

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral
de la caridad

N.º 69

Enero-Marzo

1994

La moralidad
pública en la
democracia

V Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia,
organizado por la Comisión Episcopal de Pastoral Social,
la Fundación Pablo VI, el Instituto Social León XIII
y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
de la Universidad Pontificia de Salamanca

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA Y
PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 69 Enero-Marzo 1994

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

EDITOR:
CARITAS ESPAÑOLA

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: 3.650 pesetas.
Precio de este ejemplar:
1.000 pesetas

COLABORAN
EN ESTE NUMERO

MONS. EMILIO BENAVENT.
Presidente de la Fundación
Pablo VI.

MONS. MARIO TAGLIAFERRI.
Nuncio Apostólico de S.S. en
España.

MONS. ELIAS YANES. Arzobis-
po de Zaragoza y Presidente
de la Conferencia Episcopal
Española.

EDUARDO T. GIL DE MURO.
Periodista.

JOSE JUAN TOHARIA. Cate-
drático de Sociología de la
U. Autónoma de Madrid.

JOSE M.ª MARTIN PATINO.
Director de la Fundación En-
cuentro.

ANGEL GALINDO. Profesor de
la Universidad Pontificia de
Salamanca.

JOSE-ROMAN FLECHA. Profe-
sor de la Universidad Pontifi-
cia de Salamanca.

MARIA ROSA DE LA CIERVA
Y DE HOCES, r. s. c. j. Doc-
tora en Filosofía y Letras (Fi-
lología Clásica). Miembro del
Consejo Escolar del Estado.

JOSEP M. ROVIRA BELLOSO.
Profesor de la Facultad de
Teología de Cataluña.

P. JESUS ESPEJA. Profesor del
Centro Teológico San Este-

ban de Salamanca.

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral
de la caridad

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

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

SUMARIO

	<u>Páginas</u>
<i>Presentación</i>	5
<i>Sesión de apertura</i>	11
Presentación del Curso	13
Palabras del Sr. Nuncio Apostólico	17
<i>Conferencias</i>	23
MONS. ELIAS YANES <i>«Moral cristiana en una sociedad democrática»</i>	25
EDUARDO T. GIL DE MURO <i>«Corrupción y moralización en la sociedad española»</i>	97
JOSE JUAN TOHARIA <i>«El cambio de valores en España»</i>	119
JOSE M.^a MARTIN PATINO <i>«La “conciencia moral” en la política»</i>	131
ANGEL GALINDO GARCIA <i>«Documentos del episcopado español sobre moral en la sociedad»</i>	157
JOSE-ROMAN FLECHA ANDRES <i>«Moral en la vida privada y moral en la vida pública: deformaciones en la conciencia moral»</i>	201
M.^a ROSA DE LA CIERVA Y DE HOCES <i>«La educación moral, como tarea e interés social»</i>	227

	<u>Páginas</u>
JOSEP M. ROVIRA BELLOSO	
«Moral y cultura en la actual sociedad española»	275
P. JESUS ESPEJA	
«Espiritualidad para el cristiano en la vida pública»	293
Comunicaciones	325
— «Los programas de los partidos ante la renovación de la vida democrática»	327
— «Los partidos políticos y las ideologías en la “Octogésima adveniens”»	337
Anexo	361
Programa del Curso	363

PRESENTACION

Entre los objetivos previstos ya desde hace varios años en los Cursos de Formación en Doctrina Social, uno de los más reconocidos era hacer una revisión de la moralidad pública en la democracia, siguiendo el itinerario de las grandes cuestiones sociales que han surgido en la más reciente Doctrina Social de la Iglesia. En uno de sus documentos más significativos, la encíclica *Centesimus annus* de Juan Pablo II, se nos resume el marco moral de esta temática: «Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana» (46).

El estudio de los contenidos éticos necesarios para un orden democrático recto ha centrado su interés en el campo de la cultura política y del derecho. Sin embargo, ya con Juan Pablo II se resitúa la posible separación entre vida económica y social y cultura (*Centesimus annus*, 39), de tal modo que hoy día parece imprescindible llegar a un análisis cultural de las realidades sociales para, de ese modo, explicitar el anuncio del evangelio, de la caridad y de la justicia en la vida pública y social de nuestro tiempo.

La Doctrina Social propone no sólo el anuncio de los principios y valores permanentes, para llegar a un juicio ob-

jetivo sobre la realidad social, también corresponde a la comunidad cristiana investigar las causas sociales del mal social, especialmente de la injusticia (*Orientaciones para la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia*, 8).

La preocupación por hacer presente la ética en las relaciones político-sociales, es una necesidad cada vez más imperiosa para los regímenes democráticos modernos, especialmente ahora que surgen síntomas de desmoralización de la vida pública. La ética, tal como subraya la Doctrina Social, está llamada a aportar, en tales circunstancias, una orientación para el orden social y una garantía para el pleno ejercicio de valores tales como la libertad, la igualdad y la solidaridad. Un eco de ello fue expuesto en el conocido y comentado documento de la Conferencia Episcopal *La verdad os hará libres*. En él se expusieron las deficiencias morales de una sociedad en crisis: «La elevación a rango de modelos a hombres y mujeres cuya única acreditación parece ser el éxito fulgurante en el ámbito de la riqueza y del lujo. Infligiendo a los más desfavorecidos el agravio comparativo de la ostentación y de las fortunas rápidamente adquiridas» (18). Es, pues, evidente que la carga moral de una democracia se hace también realidad a través de la densidad moral de los modelos personales y sociales que se proponen.

