno.

Situados ante la inteligencia postmoderna, no es fácil evitar la seducción del positivismo teológico. El sesgo nihilista de esta cultura invita constantemente a él. Por

eso, hay quienes piensan que la experiencia postmoderna del hombre desnudo, sin asideros racionales y sin valores inmanentes, ayuda al alma a tomar en serio a Dios, a abrirse al don de la gracia divina.

Dicho de otra forma, este modo de razonar pretende sacar provecho, para la causa de la fe, de la nada en que el logos postmoderno sume al hombre. Porque si las cosas no tienen peso, si el ser y el no ser son lo mismo y si la razón se encuentra invertida, entonces sólo la gratuidad de Dios puede colmar el corazón humano.

A primera vista, el intento parece fecundo. Y lo encontramos de hecho en algunas cristologías y antropologías teológicas de hoy.

Pero, examinado en profundidad, este modo de inculturación de la fe en la cultura del fragmento constituye una regresión a posiciones protestantes, ya resucitadas en los años 20 por la teología dialéctica para evangelizar el existencialismo nihilista. Lamentablemente, el positivismo teológico sigue no cayendo en la cuenta de que el nihilismo antropológico no constituye un horizonte válido para la experiencia de Dios. ¿Puede acaso ser humano el acto de fe en Cristo si nada existe en el hombre, en el mundo y en la historia que nos hable de la existencia de realidades absolutas? Hoy como ayer, la actitud positivista, en sí falsa por no respetar la legítima autonomía del hombre, no engendra otra cosa que agnosticismo y ateísmo. Y, más todavía, en el caso del pensamiento postmoderno que, como hemos visto, propugna un nihilismo sin nostalgia. No es sumergiendo al hombre en el abismo como se hace brillar el rostro de Dios. La muerte del hombre, imagen de Dios, no hace posible la experiencia del Todo-Otro. Sólo si el hombre se percibe vivo podrá descubrir el Eterno Viviente.

B) Superación de actitudes inmanentistas.

Pero si es verdad que hay que abrirse al diálogo sin actitudes positivistas, también lo es que, escuchada la cul-

tura del fragmento, la fe cristiana no puede rendirse acríticamente a sus contenidos, pues, en tal caso, el Evangelio del Señor se tornaría nueva gnosis y, perdida su identidad trascendente, dejaría de ser luz que brilla en las tinieblas y que ilumina a todo hombre (Jn 1, 5-9).

Siguiendo las huellas de Cristo, la Iglesia ha venido expresando el Evangelio con los conceptos y la lengua de cada pueblo, para adaptar aquél, en la medida de lo posible, al saber popular y a las exigencias de los sabios (GS 44). Pero sólo «en la medida de lo posible». Pues la palabra de Dios es trascendente e irreducible a categorías humanas. Y, contemplada por la revelación, la cultura no es, como ya vimos, totalmente autónoma, lo que viene corroborado por la experiencia. Abierta siempre a la revelación, aparece, sin embargo, lacerada por el pecado y el error. Y, por eso, recibe valiosa ayuda del Evangelio, incluso en aquellos ámbitos en que es en principio autónoma.

Así, pues, ninguna cultura es asumible sin previa crítica, y no todas las culturas ofrecen el mismo índice de posibilidad de asunción o de rechazo.

Prevenimos con ello ante los graves peligros que entrañaría para la fe y para la misma postmodernidad una asunción acrítica y precipitada de esta nueva cultura. Al final del camino, el cristianismo vería perdida su identidad, y la cultura postmoderna seguiría envuelta en su noche, que cubriría, además, con su manto de muerte, la fe de los cristianos (47).

(47) Inserto en el espíritu de una época, el cristiano experimenta la misma tentación que sus contemporáneos: elevar al rango de verdad indiscutible, apodíctica y universal los productos culturales del momento, no advirtiendo el error y el pecado que se deslizan en tales productos. Con la mayor lucidez denuncia esta actitud Jean-Marie Lustiger. «La única época que no criticamos —dice el purpurado francés— es la nuestra, porque nos parece evidente. Nuestra referencia es lo que a nosotros nos parece verdadero y justo, pero basta una perspectiva de cincuenta o de cien años para que salte a la vista la relatividad de los puntos de vista, aun los considerados en aquel momento como más razonables» (LUSTIGER, J. M.: *La elección de Dios* (Barcelona, 1989), pág. 106.

Desde fuera de la Iglesia y de las iglesias se han propuesto ya versiones postmodernas de la religión y de la fe. Y, cristianismo adentro, se observan también signos preocupantes de esta hermenéutica neognóstica del Evangelio.

Como enseguida veremos, la asunción acrítica de la postmodernidad por la religión y por el Evangelio destruye la esencia de aquélla y pervierte el núcleo de éste. Así lo muestra la hermenéutica postmoderna de la religión y de la fe llevada a cabo.

En la experiencia estética de lo sublime, tal como entiende éste la postmodernidad, han creído algunos poder encontrar el horizonte de un cierto acercamiento apofático y «desinteresado» a lo divino.

Me explico.

El arte clásico es realista. En cuanto tal, se basa en la adecuación entre la idea captada por la mente del autor y su representación sensible. Cuando se produce dicha adecuación, asistimos al nacimiento de lo bello, tanto objetiva como subjetivamente. Y la obra de arte es perfecta.

A diferencia del arte clásico, el arte moderno se desenvuelve en «la retirada de lo real». Muestra, pues, que hay un contenido concebible, pero que no se puede mostrar; que no es posible «ver ni hacer ver». Lo cual constituye una desgracia. De este modo, la obra moderna suscita en el lector, oyente o contemplante el sentimiento, no de lo bello, sino de lo sublime. Este se ofrece como una combinación de gozo/dolor acompañada de la nostalgia. Sentimiento de gozo, porque la razón puede concebir el ser en sí impresentable; sentimiento de dolor, porque a la imaginación no le es dado presentar el ser en sí concebido, por ser éste impresentable, y vivencia de la nostalgia de la inmostrabilidad del ser concebido, siempre impresentable. Pero, al alegar lo impresentable sólo como contenido ausente, el arte moderno continúa ofreciendo al espectador, lector, oyente o contemplante, materia de consuelo o de

placer (48). Dicho de otra forma, la nostalgia se torna consuelo: el consuelo experimentado por quien sabe que el ser es, aun cuando no se pueda acceder a él.

Emergiendo del moderno, el arte postmoderno alega también lo impresentable, pero no sólo como contenido ausente, sino como aquello de lo que ni siquiera sabemos si tiene contenido. Por eso, vive y hace vivir lo sublime únicamente como gozo/dolor, como placer/pena, evitando toda nostalgia, toda suerte de consuelo. De ahí que indague por medio de presentaciones nuevas, sólo guiado por el afán de hacer ver que hay algo que es impresentable (49).

Pues bien, si situamos a Dios en el horizonte de lo impresentable, según entiende éste la postmodernidad, entonces Dios sería aquello que puede encontrarse totalmente más allá, aquello que la razón quiere ver, pero la imaginación y la sensibilidad prohíben ver. No en vano afirma Lyotard, repitiendo a Kant, que el precepto del Decálogo «No tendrás otros dioses rivales míos; no te harás ídolos ni figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua bajo la tierra» (Ex 20, 2-4), constituye el pasaje más sublime de la Biblia (50).

Absolutamente impronunciado e impresentable, Dios, si es que es, no ha dejado huella alguna en el mundo. Y de su constitutiva impresentabilidad no tiene nostalgia el hombre.

En lo que se refiere a los atributos divinos, la impresentabilidad de Dios determina su condición de ser abstracto, genérico, no definido ni definible. Es lo que se advierte en la confesión gozosa/dolorida y ayuna de nostalgia de Adso de Melk en la penúltima página de *El nombre de la rosa*: «Dentro de poco me reuniré con mi principio, y ya no creo que éste sea el Dios de la gloria del que me hablaron los

(48) LYOTARD, J. F.: *La postmodernidad (explicada a los niños)* (Barcelona, 1987), pág. 25.

(49) LYOTARD, J. F.: *Op. cit.*, pág. 25.

(50) LYOTARD, J. F.: *Op. cit.*, pág. 21.

abades de mi orden, ni el de júbilo, como creían los franciscanos de aquella época, y quizá ni siquiera sea el Dios de piedad. *Gott ist ein lautes Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier*. Me internaré deprisa en ese desierto vastísimo, perfectamente llano e incomensurable, donde el corazón piadoso sucumbe colmado de beatitud. Me hundiré en la tiniebla divina, en un silencio mudo y en una unión inefable, y en ese hundimiento se perderá toda igualdad y toda desigualdad, y en ese abismo mi espíritu se perderá a sí mismo, y ya no conocerá lo igual ni lo desigual, ni ninguna otra cosa: y se olvidarán todas las diferencias, estaré en el fundamento simple, en el desierto silencioso donde nunca ha existido la diversidad, en la intimidad donde nadie se encuentra en su propio sitio. Caeré en la divinidad silenciosa y deshabitada donde no hay obra ni imagen» (51).

Y la indeterminabilidad del Dios impresentable e inobjektivable hace que la razón quebrada se ensañe sin miramiento con las religiones positivas, sobre todo con el cristianismo en su forma plenamente verdadera, que es la católica. Pues, aunque la fe cristiana sabe que Dios es el totalmente otro, mantiene, sin embargo, la «analogía entis» y la «analogía fidei», y, por tanto, se siente autorizado a hablar de Dios, a proclamar sus atributos y a manifestar sus designios sobre el mundo y el hombre. Con lo cual, el cristianismo objetiva lo impresentable y se convierte en gran relato o metarrelato legitimador, lo que le hace perder toda credibilidad. Es, en el fondo, la acusación que lanza a los cristianos Gore Vidal en su tan postmoderna novela *Juliano el Apóstata*. Dice Juliano por labios de su filósofo Libanio: «... estoy totalmente dispuesto a aceptar que el cristianismo es una de las formas de conocimiento. Pero no es la única forma, como ellos dicen... Es la mezquindad de los sentimientos cristianos lo que me desconcierta, su rechazo de este mundo por otro, que es —por

(51) Eco, U.: *El nombre de la rosa* (Barcelona, 1984), pág. 606.

decirlo con tacto— no del todo seguro. Es preciso oponerse a ellos por su arrogancia intelectual, que a menudo parece locura» (52).

Pero Juliano Augusto se queda, según Gore Vidal, todavía corto. Porque ni siquiera la vuelta al paganismo, al politeísmo de Eleusis, vale ya la pena. Al fin y al cabo, Juliano y las sacerdotisas paganas, Constantino y los obispos católicos, están más cerca de lo que parece. Tal es el tono con que se expresa Prisco, crítico severo del nuevo orden introducido por Juliano: «Me siento indiferente ante los misterios paganos porque los encuentro vagos y llenos de injustificadas esperanzas. No deseo ser nada el próximo año o el próximo minuto o cuando esta larga vida mía llegue a su fin. (No me parece ni la mitad de larga de lo que sería suficiente). Sin embargo, sospecho que la nada es mi destino. Si fuese de otro modo, ¿qué podría hacer? Creer, como el pobre Juliano, que uno se encuentra entre los elegidos porque concurrió a una ceremonia de nueve días, que cuesta alrededor de quince dracmas, sin contar los gastos extras, es caer en la misma tontería de la que acusamos a los cristianos cuando censuramos su absurda exclusividad y lunática superstición» (53).

Así las cosas, urge liberar al cristianismo de todo metarelato, herencia de la postmodernidad según los postmodernos, y limpiar su rostro de dogmas apodícticos y de instituciones legitimadoras dictadas por la Iglesia falaz en nombre de un Dios aparente, de un Dios que nada tiene que ver con el Dios verdadero, con el Dios impresentable. Dice Hans Albert en su conocida polémica con Hans Küng: «... mientras las iglesias sigan insistiendo que en ellas se predica la fe verdadera, esta situación habrá de conducir a la larga a considerables dificultades... Por lo tanto, si se sigue insistiendo en definir la entidad de una iglesia cris-

(52) VIDAL, Gore: *Juliano el Apóstata* (Barcelona, 1983), pág. 388.