El sistema democrático llega a ser legitimado moralmente cuando promueve no sólo la libertad sino también la justicia a través de la eficaz promoción del bien común. Al orden democrático hoy más que nunca se le debe exigir, para cumplir su eticidad, el que asegure unas condiciones de solidaridad ante realidades tan desestabilizadoras como la pobreza y la marginación. Después de *Centesimus annus* se insiste oportunamente en este carácter moral de todo orden social. Ello supone abordar las condiciones históricas de la sociedad sobre la base de la participación de todos los ciudadanos, con especial atención a los más desfavorecidos, porque en una democracia de libertades ¿quién va a asumir la voz de los pobres?

Recientemente, la Comisión Episcopal de Pastoral Social, en su documento *La Iglesia y los pobres* (1994), nos recordaba los criterios morales que un Estado social y democrático debe fomentar: respetar las libertades y cuidar de las necesidades. En este sentido, la moralidad del orden democrático, aun cuando tiene como fin la denuncia de las situaciones de corrupción, no es su objeto exclusivo restablecer las condiciones legales de un sistema, también subsanar la injusticia contraída con los más pobres y desfavorecidos, ya que no tienen las oportunidades para participar equilibradamente en una sociedad libre y con participación de todos los ciudadanos.

Desde el ámbito personal también se incide en la moralidad del orden democrático. La falta de unidad de vida entre el comportamiento privado y público. La proliferación de comportamientos que desemboca habitualmente en la falta de proyección pública de las propias convicciones religiosas, como ha subrayado el documento *Christifideles laici* (60), ha provocado que las estructuras sociales se queden al margen de la efectividad y sanación moral del comportamiento ético de la persona.

CORINTIOS XIII, como revista que expresa el sentir de Cáritas y que capta el pulso social del valor de la solidaridad, ha expuesto frecuentemente la necesidad de que el orden político y el cultural estén orientados por el mismo objetivo: la persona humana y sus exigencias fundamentales. Consecuencia de ello es la atención a la justicia, concretada en la redistribución de la renta y en la igualdad de oportunidades para todos. Por ello, la democracia, en la situación presente, va muy unida a la existencia de un desarrollo solidario y justo, que se hace viable a través de los sistemas culturales y políticos existentes y se plenifica cuando llega a ser democracia económica.

El V Curso de Formación ha abordado gran parte de estos aspectos que caracterizan a las modernas democracias. La Doctrina Social trata de revitalizar moralmente la socie-

dad, especialmente en los valores de la libertad, la verdad y la solidaridad, superando el egoísmo individualista y la preocupación economicista, propios de la sociedad actual. Para llevar a cabo dicho rearme, se consideró necesario que el programa de trabajo del Curso de Doctrina Social revisara dos elementos fundamentales para el cambio moral: la educación y la espiritualidad.

A través de la educación se construye la solidez moral de la persona y se aprovisiona de valores espirituales como la verdad y la belleza, la responsabilidad y la generosidad.

Para el cristiano es fundamental una espiritualidad que realmente constantemente la dimensión moral del comportamiento, pues su acción se desarrolla no sobre un código moral neutro, sino sobre una concepción cristiana de la vida, que parte del evangelio y se realiza en la promoción del hombre en todas sus circunstancias y realidades sociales.

En la actual situación cultural, la espiritualidad arranca de una adecuada comprensión de la antropología cristiana y amplía considerablemente el horizonte humano, dando prioridad al amor sobre el poder, a la solidaridad ante los empobrecidos, promoviendo la tolerancia y el diálogo, el testimonio de Dios, que quiere la vida para todos.

Ya, en el orden más práctico, el V Curso afrontó con una metodología de debate los modos de inserción de los cristianos en la vida pública. Se analizó su compromiso moral en los partidos políticos, en favor de la regeneración de la política y de la consecución de los derechos económicos y sociales de los ciudadanos.

Finalmente, es necesario dar constancia de que, para el adecuado desarrollo y calidad del Curso de Formación, se ha contado con la participación de relevantes autoridades intelectuales, como Mons. don Elías Yanes (Presidente de la Conferencia Episcopal Española) y don Gustavo Villapalos (Rector Magnífico de la Universidad Complutense de Madrid), quienes, desde la atalaya de estas instituciones so-

ciales tan prestigiosas, nos han aportado una contemplación de la sociedad y la cultura enmarcadas en los valores de la trascendencia, la auténtica libertad y la irrenunciable solidaridad.

En el Curso han participado eminentes estudiosos del ámbito de la teología moral y de la ética política: Josep Rovira i Bellosó, José-Román Flecha, Angel Galindo, Jesús Espeja, José Juan Toharia. También ha sido relevante el grupo de expertos en los distintos campos de la vida pública: medios de comunicación (Eduardo T. Gil de Muro), praxis política (José María Martín Patino), y del complejo ámbito de la educación (María Rosa de la Cierva).

También han participado denodadamente en la preparación y desarrollo del Curso: Juan Manuel Díaz, coordinador de los Seminarios; Eugenio Nasarre, Víctor Renes y Francisco Salinas, como directores de los tres Seminarios que han complementado la dimensión más práctica del Curso.

A todos ellos debemos agradecerles su interés por hacer explícito el mensaje social en unas difíciles circunstancias para el discernimiento y la reflexión moral.

La gratitud se extiende a la Fundación Pablo VI, la cual ya tradicionalmente alienta y apoya con su infraestructura y medios económicos la existencia y realización de estos cursos. Sabemos también que bastantes alumnos de los cursos ya repiten en su asistencia año tras año. Todo sea para una mayor difusión y conocimiento de la Doctrina Social de la Iglesia.

FERNANDO FUENTE ALCANTARA
Director del Secretariado
de la Comisión Episcopal de Pastoral Social



sesión de apertura



PRESENTACION DEL V CURSO DE FORMACION DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

En una situación como la actual de grave recesión económica y de crisis, es fácil obsesionarse por las medidas que se adopten para remediar lo antes posible los problemas más acuciantes.

Consecuentemente, suele ocurrir que pasan a un segundo plano las cuestiones fundamentales acerca del sentido de la vida y la grave degradación moral creciente de la sociedad.

El Papa, sin embargo, en sus encíclicas *S. R. S.* y *Centesimus annus*, subraya la necesidad de iluminar estas cuestiones a la luz del Evangelio. Y además exhorta a los cristianos a una auténtica conversión por la que se liberen del afán de poder y de enriquecimiento desmesurados, de hacer del placer la única razón de la existencia y de servirse de los demás en beneficio propio, raíces de las estructuras de pecado que oprimen a tantos seres humanos, y liberarles y liberarse por pasar, con el auxilio del Espíritu, a vivir al servicio y la entrega por amor de Dios a nuestros hermanos.

Sin excluir proponer actitudes semejantes a los objetivos de la verdadera conversión a los hombres de buena voluntad aunque carezcan de motivaciones religiosas.



Paralelamente a las exhortaciones del magisterio pontificio, el pensador Hayek ha llegado a afirmar que, en la degradación moral de las sociedades occidentales y en las zonas del mundo a las que llega su influjo, ha influido más gravemente Freud que Marx.

Así lo prueba la difusión de los tópicos indiscutidos acerca del esfuerzo ascético, como represión malsana de la que hay que liberarse, y acerca de la plena realización personal que sólo se consigue cuando los hombres actúan de acuerdo con sus impulsos y libres de toda coacción.

La difusión y las consecuencias personales y colectivas de semejantes tópicos son incalculables.

El socavamiento del valor del esfuerzo para llegar a ser persona humana, capaz de hacerse respetar y de respetar a los demás, y la pérdida de la razón de ser del sacrificio por el bien de todos y para ser en verdad solidarios, son efectos inevitables de esta manera de pensar.

También es grave el error de creer que sólo lo que expresan los impulsos instintivos es auténtico y sincero, y no lo es el encauzamiento razonable para actuar como personas humanas o para actuar como cristianos capaces de hacer sacrificios o de hacer obediencia de valores reales y objetivos por amor de Dios y para conseguir que prevalezcan por encima de todo la justicia y la paz.

Por tanto, es tan urgente o más que el estudio de las modificaciones de la realidad económica y el propósito sincero de llevarlas a cabo, la rectificación de los errores del freudismo vigente que configuran y debilitan la mentalidad de los hombres de nuestro tiempo.

Por eso impresiona la lectura de las consignas de los actuales dirigentes políticos chinos, que previenen a los militantes para que eviten el contagio del afán de enriquecerse rápidamente, del hedonismo y del egoísmo, que hacen imposible la solidaridad.

Nosotros, que, desde el Evangelio hasta las últimas encíclicas sociales, hemos sido exhortados al seguimiento

de Jesucristo, sabemos que podemos contar con el auxilio del Espíritu del Señor para ser pobres, humildes y puros de corazón para servir y dar la vida por nuestros hermanos. En una palabra, ser hombres nuevos que se esfuerzan en verdad para renovar la sociedad.

Dios quiera concedernos la gracia de actuar de forma coherente con lo que sabemos, para que nuestro testimonio de vida y nuestra acción social manifiesten la salvación de Dios en Cristo, que tanto necesitamos los hombres de nuestro tiempo.

Mons. EMILIO BENAVENT
Presidente de la Fundación Pablo VI



PALABRAS DEL SR. NUNCIO APOSTOLICO EN LA INAUGURACION DEL V CURSO DE FORMACION DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La celebración del V Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia es un paso más en el empeño y compromiso de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, y de las instituciones que con ella colaboran, de animar y promover el conocimiento, difusión y aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia.

Año tras año, los cursos de Doctrina Social son un «lugar de encuentro» de las Iglesias particulares, para compartir los problemas sociales de nuestro tiempo a la luz del mensaje social de la Iglesia. De manera especial, vienen siendo «*una escuela de formación de expertos y animadores*» del pensamiento y mensaje social cristianos para su difusión y aplicación en las comunidades cristianas y en la sociedad.