(53) VIDAL, G.: *Op. cit.*, pág. 173.

tiana a través de una fe de este tipo, parece inevitable entonces una crisis de identidad. Si se la quiere evitar, hay que reducir manifiestamente las exigencias de la fe, que para los dignatarios de la Iglesia valen como evidentes, y conferir menos peso que hasta ahora a la fe verdadera» (54).

Así, pues, nadie está autorizado a erigirse en juez de la experiencia religiosa del Dios impresentable. Poco importa que ésta tome la vía del monoteísmo o del politeísmo, la senda de la mística o la de la queda fruición dolorosa del instante vivido, del presente puntual en el que Dios nos sale al paso para acariciarnos con su fuerte silencio. Al fin y al cabo, por todas partes y en todo momento muestran las cosas el callado acontecer del Gran Impresentable, cuya ausencia vive el hombre sin nostalgia ni tragedia.

Y nadie puede tampoco, en virtud de una presunta autorización del innombrable Dios, del Dios no esculpible, constituirse en juez de una verdad inobjetivada ni en árbitro de un Decálogo sin fundamento.

Si la fe cristiana aspira a pervivir en la conciencia de nuestro tiempo, debe someterse a la experiencia religiosa postmoderna del querer ver y del sentir prohibido ver, a la ley de la presencia del Dios totalmente ausente, del gozo doloroso vivido sin nostalgia ante la impresentabilidad del Todo-Otro.

Y si tan inadecuada/adeuada es la imagen politeísta de Dios como la monoteísta, si tan verdadero/falso es el panteísmo como la teología dialéctica, entonces tan indiferente resulta concebir el cristianismo como un todo compacto integrado por la fe, la liturgia y la ley, como romper ese todo unitario y elegir, hecha abstracción del resto, una sola de las partes. «Mientras los diez mandamientos formaron bloque —afirma el último A. Fierro—, no cabía desenlazar el *no matar* del *no fornicar*, y este bloque ético o prác-

(54) ALBERT, H.: *La miseria de la teología*. Polémica crítica con Hans Küng (Barcelona, 1982), págs. 171-172.

tico, a su vez, no se podía aislar e independizar de la dimensión de culto o de creencia; hoy, una y otra unidad, la de cada una de las dimensiones integrantes de la religión y la que en su conjunta asociación componen, han quedado rotas, pulverizadas» (55).

Esto supuesto, una religión es tanto más verdadera cuanto mayor libertad otorga a sus adherentes en el creer, celebrar y actuar. Paraíso de los librepensadores e infierno de los que se empecinan en seguir reivindicando la condición de maestros, la Iglesia postmoderna se divide, se subdivide y se vuelve a escindir en infinidad de sectas paralelas. Y éstas, sin vínculos necesarios, cerradas sobre sí mismas, con ausencia de objetivos graves y comprometedores, sin praxis imperativas y sin otra autoridad dentro de cada grupo que el carisma propio o, a lo sumo, el carisma del personaje profético en torno al cual surgió la secta.

Algo de esto se observa ya en las así llamadas por Weber «comunidades emocionales», últimamente redefinidas por la socióloga francesa D. Hervieu-Léger (56). Y ¿quién no encuentra a diario vestigios tenues de «comunidades emocionales» o finamente postmodernas en agrupaciones carismáticas católicas y protestantes, en grupos rurales neomonásticos, en círculos fundamentalistas, en grupos de oración «zen», en círculos ecuménicos libres?

Y, emparentada formalmente con esta actitud, se encuentra lo que ha llamado González Anleo religión «light» de los jóvenes: una religiosidad blanda, caracterizada por la creencia genérica en Dios, extremadamente cómoda y

(55) FIERRO, A.: *La religión en fragmentos*, 1984, pág. 7; cfr. también págs. 17-18.

(56) Cfr. HERVIEU-LÉGER, D.: *Sécularisation et modernité religieuse*, *Esprit* 106 (1985), págs. 50-62; cfr. también *Vers un nouveau christianisme*, *Introduction à la sociologie du christianisme occidental* (París, 1986).

coexistente con otras lealtades y otras aficiones ideológicas o vitales (57).

No otros son, ofrecidos en apretada síntesis, los rasgos peculiares de la fe religiosa y cristiana a cuya confesión nos urge la postmodernidad desde fuera de la Iglesia y, a veces, también desde dentro de la conciencia de algunos cristianos que han inculturado falsamente el espíritu postmoderno en el Evangelio del Señor y han pervertido su esencia.

En resumen, ni el positivismo ni el inmanentismo teológicos constituyen alternativas posibles de la evangelización de la postmodernidad. Uno y otro ofrecen el mismo denominador: la aceptación acrítica de la nueva cultura, la renuncia a discutir sus supuestos y axiomas. Se diferencian sólo materialmente. El primero persigue obtener provecho del nihilismo postmoderno para hacer brillar el rostró de Dios sobre un hombre quebrado, roto, sin la autonomía que le confiere la inalienable realidad de la persona. El segundo reduce los contenidos de la fe a las categorías de la postmodernidad y convierte el Evangelio en nueva gnosis.

C) La crítica interna de la postmodernidad.

Superadas las actitudes positivista e inmanentista, la verdadera actitud católica ante la postmodernidad es proceder a la crítica interna de esta cultura. Y tal crítica exige someter la cultura del vacío a un grave interrogatorio filosófico con el fin de retener las posibles «semina Verbi» que ésta ofrezca y señalar valientemente sus errores. Sólo así podrá operarse una corrección inmanente del logos postmoderno, que haga a éste apto para recibir la fe. Recordemos de nuevo la severa admonición de Juan Pablo II acerca de las exigencias del proceso evangelizador de las culturas: «... la fuerza del Evangelio es en todas partes

(57) DE DIOS GONZÁLEZ ANLEO, J.: *Los jóvenes y la religión «light»*. Comentario sociológico. Estructura social de España, págs. 59-60 (julio-diciembre 1987), págs. 1166-1182.

transformadora y regeneradora. Cuando penetra una cultura, ¿quién puede sorprenderse de que cambien con ella no pocos elementos? No habría catequesis si fuese el Evangelio el que hubiera de cambiar con las culturas» (*Catechesi tradendae* 53).

La cultura del fragmento, que a algunos parece un hallazgo irreversible, está recibiendo fuertes críticas en la inteligencia filosófica de nuestro tiempo. Estas críticas persiguen superar la quiebra de la razón y encontrar un nuevo punto arquimédico, un suelo firme sobre el que poder descansar.

Tres son los horizontes desde los que se intenta hoy la superación de la inteligencia postmoderna: la vuelta a la razón preilustrada, el retorno a la filosofía trascendental de la Ilustración y la autotrascendencia de la razón ilustrada.

Aun no siendo decisivas, las aportaciones de estos intentos arrojan mucha luz para la crítica interna de la postmodernidad. De ahí que sea necesario examinarlos con detención.

a) La vuelta a la razón preilustrada.

La quiebra de la razón es combatida, en primer lugar, por lo que se viene llamando «contra-ilustración neoconservadora», una tendencia de la sociología americana, cuyos nombres más significativos son D. Bell, P. L. Berger, I. Kristel, S. M. Lipset, E. Shils, R. Nisbet, J. Kirkpatrick y M. Novak.

El más relevante de estos sociólogos es D. Bell, profesor de la Universidad de Harvard.

D. Bell mantiene que la crisis postmoderna de la razón es feudataria del choque o disyunción entre los tres órdenes que configuran la sociedad moderna: el orden tecnológico, el orden político y el orden cultural. Entre tales órdenes o «esferas de valor» (M. Weber) se producen,

pues, contradicciones. Y éstas son debidas a que cada una de las esferas se rige por principios racionales antagónicos a los que rigen en las otras. Esta situación, característica de la modernidad, se ha perpetuado y agudizado en la postmodernidad.

Particular importancia reviste la contradicción entre la racionalidad del orden tecno-económico y político y la racionalidad del orden cultural. Mientras que la primera es una racionalidad funcional, la segunda es una racionalidad de tipo instintivo (58). A esta disyunción se ha llegado porque el orden tecno-económico (el capitalismo, en este caso) «ha perdido su legitimidad tradicional, que se basaba en un sistema moral de recompensas enraizado en la santificación protestante del trabajo. Este ha sido sustituido por un hedonismo que promete el bienestar material y el lujo... La cultura ha estado dominada (en el ámbito serio) por un principio de modernismo que ha subvertido la vida burguesa y los estilos de vida de la clase media por causa de un hedonismo que ha socavado la ética protestante, de la que provenía el cimiento moral de la sociedad» (59).

Así las cosas, es necesario reencontrar un principio axial que rija de nuevo las tres esferas de valor disociadas por la modernidad. Con otras palabras, se impone la búsqueda de un donador de sentido universal. Y este principio axial o racionalidad englobante no puede ser otro que la religión. Pues ésta «es una parte constitutiva de la conciencia del hombre: la búsqueda cognoscitiva del esquema del *orden general* de la existencia; la necesidad afectiva de establecer rituales y hacer sagradas tales concepciones; la necesidad primordial de relacionarse con algunos otros o con un conjunto de significados que establezcan una res-

(58) *Las contradicciones culturales del capitalismo* (Madrid, 1977), pág. 89.

(59) BELL, D.: *Op. cit.*, pág. 89.

puesta trascendente al yo; y la necesidad existencial de afrontar la irrevocabilidad del sufrimiento y la muerte» (60). Por tanto, si se destruye lo sagrado, nos sumimos en el caos del apetito y del egoísmo y destruimos el círculo moral que ciñe a la humanidad (61).

De este modo, D. Bell deja intacta la racionalidad funcional moderna, que es la que vige en los sectores tecnoeconómico y político, y reconcilia las tres esferas de valor mediante la religión como instancia donadora de sentido universal.

Ello hace que el intento belliano de superar la razón quebrada se retrotraiga a posiciones filosóficas anteriores al idealismo. Dicho en síntesis, el sociólogo teórico de Harvard supera la postmodernidad mediante la búsqueda de un punto arquimédico premoderno. Contra-ilustrado en cultura, Bell quiere ser ilustrado en economía y en política.

b) El retorno a la filosofía trascendental de la Ilustración.

Si D. Bell intenta superar la postmodernidad mediante el salto a un fundamento premoderno, K. O. Apel, profesor de la Universidad de Frankfurt, acomete la superación de la cultura del vacío a través del método trascendental, concretamente a través de una pragmática trascendental del lenguaje (62).

El intento de Apel apunta a la crítica del racionalismo crítico (63), según el cual la fundamentación última filosófica se reduce a un problema lógico-formal. Es, como ya hemos visto, la tesis de Hans Albert, para quien la única fundamentación posible sería la lógico-sintáctica. Y, por

(60) BELL, D.: *Op. cit.*, págs. 162-163.

(61) BELL, D.: *Op. cit.*, págs. 164-165.

(62) Cfr. APEL, K. O.: *El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje*. (Ensayo de una metacrítica del «racionalismo crítico»): *Dianoia* 21 (1975), págs. 141-173.

(63) Cfr. APEL, K. O.: *Op. cit.*, págs. 140-141.

medio de ésta, no se puede llegar a las ultimidades, dado que, cuando se intenta, se desemboca inexorablemente en el trilema de Münchhausen. Por tanto —concluye Albert—, no es posible una fundamentación última filosófica.

Saliendo al paso del racionalismo crítico, K. O. Apel mantiene, apoyándose en la tradición filosófica por lo menos desde Aristóteles, que la fundamentación lógico-formal no es la única posible. Junto a esta fundamentación, propia de la racionalidad lógico-formal y matemática, se alza la «racionalidad filosófico-trascendental)». «La primera —dice Apel— se mide (entre otras cosas) por la no contradicción semántico-sintáctica»..., mientras que la segunda se mide «por la no contradicción pragmática de actos lingüísticos, es decir, de enunciados performativo-proposicionales» (64). Y esta racionalidad epistemológica no desemboca en el trilema lógico.