Ha sido muy grato para mí haber podido acompañaros todos los años, desde la puesta en marcha de esta rica y esperanzadora iniciativa.

En nombre del Santo Padre, Juan Pablo II, a quien represento entre vosotros, felicito a la Comisión Episcopal de Pastoral Social y su Secretariado, a la Fundación Pablo VI, que con su patronazgo hace posible en gran medi-



da la realización de este importante evento en la Iglesia española, y a cuantos colaboran, de una forma u otra, en su puesta en práctica. Os animo a proseguir con perseverancia e ilusión creciente en vuestro propósito de impulsar una acción evangelizadora en la que, junto a la misión específica de *anunciar el Evangelio*, se destaque el deber de extraer las *consecuencias sociales* que se derivan de dicho anuncio (Juan Pablo II: Al Seminario Internacional sobre el destino universal de los bienes de la tierra, 15 de mayo de 1991).

Actualidad y oportunidad del Encuentro

El tema que será objeto de vuestra reflexión responde acertadamente a las exigencias de los signos de los tiempos.

Asistimos hoy a una crisis de valores morales acerca del sentido y del destino de la persona humana. Como ha advertido Juan Pablo II, «el intento de organizar la sociedad en un *vacío moral* es una pretensión falsa y nociva. La libertad está relacionada intrínsecamente con la responsabilidad y las decisiones acerca de la política pública suponen una responsabilidad, no sólo ante la opinión pública, sino principalmente ante la *verdad objetiva* sobre la naturaleza del hombre y el orden de la sociedad humana» (Al Seminario sobre la *Centesimus annus*, organizado por las Naciones Unidas. Octubre de 1991).

En este clima cultural de relativismo moral que impregna el tejido social, se hace necesario afrontar los problemas sociales que aquejan a la sociedad desde el estudio de las causas profundas que los originan. No basta, por muy necesario que sea, el mero análisis sociológico. Es preciso adentrarse en el sistema de valores que subyace a los planteamientos y orientaciones que se dan a dichos problemas. Lo que está en juego —lo han dicho los

obispos españoles en su documento *La verdad os hará libres*— es una visión del hombre como creador de la ética y sus normas. Se da en la cultura moderna «una corrupción de la idea y de la experiencia de la libertad, concebida, no como la capacidad de realizar la verdad del proyecto de Dios sobre el hombre y el mundo, sino como una fuerza autónoma de autoafirmación, no raramente insolidaria, en orden a lograr el propio bien egoísta (cfr. *FC*, n. 6); se exalta, en efecto, la libertad indeterminada del individuo, desligada de cualquier obligación, fidelidad y compromiso, y, en virtud de ella, se zanján todas las demás cuestiones» (n. 23).

Es cierto que en la presente coyuntura social estamos rodeados de graves problemas sociales, fruto, en gran medida, de una recesión económica y social que ha alcanzado cotas preocupantes en España y en todo el mundo. El desempleo, la droga y el SIDA, los brotes de racismo, el desprecio a la vida humana desde su concepción hasta la fase terminal de la existencia, los rostros inhumanos de las nuevas pobreza..., están esperando, sin duda, respuestas inmediatas y urgentes.

Pero, en tanto no se apunte lúcida y valientemente a las raíces profundas que los provocan, los esfuerzos que se hagan por atajar los males, por muy loables y nobles que sean, serán insuficientes. Dejarán sin respuesta firme y duradera las soluciones reales de los problemas. La historia reciente así lo confirma. ¿Cuándo ha puesto la humanidad tantos recursos, como lo hace hoy día, al servicio de los damnificados por las guerras, por el hambre, por las catástrofes naturales, incluso en los focos del mal que siguen vivos y amenazantes? Los individuos y las sociedades acallan, de momento, sus conciencias, con las ayudas de urgencia. ¿Han cambiado radicalmente las actitudes profundas y las estructuras y mecanismos sociales injustos que están en la base de estas situaciones? (*SRS*, ns. 30 y 38).

Vuestro programa apunta certeramente en esta dirección. La moralidad pública, en una sociedad democrática, requiere la recuperación de los valores fundamentales de la persona humana y una educación ética y moral a fondo de una sociedad afectada por el síndrome de la postmodernidad y por la carencia de referentes morales sólidos y permanentes.

Educación ética y moral, y Magisterio eclesial

De la mano de expertos, buenos conocedores tanto de la realidad como de la Doctrina Social de la Iglesia, estudiaréis a lo largo de vuestros trabajos el pulso ético y moral de nuestra sociedad.

Sin pretender adentrarme en el proceso de vuestras reflexiones, permitidme recordaros la importancia de dirigir la mirada a las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, para una adecuada educación ética y moral de las comunidades cristianas y de la sociedad misma.

La secularización creciente, el reto de una actitud pragmática y anómica en la conducta personal y social, la tendencia a un sincretismo moral en las sociedades pluralistas en que vivimos y en las que extiende el «todo vale para conseguir el propio interés», pone de relieve la necesidad de un «punto de referencia» cuajado de sabiduría acerca del misterio de Dios, del misterio del hombre, y del sentido y del destino de la vida humana y de la historia. La pérdida del sentido de la vida y del mundo, en la cultura de la postmodernidad, hace aún más necesaria esta referencia. Por lo demás, para el creyente, la clave de interpretación de la existencia humana y, por tanto, del sentido de la realidad, se halla en el encuentro con Aquel, que es el Camino, la Verdad y la Vida, Jesucristo, «centro del cosmos y de la historia» (*Red. hominis*, n. 1).

Quisiera referirme, entre otros testimonios recientes, al *Catecismo de la Iglesia Católica*. Como ha dicho Juan Pablo II, es un regalo de Dios a su Iglesia y un mensaje de esperanza al mundo moderno, para recuperar, defender y promover la dignidad de la persona humana.

En él se expone coherentemente la verdad sobre Dios, sobre el hombre y sobre la historia humana, tal como la Iglesia la conoce en Cristo. A la vez que ausculta los signos de los tiempos, señala la quiebra más profunda de la cultura de nuestra época: «La inversión de los medios y de los fines (cfr. CA, n. 41), que lleva a dar valor de fin último a lo que sólo es medio para alcanzarlo, o a considerar las personas como puros medios para un fin, engendra estructuras injustas que hacen ardua y prácticamente imposible una conducta cristiana, conforme a los mandamientos del Legislador Divino» (*Catecismo*, n. 1887).

Para superar esta degradación y deterioro de la persona humana y del orden ético y moral, es necesario volver al encuentro de la verdadera identidad, de la vocación y el destino del hombre. Por ello, el *Catecismo de la Iglesia Católica* recuerda a los hombres y mujeres de hoy que la persona humana es imagen de Dios (*Catecismo*, n. 356) y que, en la presente economía de la salvación, «realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (*Catecismo*, n. 359).

La visión armónica de la Doctrina Social de la Iglesia que ofrece el *Catecismo*, sistemáticamente expuesta, bien ajustada y trabada en torno al misterio de Cristo y del hombre, contiene la respuesta adecuada para nuestra generación, en orden a una formación social de las conciencias. El *Catecismo* nos recuerda que una verdadera transformación de la sociedad ha de «apelar a las capacidades espirituales y morales de la persona y a la exigencia permanente de su *conversión interior* para obtener cambios sociales que estén realmente a su servicio» (*Catecismo*, n. 1888). Y, a su vez, que «la prioridad reconocida a

la conversión del corazón... impone la obligación de introducir en las instituciones y condiciones de vida, cuando inducen al pecado, las mejoras convenientes para que aquéllas se conformen a las normas de la justicia y favorezcan el bien en lugar de oponerse a él» (*Catecismo*, n. 1888).

Reitero a todos mi saludo. Que este Encuentro sea fecundo para la renovación de la Iglesia y la regeneración moral de la sociedad. Que vuestro trabajo constituya una aportación para dar un nuevo impulso a una acción evangelizadora, creadora de comunidades cristianas maduras, en las que se verifique esa «síntesis vital entre el Evangelio y la vida» que el mundo de hoy espera de la Iglesia. Como nos recuerda constantemente Juan Pablo II, la aplicación de la Doctrina Social es un camino indispensable que hemos de recorrer para la «Nueva Evangelización».

En el molde de estas comunidades vivas, «la fe conseguirá liberar y realizar todo su originario significado de adhesión a la persona de Jesucristo y a su Evangelio, de encuentro y comunión sacramental con El, de existencia vivida en la caridad y en el servicio» (Juan Pablo II: Exhortación apostólica *Christifideles laici*, n. 34).

Mons. MARIO TAGLIAFERRI

conferencias

«MORAL CRISTIANA EN UNA SOCIEDAD DEMOCRATICA» (1)

MONS. ELIAS YANES

Vamos a hablar ante todo de «moral cristiana», situándola en el contexto de una «sociedad democrática». Sólo prestaremos atención a algunos aspectos fundamentales.

Lo específico de la moral cristiana

1. Lo específico de la moral cristiana no es que el hombre busque a Dios sino que Dios toma la iniciativa: Dios se manifiesta al hombre que no le buscaba. Dios ha salido al encuentro del hombre, primero mediante la palabra profética y a través de la historia de salvación en el Antiguo Testamento, después mediante la encarnación del Hijo de Dios, consumada en su muerte y resurrección, y, finalmente, con la donación del Espíritu Santo.

La vida cristiana está configurada desde el primer momento por el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu

(1) La presente conferencia fue redactada antes de que se publicara la encíclica *Veritatis splendor*.

Santo. En el sacramento del bautismo hemos sido consagrados a Cristo y al Padre en el Espíritu (Mt 28, 19) (2).

Toda la vida moral del cristiano, como su vida de fe, radica en la comunión con Cristo y con el Padre en el Espíritu:

«Por eso doblo mi rodilla ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra, para que os conceda, según la riqueza de su gloria, que seáis fortalecidos por la acción de su Espíritu en el hombre interior, que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, para que, arraigados y cimentados en el amor, podáis comprender con todos los santos cuál es la anchura, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que os vayáis llenando hasta la total plenitud de Dios» (Ef 3, 14-19).