En efecto, según Apel, la fundamentación filosófica no consiste en optar por unos axiomas en sí indemostrables y en argumentar deductivamente a partir de ellos, sino en descubrir aquellos presupuestos sin los que no es posible la argumentación. Enunciados pragmáticamente inconsistentes, como «asevero con esto que no tengo ninguna pretensión de verdad», «testimonian no sólo que hay condiciones necesarias para la posibilidad de argumentar, sino que nosotros —a través de la reflexión filosófica sobre las presuposiciones pragmáticas del argumentar— podemos saber «a priori» algo acerca de estas condiciones» (65). Existen, pues, enunciados no analíticos, específicamente filosóficos, que uno no puede entender sin saber que son verdaderos. Y estos juicios constituyen aquellas frases «sopresuposiciones necesarias del argumentar que uno no

(64) *El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad. Reflexiones programáticas previas: La teoría de los tipos de racionalidad como respuesta posible de la filosofía al desafío de un nuevo irracionalismo*: K. O. Apel, Estudios Éticos (Barcelona, 1986), pág. 19.

(65) APEL, K. O.: *Op. cit.*, pág. 20.

puede negar en tanto argumentante sin caer en autocontradicción pragmática y que precisamente por ello uno no puede fundamentar (formal-) lógicamente sin círculo vicioso («*petitio principii*»). La imposibilidad de una fundamentación lógica no circular (a partir de algo diferente) no indica, pues, en estos enunciados una aporía en el problema de fundamentación, sino una consecuencia necesaria de la circunstancia de que estos enunciados, en tanto presuposiciones comprensiblemente necesarias de toda fundamentación lógica, son ciertos «a priori». En esta medida, estos enunciados están últimamente fundamentados no (formal-) lógicamente, sino trascendental-pragmáticamente» (66).

Como dice A. Cortina, sintetizando con la mayor nitidez la tesis de Apel, «la fundamentación filosófica consiste en una argumentación reflexiva acerca de aquellos elementos no objetivables lógico-sintácticamente, que no pueden ser discutidos sin autocontradicción performativamente evidente, ni probarse sin «*petitio principii*», porque constituyen las condiciones de posibilidad del sentido y validez objetiva de cualquier argumentación» (67).

Así las cosas, la tesis postmoderna del sinsentido de la pregunta y de la búsqueda de un fundamento último necesario queda invalidada en virtud de una investigación trascendental del lenguaje pragmático.

c) La autotrascendencia de la razón ilustrada.

El tercer intento de superación radical de la postmodernidad es el representado por los filósofos de la segunda generación frankfurtesa.

(66) APEL, K. O.: *Op. cit.*, pág. 21.

(67) CORTINA, A.: *Ética mínima*. Introducción a la filosofía práctica (Madrid, 1986), pág. 95. Cfr. también, CONILL, J. y CORTINA, A.: *Razón dialógica y ética comunicativa en K. O. Apel: El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica* (Salamanca, 1985), págs. 145-191.

Común a estos autores (J. Habermas, A. Wellmer, C. Offe, etc.) es la pretensión de «mantener la unidad de la razón (aunque sólo sea en un sentido procedimental), afirmando la exigencia de ir más allá de los contextos meramente locales» (68). Y esta pretensión los convierte en decididos contradictores de la postmodernidad.

El máximo exponente de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt es sin duda J. Habermas.

En su trabajo *La modernidad, un proyecto incompleto* (69), mantiene Habermas, en contra de la inteligencia postmoderna, que la modernidad no es una causa perdida. Es cierto que la razón moderna ofrece patologías en su trayectoria, como la identificación de la razón con la racionalidad instrumental (Comte) o con la esfera de lo estético (Nietzsche). Y, por tanto, se impone enderezar lo que se ha corrompido a lo largo de su desarrollo. «Creo —dice Habermas— que, en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de estos programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad» (70).

Pero hablar de «patología de la modernidad» y de «realización deformada de la razón en la historia» presupone un criterio normativo para juzgar lo que es patológico y deformado. Dicho de otra forma, la crítica de las desviaciones de la razón moderna en su complicado proceso histórico supone la necesidad de encontrar una nueva «ratio» que haga justicia al verdadero proyecto moderno. Y esta «ratio» no es otra que el universalismo de la Ilustración, superador de las tres esferas de racionalidad señaladas por Weber.

(68) MARDONES, J. M.ª: *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Santander, 1988), págs. 52-53.

(69) Cfr. HABERMAS, J.: *La modernidad, un proyecto incompleto: La postmodernidad* (Barcelona, 1985), págs. 19-36.

(70) HABERMAS, J.: *Op. cit.* pág. 32.

Ahora bien, la razón universal del Iluminismo, tantas veces desfigurada, no es la razón metafísica, así como tampoco la razón con que trabaja el método trascendental en sus distintas variantes. Como dice Habermas, «esto es una exigencia muy fuerte para alguien que, como es mi caso, opera sin ningún respaldo metafísico y que tampoco cree ya en la posibilidad de desarrollar un programa de pragmática trascendental en sentido estricto, es decir, que se ofrezca con pretensiones de fundamentación última» (71). En consecuencia, el intento habermasiano de superación de la postmodernidad evita tanto el retorno a una fundamentación premoderna (D. Bell) como el trascendentalismo de K. O. Apel.

¿En qué consiste el impulso de la razón universal de la modernidad que hay que asumir en herencia?

La verdadera racionalidad a la que apunta el universalismo de la Ilustración es la racionalidad social. Y es justo la falta de un sentido de tal racionalidad, lo que se ha dejado sentir siempre en las realizaciones imperfectas del logos moderno. En vez de excavar en la racionalidad social, la modernidad buscó en la razón solitaria, en el «solus ipse» cartesiano, las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la moralidad. Y el solipsismo metodológico de este paradigma dejó su huella en los planteamientos del idealismo racionalista y trascendental.

Consecuentemente, las miserias del logos moderno se deben a su sustantivación, al olvido del carácter intrínsecamente social de la razón.

A subsanar esta deficiencia se apresta Habermas con su «teoría de la acción comunicativa».

Si toda racionalidad es social, entonces la racionalidad presupone la comunicación, pues algo es racional sólo si reúne las condiciones necesarias para forjar una compren-

(71) HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa. I: Racionalidad de la acción y racionalización social* (Madrid, 1987), pág. 192.

sión al menos con otra persona. En consecuencia, sólo la acción comunicativa ejercida entre los miembros de una sociedad mediante el lenguaje contiene una racionalidad inmanente. La verdad se mostrará al final del proceso comunicativo, en el consenso. Y sólo esta verdad, fruto de la interacción comunicativa, podrá aspirar al título de legítima y universal, si bien quedará abierta en sus contenidos, será susceptible de enmiendas y de adiciones futuras, debiendo comparecer siempre ante el «tribunal de apelación» del proceso argumentativo, y no podrá pretender nunca ser absoluta y definitiva, pues la razón apodíctica ha sido «desublimada».

A primera vista, la acción comunicativa de Habermas presenta conexiones con la mayéutica socrática, según la cual la verdad afloraría en el seno del diálogo, al hilo del ejercicio de la dialéctica. Pero, observadas en profundidad, las similitudes se desvanecen. La mayéutica socrática parte del supuesto de la existencia de la verdad absoluta y del poder de la mente de penetrarla y de sacarla a la luz. el diálogo es sólo el motivo, la ocasión que propicia la emergencia del «verum». La dialéctica es sólo pedagogía, ayuda externa de comadrona. Como fácilmente se ve, ninguno de estos supuestos subyace a la razón comunicativa de Habermas.

D) *Hacia una nueva forma de razón, integradora y superadora de las racionalidades moderna, postmoderna y transmoderna o metapostmoderna.*

La inculturación del Evangelio en la cultura de hoy exige una crítica profunda de la experiencia de la realidad del hombre actual, pues ésta no anda acorde con el ser del logos ni con el ser de las cosas, y, por tanto, no ofrece «a priori» las bases requeridas para que pueda prender en ella la palabra de Dios.

La inculturación de la fe cristiana exige una reforma de la inteligencia, un redescubrimiento del verdadero ser del logos, que se ocultó en parte en la modernidad, se ha visto sofocado por la marea postmoderna y forcejea por salir de su largo sopor a través de las aportaciones de los críticos transmodernos de ayer y de los metapostmodernos de hoy.

La modernidad excava en el verdadero filón cuando intenta superar las racionalidades científica, práctica y estética a partir de una razón universal. Yerra, sin embargo, cuando identifica la razón universal con una de estas formas cardinales de racionalidad, sometiendo las demás a la elegida como canónica, y no respeta la autonomía legítima de cada una de las esferas. Es el peligro de «reduccionismo» de la razón señalado por R. Rorty en la filosofía moderna. El reduccionismo consistente en querer hacer todo científico (Comte), político (Lenin) o estético (Beaudelaire, Nietzsche) (72).

Por su parte, la inteligencia postmoderna está en lo cierto cuando impugna el orgullo infundado de la modernidad de pretender situarse en una razón autónoma y absoluta; cuando critica la identificación moderna de la razón universal con la de una de las tres esferas de racionalidad distinguidas por Kant-Weber, y cuando constata las fisuras de una razón concebida así.

A la postmodernidad debe el Evangelio la crítica despiadada y necesaria de una razón tenida falsamente por absoluta durante cerca de dos siglos.

Pero la postmodernidad yerra por completo cuando, exasperando la autonomía de cada una de las esferas de racionalidad y de los infinitos juegos lingüísticos posibles en el interior de cada una de ellas, impugna todo fundamento, rechaza toda razón universal, niega la persona

(72) RORTY, R.: *Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad*. Habermas y la modernidad (Madrid, 1988), pág. 264.

como horizonte legitimador y disuelve la razón en una pluralidad de razones autónomas débiles e inconexas. Es justo el peligro de «antirreduccionismo» señalado también por Rorty y debido, al igual que el «reduccionismo», a «haber tomado demasiado en serio a Kant» (73).

Por consiguiente, la salida del túnel de la postmodernidad exige la búsqueda de un nuevo concepto de razón, integrador y superador de las inteligencias moderna y postmoderna.

Y este intento ha venido, como acabamos de ver, de tres corrientes metapostmodernas y transmodernas del pensamiento occidental: la sociología teórica norteamericana (D. Bell), la pragmática trascendental del lenguaje (K. O. Apel) y la autotrascendencia de la razón ilustrada (J. Habermas).

Los hallazgos de estos autores son sin duda fecundos.

Habermas pone el dedo en la llaga de la postmodernidad cuando señala en ésta la ausencia de una razón universal, a todas luces necesaria. Y Habermas acusa la gran herida de la modernidad de haber confundido el logos universal necesario con las racionalidades científica, práctica o estética. De ahí que intente reapropiarse el dinamismo de la razón universal de la Ilustración, identificando aquélla con la «acción comunicativa» o racionalidad social.

Pero amanecen en seguida dos insuficiencias por lo menos en las tesis de Habermas: 1) la vuelta a un pansiquismo de sesgo neoplatónico, traducido en términos de un sujeto colectivo social, como único portador de racionalidad (crítica a Habermas de los postestructuralistas franceses Lyotard y Derrida); 2) y la interpretación de este sujeto colectivo social como intrínsecamente negado para la búsqueda racional de una fundamentación última.

Ello hace que la racionalidad habermasiana acabe atrapada en las redes del consenso, como único criterio de

(73) RORTY, R.: *Op. cit.*, pág. 264.

legitimación, y que las verdades obtenidas dialógicamente no puedan ser nunca definitivas. Con lo cual, el universalismo de la razón, vía acción comunicativa, queda sensiblemente cercenado y casi se desvanece.

No menos importante es la aportación de K. O. Apel, quien considera posible, desde una pragmática trascendental del lenguaje, el logro de una fundamentación última filosófica, lo que supone un paso adelante con respecto a Habermas. Pero Apel no llega desde el método trascendental a una verdadera fundamentación metafísica, que es a la que precisamente hay que apuntar.

Muy otra cosa ocurre con D. Bell, quien afirma la superación de la postmodernidad mediante la vuelta a la religión. Sólo que la solución de Bell implica el grave riesgo del salto en el vacío y dejar el mundo presente como está. ¿No falta en Bell una mediación ético-metafísica y de verdadera crítica social para que la religión no aparezca como un salto sin fundamento?

La superación de la modernidad y de la postmodernidad filosóficas supone una reconstrucción de la razón mucho más radical que la llevada a cabo por los autores transmodernos y metapostmodernos cuyas tesis hemos analizado.

En la actual coyuntura filosófica se exige el paso de la pluralidad de razones y de discursos a la razón, el paso de la razón al ser, y el paso del ser a Dios.

Tal vez ha llegado el momento en que, cerrada la parábola que no podía conducir a otra cosa sino a la razón invertebrada, debemos volver a adquirir el sentido de la realidad, el sentido de una razón ligada al ser de las cosas.

No se me oculta que semejante propuesta podrá parecer a algunos una nueva incursión en el realismo ingenuo.

Pero cuando contemplamos los desmanes cometidos por la modernidad en nombre de una razón autónoma absoluta, desvinculada del ser, y cuando constatamos la vio-

lación de lo real, del hombre y de la naturaleza en nombre de la racionalidad politeísta de la cultura del vacío, nos asalta la ineludible pregunta: ¿No será que la razón se astilla, se corrompe, cuando olvida su condición de humilde sierva del ser?

A los hombres del pensamiento y de la cultura, de la filosofía, de las ciencias y de las artes, corresponde la noble tarea de reconstruir el logos dislocado de la modernidad, ya grávida de inteligencia postmoderna. Sólo tras esta reconstrucción, crecerá la fe en la inteligencia sin traumas ni reducciones. Pues, contrariamente a lo que no pocos piensan, la causa de la dificultad de que el Evangelio prenda en la cultura de hoy no reside en el Evangelio, sino en la cultura.

Monasterio de la Santísima Trinidad de las Carmelitas Descalzas, San Rafael (Ibiza), 8 de septiembre, Fiesta de la Natividad de la Santísima Virgen, de 1989.

documentación

**COMISION EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL
INSTITUTO SOCIAL LEON XIII
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIOLOGIA
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA**

**II CURSO DE FORMACION
SOBRE DOCTRINA SOCIAL
DE LA IGLESIA**

Madrid, 4 a 9 de septiembre de 1989

**EL COMPROMISO SOCIAL
DE LOS CATOLICOS**

**Dirigido a laicos, sacerdotes, religiosos, religiosas,
profesores de Etica y Doctrina Social de la Iglesia,
militantes, responsables de movimientos apostólicos
y asociaciones laicales**

P R O G R A M A

Día 4 de septiembre, lunes

10-12 horas: Recepción y entrega de materiales.

12,30 horas: Apertura del curso.

PRIMERA PARTE:**DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y MAGISTERIO**

13,00 horas: **Ponencia:** «El compromiso social de los católicos en la exhortación apostólica “Christifideles laici”».

Ponente: Dr. Guzmán Carriquiry. Del Pontificio Consejo para los Laicos. Auditor del Sínodo sobre los Laicos.

17,00 horas: Presentación de la metodología de trabajo para el estudio y análisis del documento «Los católicos en la vida pública».

19,00 horas: Conferencia: «Los católicos en la vida pública, hoy».

Ponente: Mons. D. Fernando Sebastián Aguilar. Arzobispo Coadjutor de Granada.

SEGUNDA PARTE:**EL COMPROMISO SOCIAL DE LOS CATOLICOS EN EL AMBITO POLITICO-ECONOMICO****Día 5 de septiembre, martes**

10,00 horas: 1.ª ponencia: «El catolicismo social español. Historia y evolución».

Ponente: D. Juan María Laboa. Profesor de Historia de la Iglesia Contemporánea en la Pontificia Universidad de Comillas.

- 12,00 horas:** 2.^a ponencia: «La vocación política del católico. Claves teológicas y éticas del compromiso político».
Ponente: D. Antoni Oriol. Profesor de Ética Social de la Facultad de Teología de Cataluña y del Norte de España (Sede de Vitoria).
- 17,00 horas:** Estudio y análisis sistemático por grupos del documento «Los católicos en la vida pública».
- 19,00 horas:** Coloquio: «Los católicos en los partidos políticos». Intervendrán políticos de los principales partidos de ámbito estatal y autonómico.

Día 6 de septiembre, miércoles

- 10,00 horas:** 1.^a ponencia: «Los modelos económicos en la España de hoy. Perspectivas y transformaciones».
Ponente: D. Juan Velarde Fuertes. Catedrático de Economía de la Universidad Complutense de Madrid.
- 12,00 horas:** 2.^a ponencia: «Sindicalismo actual y Doctrina Social de la Iglesia».
Ponente: D. Rafael Sanz de Diego. Director del Departamento de Pensamiento Social Cristiano de ICADE.
- 17,00 horas:** Estudio y análisis sistemático del documento «Los católicos en la vida pública».
- 19,00 horas:** Coloquio: «El sindicalismo español. Tendencias y evolución».
Intervienen: Dirigentes sindicalistas. Don Juan Antonio Sagardoy, Catedrático de Derecho del Trabajo.

Día 7 de septiembre, jueves

- 10,00 horas:** 1.^a ponencia: «Los empresarios y la Doctrina Social de la Iglesia».
Ponente: D. Fernando Bianchi. Ex empresario y profesor colaborador de la Pontificia Universidad de Comillas.

TERCERA PARTE:

VALORES SOCIALES Y CULTURALES DE LOS ESPAÑOLES

- 12,00 horas:** 2.^a ponencia: «Análisis social de las formas y estilos de vida de los españoles».
Ponente: D. Juan González Anleo. Catedrático de la Facultad de Sociología León XIII de la Pontificia Universidad de Salamanca.
- 17,00 horas:** Estudio y análisis sistemático por grupos del documento «Los católicos en la vida pública».
- 19,00 horas:** Ponencia-coloquio: «La actividad asociada de los católicos en el campo de la educación y de la cultura».
Ponentes: D. Rafael Alvira, catedrático de Filosofía de la Universidad de Navarra. D. Santiago Martín, secretario general de FERE.

Día 8 de septiembre, viernes

- 10,00 horas:** 1.^a ponencia: «Los valores dominantes en la sociedad española actual y el compromiso social cristiano».
Ponente: D. Juan José Garrido. Profesor de la Facultad de Teología de Valencia.

CUARTA PARTE:
COMPROMISO SOCIAL Y ACOMPAÑAMIENTO
ECLESIAL

- 12,00 horas:** «La formación cívica y política de los católicos. Su acompañamiento eclesial».
 Ponente: Mons. Gianpaolo Crepaldi. Director del Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal Italiana.
- 17,00 horas:** Estudio y análisis sistemático por grupos del documento «Los católicos en la vida pública».
- 19,00 horas:** Coloquio: «Las asociaciones y movimientos eclesiales en el compromiso social».
 Intervienen: HOAC, Hermandades del Trabajo, comunidades eclesiales y Comunión y Liberación.

Día 9 de septiembre, sábado

- 10,00 horas:** Ponencia: «Los católicos en el ámbito de la cultura».
 Ponente: Mons. Manuel Ureña Pastor. Obispo de Ibiza y vocal de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.
- 12,00 horas:** Clausura del curso.

OBJETIVOS DEL CURSO

- Conocer la Doctrina Social de la Iglesia.
- Reflexionar sobre la realidad social de España para actuar en ella.

- Fomentar el compromiso social del laicado.
- Apoyar la labor formativa de centros, responsables y dirigentes de grupos y asociaciones, etc.

«La Iglesia está al servicio del Evangelio y de la obra redentora de Cristo, la cual “aunque de suyo se refiere a la salvación de los hombres, se propone también la restauración de todo el orden temporal” (Apostolicam Actuositatem, 5)... Por tanto, allí donde esté constituida la Iglesia, toda ella está llamada a contribuir al perfeccionamiento constante del orden social y del bien temporal de los hombres (núm. 95).

Las parroquias, las pequeñas comunidades, las asociaciones y movimientos apostólicos, en cuanto realizaciones concretas de la comunidad cristiana, deben sentirse llamadas a participar en este compromiso a favor de la justicia y de los derechos humanos como parte integrante de la misión general de la Iglesia» (núm. 96).

Instrucción Pastoral
«Los católicos en la vida pública»

LOS CATOLICOS EN LA VIDA PUBLICA

Instrucción pastoral de la Comisión permanente
de la Conferencia Episcopal Española
22 de abril de 1986

Esquemas elaborados por

Antoni M. Oriol

profesor de Teología Moral económica y política
en la **Facultad de Teología de Catalunya**

ESQUEMA BREVE

INTRODUCCION

- a) Una de las principales preocupaciones.
- b) Exposición amplia.
- c) Línea de larga tradición.
- d) Vida pública mayor que vida política.
- e) Cuatro partes (=tres).

I.—ALGUNAS CARACTERISTICAS MAS SIGNIFICATIVAS DE NUESTRA SOCIEDAD (=VER)

INTRODUCCION

- a) Circunstancias
- b) Datos básicos: el hombre como imagen de Dios (+) y el hecho del pecado (—).
- c) Consecuencias: ambivalencia, ambigüedad, contradicciones.
- d) Los Obispos hablan desde la experiencia pastoral.

TRES AMBITOS

1) *Cultural*

- a) Aspectos positivos.
- b) Aspectos negativos.
- c) Necesidad de una actitud crítica.

2) *Sociopolítico*

- a) Aspectos positivos.
- b) Aspectos negativos.
- c) Posición episcopal.

3) *Socioeconómico*

- a) Cuestiones más cercanas al bien común.
- b) Cuestiones más cercanas a la valoración moral.

II.—FUNDAMENTOS CRISTIANOS DE LA ACTUACION EN LA VIDA PUBLICA (=JUZGAR)

INTRODUCCION

Dos alternativas inaceptables (imposición/eliminación de la Iglesia).

LINEAS DE FONDO

1) *El plan de Dios en Cristo*

a) Aproximación protológico/cristológico/escatológica.

- Unidad.
- Cristocentrismo.
 - Cristorreferenciación.
 - Autonomía.
- Escatología.

b) Aproximación antropológica.

- Individualidad y socialidad.
- Caridad política.
- Persona humana.

2) *Autenticidad cristiana*

a) Aproximación sectorial.

- Asociaciones.
- Mediaciones.
- Ideologías.

b) Aproximación global.

- Vida democrática.
- Vida pública.
 - Originalidad de la presencia cristiana.
 - Necesidad de dicha presencia (un desafío histórico).

III.—PRESENCIA DE LA IGLESIA Y DE LOS CATÓLICOS EN LA SOCIEDAD CIVIL. FORMACION CRISTIANA Y ACOMPAÑAMIENTO ECLESIAL (=ACTUAR)

PRESENCIA

1) *Protagonistas (lo común y lo diferenciado)*

- a) Lo común (tarea común de los cristianos).
- b) Lo diferenciado.
 - Obispos y sacerdotes.
 - Religiosos y religiosas.
 - Seglares.
 - Manera propia.
 - Doble forma de presencia: individual y asociada.
 - Valoración de la dimensión profesional.

2) *Formas (lo individual y lo asociado)*

- a) Lo individual (=el voto democrático).
- b) Lo asociado.
 - Participación asociada.
 - Tipología.
 - Asociaciones de inspiración cristiana.
 - Asociaciones seculares confesionales.
 - Asociaciones eclesiales en el campo de las realidades temporales.
 - Sugerencias.
 - En el campo de la educación y de la cultura.
 - En el campo de la familia.
 - En el campo de las actividades profesionales.
 - En el campo de la política.

FORMACION Y ACOMPAÑAMIENTO

- a) Necesidad de ayuda y compañía de parte de la Iglesia.
- b) La comunidad cristiana:
 - Alienta el compromiso público.
 - Ofrece un marco vital de unidad y de pluralidad de opciones.
 - Ha de aportar formación y acompañamiento especializados.