Obediencia agradecida a Dios Padre

2. Dios Padre ha creado al hombre a su imagen y semejanza (Gén 1, 26). Todos y cada uno de los hombres son criaturas de Dios; todos y cada uno, por el solo hecho de ser hombres, son imagen y semejanza de Dios. El hombre es interlocutor de Dios, es persona, y está abierto a la relación con los demás. Todo hombre, por ser hombre, tiene una especial dignidad, por encima de todas las demás criaturas (Sal 8). Tenemos que corresponder a la amorosa soberanía de Dios Padre, amándole, dándole

(2) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La verdad os hará libres* (Jn 8, 32), 20 de noviembre de 1990, 34 ss.; OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL: «Reflexiones sobre realidades y problemas latentes», en VV.AA.: *Para ser libres nos libertó Cristo*, comentarios al documento de los obispos «La verdad os hará libres», ed. Edicep, Valencia, 1990, pp. 214-219; SALVATORE PRIVITERA: *Il volto morale dell'uomo*, ed. Oftes, Palermo, 1991, págs. 229 ss.

gracias, cumpliendo con amor su voluntad, amando a nuestros prójimos como El nos ama. Como criaturas dependemos absolutamente del amor creador de Dios Padre.

En el corazón de todo hombre ha depositado Dios una inclinación al bien y a la verdad. Es una ley que el hombre no se ha dado a sí mismo: «haz el bien y evita el mal», «busca la verdad y sé fiel a ella», «ama a los demás como a ti mismo» (cf. Rom 2, 14).

Todo hombre y especialmente el cristiano que conoce a Dios en el ministerio de Cristo, debe hacer suya la actitud del Hijo de Dios al hacerse hombre:

«Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije: ¡He aquí que vengo... a hacer, oh Dios, tu voluntad!» (Hbr 10, 5-7; Sal 40, 7-9).

A la luz de la revelación cristiana el mundo ha sido creado en Cristo y para Cristo. Cristo es el mediador de la creación (1 Cor 8, 5-6), es el principio, centro y fin de la creación (Col 1, 15-20); toda la creación tiene su destino en Cristo (Ef 1, 3-14) (3).

Uno de los rasgos invariantes de la fe cristiana en la creación es el optimismo inalterable que de ella se desprende (cf. Gén 1; Jn 1; Ef 1, 9). La realidad del mal no llega a eclipsar la bondad radical de la realidad que tiene su origen permanente en las manos creadoras de Dios. En Cristo-Jesús todo puede ser redimido y salvado. La acción creadora de Dios no se puede separar de su acción salvadora en Cristo-Jesús.

La creación del universo y la acción del hombre sobre el mundo están integradas en la alianza salvífica de Dios

(3) JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA: *Teología de la creación*, ed. Sal Terrae, 1986, págs. 63-85; *Imagen de Dios, antropología teológica fundamental*, ed. Sal Terrae, 1988, págs. 154 ss.; cf. Concilio Vaticano II, GS 12-18; 38; 39; 45.

con la humanidad. Cristo, mediador de la nueva y eterna alianza, es centro de toda la creación, de toda la humanidad, de toda la historia. El hombre y el mundo, mediante la acción del hombre, están llamados a alcanzar la plenitud por la participación en la gloria de Cristo (cf. Ef 1, 9-10; Col 1, 15-20) (4).

Seguimiento de Cristo y unión con El

3. Dios Padre ha querido que el hombre sea no sólo imagen y semejanza suya por la creación, sino que llegue a ser verdaderamente hijo suyo, partícipe de la vida divina y por tanto imagen de Dios en sentido más pleno. Para ello se ha hecho hombre el Hijo de Dios (cf. Jn 1, 1-14). Desde este momento, Dios-Hijo, el Verbo eterno de Dios, no es sólo el creador distinto del mundo, sino que El mismo se ha hecho criatura y no de manera episódica, sino de manera definitiva. Con lo cual la dignidad de cada persona humana y de toda la humanidad queda elevada de modo verdaderamente sublime: «El Hijo de Dios, en su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (5).

El destino del hombre, por gratuita iniciativa de Dios Padre, es *ser en Cristo*, participar de la vida divina, es decir, su divinización en la comunión con Cristo y con el Padre en el Espíritu Santo (cf. 2 Pe 1, 4) (6). Según la sentencia patrística, Dios se ha humanizado para que el

(4) J. ALFARO: *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona, 1969, págs. 19 ss.

(5) Concilio Vaticano II, GS 22.

(6) Cf. 1 Cor 1, 9; 10, 16; 2 Cor 13, 13; 1 Jn 1, 3,6; Jn 5, 21,26; JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA: *El don de Dios, antropología teológica especial*, ed. Sal Terrae, 1991, págs. 372 ss.; LADARIA: *Antropología teológica*, Madrid-Roma, 1983.

hombre sea divinizado; y, como dice el Concilio Vaticano II, «el Hijo de Dios marchó por los caminos de la verdadera encarnación para hacer a los hombres partícipes de la naturaleza divina» (7).