CONCLUSION

- a) Voluntad episcopal de estímulo.
- b) Exigencia de la nueva configuración social respecto a los cristianos y a las comunidades cristianas.
- c) Esfuerzo universal de autenticidad, clarificación y dinamismo.
- d) Importancia de las responsabilidades de los católicos.
- e) Ofrecimiento y petición de los Obispos respecto a las presentes reflexiones.
- f) Especial llamada a los jóvenes.
- g) Invocaciones finales.

ESQUEMA AMPLIADO

INTRODUCCION

- a) Una de las principales preocupaciones (1-2).
 - Destacar los rasgos esenciales de la vida cristiana.
 - Impulsar la presencia y la intervención de los cristianos en la vida social.
 - Doble referencia
 - A «Testigos del Dios vivo».
 - Al Congreso de Evangelización.
- b) Exposición amplia (3).
 - El tema: ¿cómo debe ser hoy la presencia y la acción de los católicos en la vida pública?
 - La nueva situación obliga a una nueva consideración.
- c) Línea de larga tradición (4-5).
 - Documentos pontificios (RN, IS, QA, PT, PP, OA, LE).
 - Documentos conciliares (LG, GS, AA).
 - Documentos de los obispos españoles (Apostolado seglar: actualización: 1967; orientaciones pastorales: 1972. Ambito político: Iglesia y comunidad política: 1973; participación política y social: 1976. Otras notas menores).
 - Documentos de Juan Pablo II en su visita a España.
- d) Vida pública mayor que vida política (6-7).
 - Ulterior precisión respecto al objetivo del presente documento: clarificar la doctrina, estimular la participación en el ámbito de la vida pública.
 - Entendemos que la vida pública es más amplia y rica que la estrictamente política.

- e) Cuatro partes (=tres).
- Algunas características más significativas de nuestra sociedad (V).
 - Fundamentos cristianos de la actuación en la vida pública (J).
 - Presencia de la Iglesia y de los católicos en la sociedad civil; formación cristiana y acompañamiento eclesial (A).

I. ALGUNAS CARACTERISTICAS MAS SIGNIFICATIVAS DE NUESTRA SOCIEDAD

INTRODUCCION

- a) Circunstancias (9).
Hemos de tener presentes las circunstancias concretas en que vivimos: sociedad, sensibilidad del momento.
- b) Datos básicos: el hombre como imagen de Dios (+) y el hecho del pecado (–) (10-11).
- El hombre como imagen de Dios (+).
 - Se trata de una afirmación central de nuestra fe.
 - Posibilita una creciente humanización.
 - El hecho del pecado (–).
 - La fe cristiana sostiene también la existencia del pecado en el hombre y en la sociedad.
 - Secuelas negativas del pecado, añadido a las limitaciones humanas.
- c) Consecuencias: ambivalencia, ambigüedad, contradicciones (12).
- Afectan a las realidades y logros humanos.
 - Dios nos interpela a partir de la ambigüedad hacia la purificación y la generosidad.

- d) Los Obispos hablan desde la experiencia pastoral (13).
- Ni exposición ni análisis son exhaustivos y científicos.
 - En esta primera parte hablan desde su experiencia pastoral (los aspectos sociales más cercanos a la misión de la Iglesia).

TRES AMBITOS

A) *CULTURAL* (14-24).

a) Aspectos positivos (14-17).

1. Dignidad y derechos de la persona humana.
2. Libertad.
3. Paz.
4. Primacía social sobre el estado.
5. Poder político como servicio.
6. Respeto a las minorías.
7. Solicitud por los más desfavorecidos.
8. Solidaridad entre pueblos y grupos sociales.
9. Derechos de la mujer e integración en la vida social.
10. Mayor conocimiento y estima de la sexualidad.
11. Valoración y defensa de la naturaleza y del medio ambiente.
12. Desarrollo de las ciencias empíricas.
13. Aumento de la capacidad técnica ordenada al bienestar humano.
14. Relaciones y comunicaciones con otros países (concierto planetario: Europa).

b) Aspectos negativos (18-22).

1. Pragmatismo.
2. Materialismo (teórico y práctico).

3. Culto al bienestar (norma suprema de comportamiento).
 4. Ejercicio egoísta de la sexualidad.
 5. Dificultad para el trabajo organizado y concluido.
 6. Elitismo cerrado y egoísta.
 7. Falta de responsabilidad cívica y social.
 8. Intolerancia y agresividad.
 9. Crítica inmoderada y destructiva.
 10. Rechazo u olvido de Dios (uno de los rasgos más negativos).
 - Considerado como condición de liberación, progreso y felicidad.
 - Secuelas negativas.
 - * Quiebra el sentido de las aspiraciones humanas.
 - * Altera la interpretación de la vida humana y del mundo.
 - * Debilita y deforma los valores éticos de la convivencia.
 - * Hace que degenera el respeto a la dignidad de la persona humana.
 - El individuo y sus aspiraciones inmediatas, norma suprema.
 - Justificación de la opresión y supresión de los débiles.
 - * Reducción del horizonte del hombre y de la sociedad a los bienes de este mundo.
 - * Falta de una referencia consistente que permita discernir objetivamente el bien del mal, con las secuelas del instrumentalismo y de la manipulación.
- c) Necesidad de una actitud crítica (23-24).
- Nadie puede escapar a la influencia de estas corrientes culturales.

- No todas las ideas y criterios morales son compatibles con la fe y vida cristianas.
- Es indispensable un esfuerzo de formación y discernimiento.

B) *SOCIOPOLITICO* (25-31)

a) Aspectos positivos (25).

- Afirmación global: en el seno de una sociedad secular, pluralista y conflictiva, hemos conseguido avances importantes en cuanto al ordenamiento político, que compartimos y apoyamos.
- Enumeración concreta de datos positivos.
 1. Reconocimiento de las libertades públicas y de los derechos humanos, en un estado de derecho.
 2. Coincidencia en un ordenamiento político común que quiere respetar personas, instituciones, pueblos.
 3. Enseñanza a toda la población.
 4. Respeto a la libertad religiosa.
 5. Participación de los ciudadanos en la vida pública.
 6. Promoción de la justicia (sistema de seguridad social).

b) Aspectos negativos (26-30,a).

- Afirmación fáctica: la realidad es también aquí ambigua: no faltan deformaciones y riesgos graves.
- Afirmación de principio: toda acción política responde a una visión del hombre y de la sociedad, y trata de configurarla según sus propias ideas.
- Ilustración de la anterior afirmación de principio a partir de la hipótesis de un grupo político que consigue el poder hegemónico:
 - Tentación de implantarse definitivamente y de remodelar la sociedad y las mentes.

- El riesgo se agrava cuando el nivel de experiencia y de formación política es deficiente.
 - * Caso español.
 - * Si las asociaciones e instituciones son débiles surge el protagonismo casi exclusivo de los partidos.
 - * La excesiva presencia de la Administración en los centros de decisión y en los MCS recorta gravemente la libertad de los ciudadanos y de la sociedad.
 - * Surge así un control y dirigismo políticos que, a pesar de los procedimientos democráticos, se desliza hacia un funcionamiento totalitario y estatificado de la vida social.
 - * La vida pública se politiza indebidamente.
 - * La división de poderes (especialmente el poder judicial) se ve amenazada con graves riesgos para la libertad real.

– Juicio ético: el dirigismo cultural y moral, la discriminación por razones ideológicas y la actividad legislativa contraria a valores fundamentales de la existencia humana, tropiezan contra las exigencias de una sociedad libre y democrática.

c) Posición episcopal (30,b- 31).

- Como Obispos de la Iglesia en España reafirmamos nuestra voluntad de respetar la legítima autonomía de la vida política.
- No surgirán dificultades entre las instituciones políticas y la Iglesia católica.
 - Por razones de orden estrictamente político.
 - Por reformas de orden social a favor del bien común.

- Pero no podemos dejar de oponernos en la medida en que se trate
 - de imponer una determinada concepción de la vida y de los valores morales (y ello en defensa de la libertad social);
 - de sustituir los valores morales de la religión católica por concepciones inspiradas en el agnosticismo, materialismo y permisivismo moral.
 - * Sin merma de la aconfesionalidad (del Estado y de la política), el respeto al patrimonio religioso y moral es exigencia del respeto a la libertad de la sociedad.
 - * La cultura y la religión son asunto, ante todo, de las personas y de las instituciones sociales y no del poder político.

C) SOCIOECONOMICO (32-38).

a) Indicación del tema (32).

- No examen detenido; ya se trató.
- Sí algunas consideraciones más cercanas al bien común y a la valoración moral.

b) Cuestiones más cercanas al bien común (33-36).

- La crisis económica va llevando a un empobrecimiento creciente de la población.
- Es necesario promover medidas extraordinarias y concertadas que activen la vida económica (precisiones).
 - Ello requiere un gran movimiento de solidaridad: un movimiento de laboriosidad justa y solidaria.

- La crisis no debe ser aprovechada para fines partidistas o electorales; debe prevalecer lo más provechoso para el bien común.
 - Los sindicatos están llamados a jugar un papel muy importante en el recto desenvolvimiento de la vida socioeconómica; requisitos
- c) Cuestiones más cercanas a la valoración moral (37-38).
- La vida en libertad requiere un alto índice de responsabilidad moral de los ciudadanos y de los dirigentes.
 - Su precio: formación personal, trabajo bien hecho, verdad y honestidad informativa y relacional, ideales morales y aspiraciones históricas.
 - Insistencia en las exigencias morales, en un patrimonio moral común.
 - Los católicos creemos que el último fundamento de las exigencias morales es el reconocimiento de Dios; por eso, estamos en condiciones de aportar algo importante al ordenamiento y prosperidad de la sociedad.

II. FUNDAMENTOS CRISTIANOS DE LA ACTUACION EN LA VIDA PUBLICA

INTRODUCCION: DOS ALTERNATIVAS INACEPTABLES (39-41).

- a) Muchos católicos se sienten desconcertados entre dos alternativas igualmente equivocadas.
- b) Descripción de ambas alternativas.
 - Imposición: la Iglesia debería imponer, incluso por medio de la coacción de las leyes civiles, sus nor-

mas morales relativas a la vida social (NB. Cfr. el lefebrismo). Ello está en desacuerdo con las actuales enseñanzas de la Iglesia.

- Eliminación: la no confesionalidad del Estado y la autonomía de las actividades seculares exigen eliminar cualquier intervención de la Iglesia o de los católicos, inspirada en la fe, en los diversos campos de la vida pública. Ello está en desacuerdo con la salvación de Jesucristo y con la enseñanza de la Iglesia.

LINEAS DE FONDO

- 1) *EL PLAN DE DIOS EN CRISTO* (42-71).
 - a) Aproximación protológica / cristológica / escatológica (42-53).
 - Protológica: unidad (42-46).
 - El Dios de la salvación es también el creador del universo: no hay que separar ni contraponer esperanza de vida eterna y responsabilidad sobre la creación y la historia.
 - La vocación a la plenitud del Reino incluye la llamada del hombre al dominio y cuidado del mundo, a la ordenación de su vida en la sociedad, a la dirección de su historia; la separación o contraposición contraría, deforma, empequeñece.
 - El Padre lo ha creado todo por y en orden a Cristo, y lo ha salvado y reunido todo en y por El, que es la clave, el centro y el fin de toda la historia del hombre.
 - Todo lo bueno y digno ha sido pensado y querido por Dios como despliegue de su creación misma. Reiteración del cristocentrismo creador y salvador.

- La frecuente perversión, por el pecado, del mundo de lo secular no significa que las realidades temporales sean ajenas a Cristo y a su redención.
 - Cuando la salvación de Cristo entra en las realidades seculares, no entra en ellas como en realidades extrañas: el mundo secular es de Cristo y a El le está destinado.
- Cristológica: cristocentrismo (47-50).
- a) Cristorreferenciación (47-48).
- Gran parte de los cristianos reduce lo religioso al ámbito estricto del culto y de la vida privada.
 - El mundo «profano» no deja de pertenecer a la creación y, por consiguiente, de estar referido a Cristo como su Señor y Salvador.
 - Jesucristo es el Señor no sólo de la Iglesia, sino también del mundo. Su presencia y actividad no se limitan a lo íntimo de las conciencias y de la vida privada. Aunque ocultamente, El actúa sobre toda realidad humana, pública y privada.
 - Su señorío entra allí donde los hombres ejercen, bajo la luz e impulso del Espíritu, la libertad regia de los hijos e hijas de Dios.
- b) Autonomía (49-50).
- Este señorío no significa ni subordinación del mundo «profano» a la Iglesia, ni privación de su autonomía.
 - Al contrario: restituye (a su ser original), ajusta (a la vocación plena del hombre sobre la tierra), perfecciona (en su valor y excelencia propios); nada de teocracia.
 - Cristo ilumina por medio de la acción de los cristianos; los católicos seculares tienen en ello un

papel destacado e insustituible: en medio de y desde las realidades seculares.

- Cooperación de los católicos seculares con los demás ciudadanos.

– Escatológica (51-53)

- El cristiano concentra su atención en los nuevos cielos y en la nueva tierra, en la definitiva y total donación de Dios en Cristo al hombre y a la creación.
- Tal esperanza no mengua sino que aviva su interés y compromiso en llevar adelante la humanización del hombre.
- El progreso histórico: no se confunde con el crecimiento del Reino; encuentra su plenitud en el misterio pascual de Cristo; no se puede separar del todo de la plenitud del Reino de Dios; hay entre ellos una cierta continuidad y vinculación (cita de GS).
- La voluntad humana de pervivencia y continuidad tendrá su cumplimiento a través del misterio de la transfiguración final: lo envejecido a causa del pecado pasará; lo que se haya construido sobre Cristo se conservará. Por consiguiente, la ordenación de todo lo creado a su salvación final interesa sobremanera al cristiano y a la Iglesia.

b) Aproximación antropológica (54-71).

– Individualidad y socialidad (54-59).

- El hombre tiene índole social; tiene absoluta necesidad de la vida social para realizar su plena vocación del plan unitario de Dios en lo temporal y espiritual.

- No sólo el mundo interior, sino también los hechos, realidades e instituciones sociales, deben ser interpretados bajo categorías éticas, religiosas y cristianas.
 - Hay comportamientos, instituciones, estructuras, situaciones, que favorecen la vida justa, y las hay que son fruto y aliciente del pecado.
 - La lucha por el bien y por el mal no se juega sólo en el corazón del hombre: las fuerzas del bien y del mal actúan también en la vida social y pública, por medio de nuestras actuaciones sociales y de las mismas instituciones.
 - Por un lado, es cierto que la fuerza de las estructuras pervertidas no destruye el reducto sagrado del hombre, ni ninguna situación puede cerrar enteramente los caminos de la salvación personal.
 - Por otro, también es cierto que las condiciones adversas impiden el pleno desarrollo de la vida humana, incluso en el orden religioso.
 - Por ello hay que trabajar para que instituciones y estructuras se acerquen a los planes de Dios en favor de la fraternidad y de la justicia.
- Caridad política (60-63).
- La vida teologal del cristiano tiene una dimensión social y aun política. Se trata del amor eficaz a las personas, que se actualiza en la prosecución del bien común de la sociedad.
 - La «caridad política» ni suple (las deficiencias de la justicia), ni encubre (las injusticias de un orden establecido); sino que se compromete en favor de un mundo justo y más fraterno, con especial atención a los más pobres.

- Sin generosidad y desinterés personal, la posesión del poder puede convertirse en medio de provecho o exaltación propios.
 - Frente a un juicio negativo contra toda actividad pública, los Obispos subrayan la nobleza y dignidad moral del compromiso social y político, sus posibilidades para ejercer las virtudes y convertirse en una dura escuela de perfección. La dedicación a la vida política debe ser reconocida como una de las más altas posibilidades morales y profesionales del hombre.
- Persona humana (64-71).
- Todo ha sido destinado por Dios al bien integral y definitivo del hombre en Cristo.
 - El carácter central de la persona humana permite a los cristianos encontrar una base común con los no creyentes en Cristo, que reconocen en ella el valor supremo del ordenamiento y de convivencia sociales.
 - Podemos colaborar con los no creyentes, porque Dios puso en el hombre semillas de verdad y de bien que no dejan de fructificar gracias a la acción de su Espíritu.
 - El reconocimiento práctico de la dignidad de la persona da a la vida social y pública un verdadero contenido moral.
 - Las exigencias del ser y actuar del hombre, al ser reconocidas en la vida social, constituyen el patrimonio ético de la sociedad; en él puede encontrarse un terreno común para la convivencia entre los católicos y los no católicos; unos y otros pueden colaborar en su enriquecimiento.
 - Los católicos pueden contribuir mucho a iluminar, extender y afirmar las exigencias fundadas

en el valor absoluto de la persona, y a establecer de este modo una amplia y firme base para la convivencia humana.

- Los grandes valores éticos que constituyen nuestro patrimonio histórico han sido clarificados y fortalecidos por la fe cristiana y están expuestos a todo falseamiento cuando se les priva de la referencia a Dios, Creador y Salvador, como su último y absoluto fundamento.
- Los cristianos ayudan a los demás a descubrir metas superiores de humanidad y preparan así el camino para el descubrimiento de Dios como fuente de esperanza y de salvación para todos los hombres.

2) *AUTENTICIDAD CRISTIANA* (72-94).

a) Aproximación sectorial (72-81).

— Asociaciones (72-74).

- Una vida democrática con protagonismo de la sociedad tiene que contar con una amplia red de asociaciones, por medio de las cuales los ciudadanos hagan valer sus puntos de vista y defiendan sus legítimos intereses.
- La incorporación asociativa supone decisión personal y observación de normas, e implica correspondencia entre los programas de las asociaciones y las convicciones de los miembros, so pena de situaciones violentas. Algo de esto ocurre actualmente a no pocos católicos españoles.
- El cristiano y ciudadano libre no debe someter los imperativos de su conciencia a las imposiciones del grupo o partido en el que militen, so pena de allanar el camino a procedimientos dictatoriales.

— Mediaciones (75-77).

- Las motivaciones religiosas y morales tratan de llegar a objetivos prácticos y concretos a través de las mediaciones. De una misma inspiración cristiana pueden nacer fórmulas diferentes y procedimientos distintos para conseguir objetivos éticamente coincidentes.
- Ningún proyecto social cristiano puede arrogarse ser traducción necesaria y obligatoria de la moral evangélica para todos los demás cristianos, a no ser en situaciones extremas y bajo la autoridad de la Iglesia.
- Los momentos técnicos y seculares a través de los cuales se hacen operativos los proyectos y programas, deben estar regidos por criterios éticos: preparación profesional, análisis objetivo, manejo veraz de datos, estrategias honestas. Éxito, poder, eficacia, honor, dinero —solos—, son inmoralidad e idolatría. Un fin bueno no justifica medios inmorales.

— Ideologías (78-81).

- Asociaciones (1) y mediaciones (2) se hallan bajo el influjo de las ideologías. Es frecuente la tentación de querer someter la propia fe y las enseñanzas de la Iglesia a interpretaciones ideológicas, o incluso a las conveniencias de un partido o de un gobierno en el terreno movedizo y cuestionable de los objetivos políticos.
- Los cristianos hemos de conservar una disposición crítica frente a las ideologías y mediaciones; no hemos de transferir al partido, al programa o a la ideología, el reconocimiento y confianza debidos a Dios.

- Esta reserva crítica es particularmente necesaria cuando el cristiano participa en grupos, movimientos o asociaciones cuyos programas, aun resultando en buena parte concordes con la moral cristiana, se inspiran en doctrinas ajenas al cristianismo o contienen puntos concretos contrarios a la moral cristiana.
- Los católicos no podrán mantener su libertad frente a ideologías y sistemas, sin comunión con la Iglesia y con su interpretación auténtica de las enseñanzas del Evangelio. El distanciamiento de la comunión eclesial pone en peligro la fe y vida cristianas.

b) Aproximación global (82-94).

— Vida democrática (82-84).

- Vivir en democracia no es vivir en nivelación cultural y espiritual, ni en ocultamiento o negación de las propias convicciones, sino en un marco jurídico y en unas posibilidades reales de libertad para todos, personas y grupos.
- El respeto a las personas no debe confundirse con la indiferencia o el escepticismo. Cada uno debe buscar la verdad sobre sí mismo y el mundo, y ofrecer las ideas o mensajes que considera verdaderos y útiles. Negar a los católicos el derecho a manifestarse o actuar en la vida pública sería discriminarlos y oprimirlos injustamente; ocultar la propia identidad cristiana es infidelidad para con Dios y deslealtad con los hombres.
- Los cristianos no tememos la convivencia en libertad. Vivir en libertad constituye el clima adecuado para buscar el sentido de la vida y plantear las cuestiones últimas.

- Vida pública (85-94).
 - a) Originalidad de la presencia cristiana (85-90).
 - La diferencia entre lo legal y lo moral obliga a veces a adoptar comportamientos más exigentes o distintos; en caso de conflicto, hay que obedecer a Dios antes que a los hombres.
 - Tanto en la vida privada como en la pública, el cristiano debe inspirarse en la doctrina y seguimiento de Jesucristo, a tenor de un radical amor a Dios y al hombre.
 - Enumeración de actitudes cristianas: pobreza, mansedumbre, solidaridad, amor a la justicia y a la paz, preocupación por los pobres y marginados, servicio a la comunidad, preferencia por los procedimientos pacíficos y conciliadores.
 - Ejercicio del amor solidario y desinteresado, con preferencia por los más pobres e indefensos, renuncia a la imposición y a la violencia, preferencia por los procedimientos de diálogo y entendimiento (reiteración).
 - Criterios cristianos sobre la vida social: respeto absoluto a la vida, valoración del matrimonio y familia, libertad y justicia como fundamentos de la convivencia y de la paz, etc., constituyen el patrimonio de la doctrina social católica.
 - Por medio de los cristianos, la luz del Evangelio y los valores del Reino van impregnando la vida social, la purifican, la confirman y potencian el esfuerzo hacia metas más altas de humanidad.
 - b) Necesidad de dicha presencia (un desafío histórico) (91-94).
 - Hemos de ser conscientes de la necesidad de esta presencia de los católicos en la vida pública. No a la ley del péndulo, que juega a favor del distan-

ciamiento o negación de lo que antes era reconocido positivamente. No, por consiguiente, a las manifestaciones antirreligiosas (escuela y MCS), al secularismo, al ateísmo teórico o práctico, a la permisividad moral.

- Ante tales situaciones, no caer en la tentación de la nostalgia o del revanchismo; buscar serenamente la respuesta cristiana para que las generaciones futuras puedan seguir creyendo en Dios.
- La respuesta consiste en intensificar la autenticidad de nuestra vida cristiana y promover la presencia de los seculares católicos en los sectores más importantes de la vida pública; autenticidad testimonial y coherencia doctrinal y moral.

II. PRESENCIA DE LA IGLESIA Y DE LOS CATÓLICOS EN LA SOCIEDAD CIVIL. FORMACION CRISTIANA Y ACOMPAÑAMIENTO ECLESIAL

PRESENCIA (95-171).

1) *PROTAGONISTAS (LO COMUN Y LO DIFERENCIADO)* (95-116).

a) Lo común (tarea común de los cristianos) (95-97).

- Toda la Iglesia está llamada a contribuir al perfeccionamiento constante del orden social y del bien temporal de los hombres; toda ella ha de comprometerse en favor de la justicia y de los derechos fundamentales de todos los hombres.
- Parroquias, pequeñas comunidades, asociaciones, movimientos apostólicos, deben sentirse llamados a participar en este compromiso.
- Todos los miembros de la Iglesia, cada uno según su vocación, han de sentirse responsables.



b) Los diferenciados (98-171).

– Obispos y sacerdotes (98-101).