La participación humana en la vida divina radica en la filiación. Estamos llamados a ser, en Cristo, hijos de Dios (Rom 8, 14-17.23; Gál 4, 4-7; Ef 1, 3-5). Nuestra vocación es asemejarnos a Cristo, que es la imagen perfecta del Padre (Col 1, 15; 2 Cor 4, 4). Debemos reproducir en nosotros los misterios de Cristo: debemos convivir, consufrir, conmorir, ser complantados, ser conseptulados, ser conglorificados con Cristo. El cristiano es aquel en quien Cristo se va formando (Gál 4, 19; 2 Cor 3, 18; Col 3, 10), el que va reproduciendo la imagen del Hijo, en su muerte y resurrección (Rom 6; 8, 29; 1 Cor 15, 49; Flp 3, 10.20-21; 2, 1-11).

El plan de Dios es hacer de Cristo «el primogénito de muchos hermanos» (Rom 8, 29b), y para ello hemos de ser transformados en hijos de Dios, según el «primogénito». Ser hijo de Dios equivale a «revestirse de Cristo» (Gál 3, 26-27). Cristo nos hace partícipes de su propia vida, hasta el punto de que el Apóstol pudo decir: «No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2, 20).

En virtud de esta filiación divina, el cristiano ha de tener una existencia cristiforme, por la cual participamos de «los mismos sentimientos de Cristo» (Flp 2, 5; 1 Cor 2, 16: «Nosotros tenemos la *mente* de Cristo»). Esto ha de transparentarse en las obras y especialmente en la caridad fraterna (1 Jn 2, 29; 4, 7-13). Es un amar como Cristo nos amó (Jn 13, 34; 15, 12); un dar la vida como El la dio (1 Jn 3, 16; Ef 5, 1-2). Si somos hijos en el Hijo, hemos de amarnos como hermanos. La gracia de Cristo nos capacita para vivir, sentir y actuar como El y del mismo modo

(7) Concilio Vaticano II, AG 3, 2.

se realiza plenamente nuestra vocación de imagen de Dios en Cristo-Jesús (Col 1, 15; 2 Cor 4, 4). Estamos llamados a participar por gracia de la condición de Hijo que Jesús tiene respecto al Padre.

«En resumen, una teología de la gracia como filiación-divinización del hombre conduce a una teología del *ágape* y, consiguientemente, a una praxis comprometida de la fraternidad. En cuanto a ésta, los creyentes estimamos, a diferencia de los humanismos laicos, que para poder dar hay que aprender a recibir. Para darse enteramente hay que comprenderse como enteramente dado: “Gratis recibisteis, dad gratis” (Mt 10, 8). Sólo quien ha llegado a la suprema humildad de entender la propia vida como don recibido puede vivirla auténticamente como autodonación. Y a la inversa: quien entiende y vive así su vida, ése es “hijo de Dios” y “partícipe de la naturaleza divina”, pues “todo el que ama ha nacido de Dios” y “quien permanece en el amor permanece en Dios y *Dios en él*” (1 Jn 4, 7.16), aun en el caso de que no haya podido reconocer explícitamente al Hijo: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento...? Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis” (Mt 25, 37-40; cfr. Mt 7, 21; 8, 11)» (8).

Este amor fraterno debe extenderse a todos los hombres sin excluir a los adversarios y enemigos, como nos enseñó Jesús con sus palabras y con sus ejemplos (9). El cristiano que ha recibido de Dios Padre la reconciliación en Cristo (2 Cor 5, 19-21), debe reconciliarse con el prójimo y estar siempre dispuesto a perdonar como él es perdonado (Ef 4, 32; 5, 1-2; Col 3, 13); debe promover el amor y la unidad en la Iglesia (cfr. Ef 2, 13 ss.; 4, 1-7 ss.; Flp 2, 1-7; Col 3, 10-17; Rom 12, 4-21; 14, 1-13; 1 Cor 12 y 13).

(8) JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA: *El don de Dios*, págs. 388-389.

(9) Cfr. Lc 10, 29-37; Jac 2, 13; Mt 5, 43-47; Lc 6, 27-28.32-35; Mt 18, 21 ss.; Lc 23, 34; Rom 12, 14.20-21.

La moral cristiana de seguimiento de Cristo tiene una raíz de gratitud:

«La responsabilidad se concreta por tanto en la agradecida abertura filial al Padre y en la agraciadora afirmación fraternal del prójimo. Un ser que no se acoge como gracia se torna un enigma para sí mismo; y si no se realiza en agradecimiento se pone en contradicción con los dinamismos más profundos de su ser, que es relacional y vocacional, promisorio y donativo. No hay en cristiano realidad sin relación; ni persona sin proximidad; ni autonomía sin reconocimiento y servicio al otro. Porque no existe otro Dios que el que ha creado por amor y por amor nos ha dado su propia vida trinitaria, para que la compartamos y recreemos en el mundo. El Dios que es subsistencia a la vez que relación, persona en comunidad y autonomía en la revelación, es el que funda la actitud moral y establece con sus comportamientos históricos (a la luz de los cuales percibimos sus atributos metafísicos) las pautas de nuestro propio comportamiento histórico» (10).