- Hemos de sentir como nuestro, dentro de las ocupaciones propias del ministerio sacerdotal, este aspecto de la misión de la Iglesia.
- En años pasados, algunos sacerdotes, seculares o religiosos, asumieron funciones y compromisos estrictamente seculares en la vida municipal, sindical o política, con detrimento del ministerio sacerdotal. Hoy vemos con más claridad lo propio nuestro: formar y animar a los seculares, lo que comporta un estilo propio (mejor formación, dedicación más plena a las comunidades, renuncia a protagonismos, humildad y servicio; desde el ministerio y a través de la comunidad cristiana).
- Necesitamos superar muchas actitudes reticentes o radicales, aclarar nuestras ideas y promover una acción pastoral firme y coherente.
- Sólo en circunstancias muy especiales podrán los sacerdotes asumir estas responsabilidades propias de los seculares y con el consentimiento de su Obispo.

– Religiosos y religiosas (102-105).

- Su misión específica y fundamental es visibilizar los valores más profundos y definitivos del Reino.
- Muchos de ellos ejercen el apostolado y la caridad particularmente en la educación y la asistencia social. Visibilizando también aquí los valores del Reino, sostienen y avivan el espíritu evangélico de sus hermanos que trabajan en las profesiones y estructuras del mundo (=de los seculares).

- Influyen mucho en los fieles. Deben fomentar en ellos la vida espiritual y eclesial y educarles para vivir y actuar cristianamente en el mundo.
 - Los contemplativos han de sentirse unidos incluso en los problemas temporales de sus hermanos, a los que ayudan con el ejemplo y por los que ofrecen sus vidas.
- Seglares (106-171).
- 1) Manera propia (106-109).
- Deriva de su condición secular; tienen como vocación propia la realización de la misión general de la Iglesia, por medio de su participación en las instituciones y tareas de la sociedad civil.
 - Como miembros de la Iglesia han de participar en otras muchas actividades internas de la comunidad eclesial (testimonio y anuncio de la fe, catequesis, educación cristiana, celebración litúrgica de los misterios de la salvación, caridad, descubrimiento e iluminación de los nuevos problemas, organización y animación del apostolado y de las asociaciones cristianas).
 - Deben hacerlo valorando las dimensiones temporales del apostolado cristiano. De ellos depende en gran medida que los cristianos se sitúen adecuadamente ante los problemas morales de la vida y no surjan tensiones o politizaciones indebidas entre los mismos cristianos.
 - Su participación en las tareas e instituciones seculares plantea problemas teóricos y prácticos: a) conjugación (fe-ciencia/técnica); b) libertad (plena comunión eclesial/libertad en el campo secular); c) crecimiento (actuación secular/crecimiento en la fe y caridad). En la sección an-

terior, respuesta doctrinal; ahora, consideración práctica.

2) Doble forma de presencia: individual y asociada (110-112).

- Asociada: el carácter social de la persona hace imprescindible la existencia de múltiples asociaciones y la participación en ellas; individual: las actitudes interiores y el comportamiento individual de las personas tiene repercusiones sociales y públicas.
- Cuando un hombre o una mujer viven intensamente el espíritu cristiano, todas sus actividades y relaciones reflejan y comunican la caridad de Dios y los bienes del Reino. Hay que imprimir en todas nuestras relaciones cotidianas el sello del amor cristiano.
- No es fácil distinguir los ámbitos privado y público en la vida de cada persona. Hemos de inspirar los comportamientos personales, familiares y profesionales en los criterios morales que rigen la vida social del cristiano.

3) Valoración de la dimensión profesional (113-116).

- Los seculares deben dar importancia al ejercicio cristiano de su profesión: a) adquisición normal de los recursos económicos; b) autoperfeccionamiento; c) posibilidad de la vida familiar; d) incremento del bien común. De ahí la dimensión vocacional y profesional de la profesión.
- Ello requiere: animación por el Espíritu del ejercicio de la profesión; desarrollo del mismo por los criterios morales del Evangelio y de la imitación de Cristo. Estas exigencias cristianas abar-

can: la justicia en sueldos y honorarios; el respeto a la vida; la fidelidad a la verdad; la responsabilidad y la buena preparación; la laboriosidad y la honestidad; el rechazo de todo fraude; el sentido social; la generosidad. Todo ello debe inspirar al cristiano en el ejercicio de sus actividades laborales y profesionales.

- En estos momentos de crisis tiene importancia social y cristiana el espíritu de iniciativa y de riesgo, sin descargarse en la dificultad del momento o en las deficiencias de los organismos públicos.
- El afán inmoderado de ganancias esclaviza el ejercicio de la profesión y perjudica al prójimo; el pluriempleo priva a otros ciudadanos de disponer de un puesto de trabajo y proporciona con frecuencia un nivel de vida excesivamente distanciado.

2) *FORMAS (LO INDIVIDUAL Y LO ASOCIADO)* (117-124).

a) Lo individual (=el voto democrático) (117-124).

- Hay momentos en que la obligación individual de participar en la vida pública se hace particularmente apremiante, vg., el de emitir el voto.
- De él dependen aspectos muy importantes de la vida, en lo material y en lo moral. De ahí la gran responsabilidad de ejercerlo. Hay que elegir los partidos y personas que ofrezcan más garantías de favorecer el bien común.
- Este es el conjunto de condiciones de vida social con que los hombres, las familias, los grupos y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad la propia perfección.

- Implica considerar las necesidades de la mayoría de la población, especialmente los más necesitados. La concepción cristiana del bien común incluye: los aspectos materiales de la vida; la protección de los bienes fundamentales de la persona; el derecho a la vida desde la misma concepción; la protección del matrimonio y de la familia; la igualdad de oportunidades en la educación y en el trabajo; la libertad de enseñanza y de expresión; la libertad religiosa; la seguridad ciudadana; la contribución a la paz internacional.
- No es lícito relegar los anteriores elementos del bien común a un futuro indeterminado e incierto. Al votar, al inscribirse en una asociación social o política, hay que valorar los fines y los medios; lo contrario equivaldría a justificar regímenes totalitarios.
- Los católicos deben votar con libertad y responsabilidad; salvo en situaciones muy excepcionales, la autoridad eclesiástica no puede señalar la obligación moral de votar en un determinado sentido; hay que insistir en la obligación de ejercer este derecho con la máxima responsabilidad moral.
- Quienes ejercen cargos públicos han de ser conscientes de su responsabilidad; el servicio a la comunidad es una verdadera vocación, que implica el ejercicio abnegado e intenso de la caridad política.
- El bien de la colectividad es la única razón que justifica y dignifica el ejercicio de la autoridad; las decisiones políticas han de estar ordenadas al bien común, incluido el respeto a las minorías y la atención por los más necesitados.

b) Lo asociado (125-149).

– Participación asociada (125-128).

- Se reitera la importancia de las asociaciones; sin ellas, la sociedad es humanamente pobre.
- Su carencia debilita la participación, empobrece el dinamismo social y pone en peligro la libertad y el protagonismo de la sociedad frente al creciente poder de la Administración y del Estado. Puede llegarse al pleno dominio y control de la sociedad por quienes se apoderan de los resortes de la Administración y de los centros de poder. En cambio, una sociedad culta, bien informada y organizada, es la base de la vida democrática y la garantía más firme contra cualquier abuso de poder y contra cualquier tentación totalitaria.
- Hay, pues, que alentar y favorecer las asociaciones cívicas, culturales, económicas, laborales y profesionales, sociales y políticas, nacidas del dinamismo propio de los ciudadanos y de la sociedad. Administración y Gobiernos deben apoyarlas positivamente.
- Los cristianos deben participar en ellas y promoverlas, como contribución al bien común. Es muy importante la intervención de los cristianos en ellas, habida cuenta de lo dicho respecto a la relación fe-ideologías.

– Tipología (129-149)

a) *Asociaciones de inspiración cristiana* (129-137).

- Los creyentes han de poder actuar asociativamente en el marco de la sociedad democrática, a título de la vitalidad e iniciativa del cuerpo social.
- El creyente puede hacer derivar de su fe los presupuestos de su participación en la vida social,

con no menor razón que quien participa de otras convicciones. La concepción cristiana de la vida tiene pleno derecho de ciudadanía. Carecería de todo fundamento la pretensión de excluir una presencia de tal naturaleza.

- Tampoco se puede excluir desde una perspectiva estrictamente eclesial, ya que la inspiración cristiana no sólo no excluye la libertad de opción de los católicos en lo temporal y asociativo, sino que la exige, en virtud de la comprensión cristiana del hombre y de la sociedad.
- La expresa referencia a la inspiración cristiana ha de evitar toda apropiación exclusiva del nombre de católico o de cristiano para un determinado proyecto político o social; la identificación con los intereses de la Iglesia; la pretensión de actuar en nombre de ésta para exigir la incorporación de los católicos. La declaración pública de la incorporación de los católicos. La declaración pública de la inspiración cristiana no debe confundirse con la confesionalidad (cfr. más adelante).
- Recurrir a la inspiración cristiana con la pretensión de hacer de ella el fundamento que avale una determinada forma de actuación social o política, debe hacerse con las debidas cautelas, por razones de diversidad, influencia y limitación.
- Los proyectos o programas que la pongan como base han de afirmarla práctica e integralmente; implica la defensa de todos los derechos humanos y un dinamismo perfectivo de las estructuras e instituciones.
- La eventual asociación ha de recoger en sus estatutos los objetivos irrenunciables de la doctrina social católica; los cristianos que en ella participan han de estar motivados por una experiencia personal de vida cristiana que implica

una comunión doctrinal y práctica con la Iglesia de Jesucristo. Otras personas no practicantes o no cristianas pueden participar también en ellas o concederles confianza.

- La Iglesia quiere fomentarlas positivamente; recuerda la actualidad de su enseñanza social a fin de dar un contenido histórico y concreto a dicha inspiración evangélica. Esta enseñanza social presenta las cualidades dinámicas de OA 42.
- No se trata, pues, de restaurar formas ya superadas de confesionalismo (orden paralelo al del Estado; servicio a los intereses de la Iglesia).

b) *Asociaciones seculares confesionales* (138-146).

- «Confesional» afecta a la inspiración, a los proyectos y a los resultados de las obras e instituciones en juego.
- Añade a la original inspiración cristiana la responsabilidad de la Iglesia como tal y de la autoridad eclesiástica respecto al carácter cristiano del proceso de realización del proyecto y de los resultados obtenidos.
- Hoy se rechazan con frecuencia tales obras y asociaciones seculares, por motivos eclesiológicos y de libertad civil. Hay que analizar la cuestión.
- La sociedad democrática, en principio, debe reconocer en su seno toda clase de obras y asociaciones que respeten sus principios básicos y la normativa legal que de ellos deriva.
- La Iglesia acepta tal denominación cuando tanto el objetivo como los procedimientos pueden ser acreedores de tal calificativo, vg., en lo educativo y asistencial (colegios y hospitales católicos).
- Tales obras de carácter confesional pueden ser la oferta específicamente cristiana de un servicio

secular hecho a todos los ciudadanos. No se oponen a la presencia o influencia personal de los católicos en el conjunto de todo el tejido social. Posibilitan acciones y objetivos testimoniales sólo institucionalmente alcanzables.

- Hay asociaciones y grupos de inspiración cristiana a los que no cabe atribuir el calificativo de confesionales, vg., partidos políticos, asociaciones sindicales y otras semejantes (en razón de los condicionamientos, las estrategias, las decisiones coyunturales que hay tomar, etc.).
 - Ello significa que ninguna de ellas puede ser considerada como vía única y obligatoria para la participación de los católicos en los campos respectivos y que los cristianos actúan en ellas bajo su propia responsabilidad.
 - La jerarquía eclesiástica tiene competencia para desautorizar el uso impropio de la denominación confesional. Fuera de los límites diocesanos se requiere actuación episcopal conjunta.
- c) *Asociaciones eclesiales en el campo de las realidades temporales (147-149).*
- Se trata de asociaciones estrictamente eclesiales con finalidad social, educativa, asistencial, nacidas del dinamismo espiritual de la Iglesia y promovidas por las autoridades eclesiásticas, por instituciones religiosas o asociaciones diversas de fieles. Responden a una trayectoria histórica de la Iglesia. Hay muchas. Aliento y gratitud.
 - No se justifican ni su desestima ni su discriminación. El carácter secular de las realidades temporales no excluye las iniciativas religiosas en favor del bienestar social y de las necesidades

reales de los ciudadanos. Lo contrario indica laicismo y tendencias totalitarias.

- Las instituciones educativas y asistenciales han de actuar su carisma y su misión eclesial en las actuales circunstancias de la sociedad. Conocimiento episcopal de dicho esfuerzo. Estímulo consiguiente. Indicación de objetivos (infancia marginada, juventud drogadicta, madres solteras o abandonadas, ancianos desamparados, emigrantes, presos y delincuentes, etc.). Las diócesis y parroquias deben apoyar las obras existentes y contar con ellas.

— Sugerencias (150-171).

- En el campo de la educación y de la cultura (150-158).
 - * Tema episcopal frecuente; relación íntima entre evangelización y formación religiosa, por un lado, y formación y educación general, por otro; instruir y educar, entre las acciones más importantes en favor del prójimo.
 - * La libertad de enseñanza, íntimamente relacionada con la libertad religiosa, es un derecho fundamental. El derecho de educación católica se puede satisfacer mediante centros propios no estatales y mediante centros erigidos y regidos de una u otra manera por la Administración del Estado.
 - * Se hace imprescindible una base social organizada y activa para realizar esta actividad en una sociedad democrática. Es preciso que los padres de familia y los profesores católicos se asocien y colaboren en la promoción y vida de los centros, católicos y públicos.

- * Necesidad de asociaciones que cubran los diversos sectores docentes (defensa de derechos y actuación eficaz).
 - * Fe y cultura están llamadas a purificarse y enriquecerse mutuamente: fe que llega a las creaciones culturales; presencia de los creyentes en la cultura.
 - * Los católicos dedicados a la creación o transmisión de la cultura, han de vivir una profunda unidad entre sus convicciones personales y sus actividades culturales.
 - * Libertad de expresión y MCS deben estar al servicio de una opinión pública consciente, activa y crítica. Una sociedad masificada es lo más radicalmente opuesto a un pueblo libre. Las instituciones de inspiración cristiana han de estar al servicio de la formación de una opinión responsable y activa.
 - * Doble necesidad asociativa —a) de carácter eclesial; b) de naturaleza civil— en este campo, como en otros sectores.
- En el campo de la familia (159-162).
 - * La familia es una institución fundamental para la felicidad de los hombres y para la verdadera estabilidad social.
 - * Ha de ser objeto de atención y apoyo. Gran parte de los problemas sociales y aun personales tienen sus raíces en los fracasos o carencias de la vida familiar. Luchar contra la delincuencia juvenil o contra la prostitución de la mujer y favorecer el deterioro o el descrédito de la institución familiar, es una contradicción.

- * Los cristianos y los diversos sectores de la vida social han de apoyar el matrimonio y la familia.
 - * El papel de las familias en la vida social y política no puede ser meramente pasivo. Han de promover una verdadera política familiar. Hay que favorecer la difusión de la doctrina de la Iglesia sobre la familia.
- En el campo de las actividades profesionales (163-166).
 - * Gran importancia de la actividad profesional.
 - * Los colegios profesionales han de defender los derechos de sus miembros y promover el ejercicio honesto de la profesión, el cumplimiento de la función social que les es inseparable, la garantía de los valores éticos y deontológicos implicados en la profesión.
 - * Los profesionales católicos necesitan asociaciones que les faciliten la formación cristiana específica, les permitan expresar públicamente su postura y les posibiliten la defensa de los derechos de la propia conciencia y de los valores éticos profesionales.
 - * Otro tanto se puede decir de las asociaciones de economistas, empresarios, agricultores, trabajadores, sin excluir asociaciones sindicales enriquecidas por el enfoque cristiano.
 - En el campo de la política (167-171).
 - * Lo decisivo de la inspiración cristiana en el campo de la política es que una experiencia

cristiana integral, vivida en el seno de la Iglesia, sea capaz de iluminar y motivar: a) los objetivos propios de la actividad política; b) las preferencias programáticas; c) la selección de los medios en sus dimensiones humanas y morales, y d) las mismas estrategias utilizadas.

- * Esta inspiración cristiana puede y debe existir. No se trata de convertir a la Iglesia en una alternativa política.
- * Esta inspiración cristiana de la política ni puede darse por supuesta ni puede improvisarse. Requiere formación, que implica actividades e instituciones *ad hoc*. No es fácil superar el riesgo de separación entre la inspiración cristiana y las técnicas de la actuación política. Hay que arrancar de la situación actual, contando con una visión renovada de la Iglesia, de la sociedad y de las relaciones entre ambas.
- * Insistencia en la necesidad de instituciones de formación, sin olvidar la fontalidad del corazón justo.
- * La creación, configuración y desarrollo de asociaciones civiles adecuadas es de incumbencia y responsabilidad de los cristianos (seglares) que se decidan a participar en la vida política. Hay que evitar hasta la apariencia de un intervencionismo de la Iglesia o de las autoridades eclesiásticas más allá de sus competencias estrictamente religiosas y morales.

FORMACION Y ACOMPAÑAMIENTO (172-190).

a) Necesidad de ayuda y de compañía de parte de la Iglesia (172-173).

- La vida política es dura y exigente. La ideologización, los conflictos de intereses, la tentación de pragmatismo, pueden llegar a comprometer la misma fe y la práctica integral de la vida cristiana.
- Por ello, los cristianos que deciden dedicarse a la vida pública y política tienen necesidad y derecho de ser ayudados y acompañados por la misma Iglesia que urge su compromiso. Ella debe ofrecer posibilidades reales en materia de condiciones y ayudas de orden espiritual.

b) La comunidad cristiana:

1. Alienta el compromiso político (174-178).

- Mediante su participación en la vida litúrgica, espiritual y moral de la comunidad cristiana, en plena comunión con la Iglesia, los cristianos comprometidos en la vida política encontrarán la inspiración espiritual, la fortaleza moral y la rectitud de juicio que les son necesarias.
- Ha de ser la misma comunidad cristiana la que valore y exprese la importancia de este quehacer eclesial, que no puede ignorar y al que no puede renunciar.
- En el anuncio y exposición de la palabra divina, los cristianos necesitan descubrir el valor y el sentido religioso del compromiso en la vida pública.
- Las celebraciones litúrgicas deben favorecer la íntima conexión entre los aspectos celebrativos y contemplativos de la vida cristiana y los idea-

les y obligaciones morales referentes a las realidades temporales.

- Los sacerdotes han de enseñar a desarrollar armónicamente los aspectos más íntimamente religiosos con las implicaciones sociales y políticas de la vocación cristiana.
2. Ofrece un marco vital de unidad y pluralidad de opciones (179-183).
- Las divisiones producidas por las diferencias culturales, económico-sociales o políticas pueden quebrar la unión real entre los cristianos y herir la comunión eclesial: cfr. la experiencia.
 - No obstante estas divisiones, la comunión eclesial tiene un fundamento propio que es la donación del Espíritu Santo. Tiene también su propio contenido y sus exigencias específicas. Los cristianos hemos de respetar la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes. Están en juego la comprensión de la Iglesia y la concepción cristiana y democrática de la sociedad. Hablamos de opiniones compatibles con la doctrina integral de la Iglesia y las normas evangélicas y eclesiales.
 - Las opiniones y prácticas excluyentes y los intentos de remodelar la Iglesia, según las propias preferencias ideológicas o políticas, indican falta de madurez cristiana y de respeto a las opiniones y preferencias temporales de los católicos y de los ciudadanos.
 - Si son los sacerdotes u otros responsables de la acción pastoral quienes trasladan sus opiniones políticas al ejercicio del ministerio, los males se agravan. La fidelidad a la misión, la actitud de servicio y el respeto a la libertad tendrían que hacer imposibles estas grandes deficiencias.

- Siempre estará presente la llamada a la conversión personal y comunitaria como camino necesario para superar las situaciones reales de injusticia. Insistencia en la voluntad personal y comunitaria de conversión para mantener la unidad de la comunidad.
3. Ha de aportar formación y acompañamiento especializados (184-190).
- La ayuda general no es suficiente; son necesarias oportunidades de formación y acompañamiento más especializadas. Esta pluralidad eclesial constituye una verdadera riqueza, fruto del Espíritu.
 - El ha suscitado variados movimientos y métodos de formación, que deben ser discernidos por la jerarquía a fin de asegurar su autenticidad cristiana y eclesial.
 - Urge alentar una auténtica presencia de los cristianos en las realidades temporales. La actual legislación eclesiástica ofrece amplios márgenes de libertad y operatividad a fin de asegurar la formación de los seglares para la vida pública.
 - Es importante ver y mantener la diferencia entre las asociaciones eclesiales de seglares y las asociaciones estrictamente civiles o seculares promovidas por los cristianos en el seno de la sociedad civil y por procedimientos civiles para actuar como ciudadanos. Habrá afinidad, contactos, colaboraciones; pero ha de quedar claramente afirmada su diversidad esencial.
 - Sería especialmente útil la promoción de cursos de formación básica para la capacitación de seglares vocacionados a la vida pública (teología de las realidades temporales, bases de la convi-

vencia social, experiencia cristiana vivida en la comunión eclesial).

- Puesta en común de las diversas opiniones políticas y sociales de los católicos en un clima de apertura y receptividad.
- Conveniencia de sacerdotes y religiosos con formación conveniente y disposiciones espirituales adecuadas para compartir con los seculares sus dificultades, ayudarles, ampliar sus conocimientos de las enseñanzas de la Iglesia, atenderles espiritualmente.

CONCLUSION

Voluntad episcopal de estímulo, etc. (191).

- Vivir la condición cristiana en conformidad con las posibilidades y exigencias de tipo social y político que se abren ante nosotros; esfuerzo de renovación y adaptación: nosotros mismos y las comunidades cristianas; esfuerzo de autenticidad, clarificación y dinamismo en la vida democrática: todos los grupos, también la Iglesia y los católicos; importancia del factor católico.

Ofrecimiento y petición de los Obispos respecto a las presentes reflexiones (192).

- Con el fin de suscitar un movimiento de renovación y dinamismo apostólico (ofrecimiento). Acogedlas con buena voluntad, a pesar de posibles deficiencias y lagunas, tratando de percibir en ellas las preocupaciones de fondo (petición). Vivamos y actuemos de tal manera que seamos de verdad la Iglesia de Jesucristo (exhortación).

Especial llamada a los jóvenes (193).

- Sensibilidad y capacidad de interpretación. Intensa vida cristiana y eclesial, inspiración en la experiencia cristiana integral. Ni protestas estériles ni indiferencia conformista. Cita de Juan Pablo II.

Invocaciones finales (194).

- A Jesucristo, a María, a Santiago.
-

SUGERENCIAS PARA EL ESTUDIO Y ANALISIS SISTEMATICO, POR GRUPOS, DEL DOCUMENTO «LOS CATOLICOS EN LA VIDA PUBLICA»

I. CARACTERISTICAS

Ambitos cultural y sociopolítico: han pasado tres años desde el documento de 1986. Hoy, en 1989, y respecto al «Ver», ¿qué características —positivas y negativas— suprimirías, acentuarías, añadirías? ¿Qué consideraciones matizarías, acentuarías, añadirías?

II. FUNDAMENTOS

- a) El plan de Dios en Cristo: diferencias y convergencias entre el Señorío de Cristo sobre la Iglesia y el Señorío de Cristo sobre el mundo.
- b) Autenticidad cristiana:
 - Tensiones actuales en la vivencia católica de lo asociativo, mediacional e ideológico; pistas de solución.
 - Perspectivas actuales en la vida democrática y pública de los católicos; pistas de solución.

III. PRESENCIA

- a) Tendencias actuales en la vivencia de lo diferenciado; pistas de solución.
- b) Tendencias actuales en la vivencia de lo individual y asociado; pistas de solución.

IV. FORMACION

Tendencias actuales en la triple función de la comunidad cristiana; pistas de solución.