Pero al mismo tiempo que esta actitud de amor agradecido ante Dios, el cristiano, como criatura y como hijo de Dios, ha de tener, en la raíz misma de su conducta moral, una actitud de adoración, de acción de gracias, de alabanza, de humilde y amorosa obediencia. Es un aspecto fundamental de nuestro seguimiento de Cristo.

Jesús mostró su amor filial al Padre, cumpliendo en todo momento, con obediencia incondicional, la voluntad del Padre: «Mi comida es hacer la voluntad del que me envió y cumplir su obra» (Jn 4, 34) (11). Esta entrega amorosa y confiada a la voluntad del padre se puso de manifiesto especialmente en su oración al Padre en Getsemaní:

(10) OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL: *o.c.*, págs. 218-219.

(11) Cf. Jn 5, 30; 6, 38; 7, 16-17; 8, 28; 10, 17-18; 12, 27; 14, 31; 15, 10; 17, 4; 19, 30.

«¡Abba, Padre!, todo es posible para ti; aparta de mí este cáliz, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14, 36 s., par) y en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34; Sal 22).

San Pablo nos propone como ejemplo de nuestras relaciones en la comunidad cristiana a Cristo-Jesús, el cual siendo de condición divina «se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo»... «y se humilló a sí mismo *obedeciendo* hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2, 6-8; cfr. Jn 13, 14). El autor de la carta a los Hebreos nos dice «...aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la *obediencia* y llegado a la perfección se convirtió en causa de salvación eterna para los que le obedecen» (Hbr 5, 9; Jn 17, 19).

Se puede afirmar con Von Balthasar que Cristo es el imperativo categórico concreto del cristiano: su actitud de plena disponibilidad y amorosa obediencia es el más genuino rostro moral encarnado en la historia como ejemplo que imitar; es la norma moral que el creyente debe seguir (12).

Estamos llamados a vivir como hijos en el Hijo, a imagen y semejanza del Hijo y por tanto en su obediencia incondicional al Padre que es al mismo tiempo humildad y pobreza, total disponibilidad en las manos del Padre y amor a todos los hombres bajo la acción del Espíritu Santo (cf. Flp, 2, 5 ss.; Hbr 9, 14; 1 Jn 2, 2.6).

Un aspecto del seguimiento de Cristo es la aceptación humilde de la cruz de cada día (Lc 9, 23; 14, 27; Mt 10, 38; 16, 24).

(12) H. U. VON BALTHASAR: *Lo específico della morale cristiana. Nove tesi per un'etica cristiana*, Il Regno documenti, 15 (1975), 350. En la obediencia de Cristo hasta la muerte se ha inaugurado un modo nuevo de ser hombre: el vivir y el morir como hijo Dios. Frente a la *desobediencia* de Adán, que ha dado paso al pecado, la *obediencia* de Cristo, que abre camino a la vida. Cfr. Rom 5, 19; 1 Cor 15, 45-47.

El amor incondicional a Dios Padre, en unión con Cristo, exige muchas veces la renuncia a los propios egoísmos y a las propias idolatrías (Mt 6, 24) y la entrega total de la propia persona. Esta posibilidad es percibida por nuestro egoísmo o por nuestra debilidad como una amenaza, como el riesgo de perder lo que tenemos o lo que somos. Jesús nos exhorta a no tener miedo: «El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo la guardará para una vida eterna» (Jn 12, 25; cf. Mt 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24).

Seguir a Cristo es acoger y practicar con amor obediente los mandamientos divinos y las bienaventuranzas evangélicas que Cristo realizó con perfección suma (13). «Las bienaventuranzas dibujan el rostro de Jesucristo y describen su caridad; expresan la vocación de los fieles asociados a la gloria de su pasión y de su resurrección; iluminan las acciones y las actitudes características de la vida cristiana; son promesas paradójicas que sostienen la esperanza en las tribulaciones; anuncian a los discípulos las bendiciones y las recompensas ya incoadas; quedan inauguradas en la vida de la Virgen María y de todos los santos» (14).

La conducta moral de los hijos de Dios es un don del Espíritu Santo

4. El hombre es imagen de Dios, pero deteriorada por el pecado. Aunque el hombre después del pecado original conserva su capacidad de hacer obras buenas, sin embargo, como consecuencia del pecado original, está inclinado al pecado. San Pablo experimentó en su propia

(13) Cf. Mt 19, 21; 5, 17; 5, 20; 5, 46-47; 5, 21-22; 22, 36-40; Rom 13, 9-10; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2052 ss.

(14) Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1717.

vida esta inclinación: «Realmente mi proceder no lo comprendo, pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco..., no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero... ¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo, nuestro Señor!» (Rom 7, 14-24) (15).

Cristo, con su pasión, su muerte y su resurrección, nos ha librado de la esclavitud del pecado y de la muerte: «...Jesús, Señor nuestro, quien fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 24-25). Dios Padre nos reconcilió consigo en Cristo-Jesús (cf. 2 Cor 5, 18 ss.). Por la muerte y resurrección de Cristo se nos concede la remisión de los pecados y la justificación, es decir, la vida de gracia: «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia; así, lo mismo que el pecado reinó en la muerte, así también reinaría la gracia en virtud de la justicia para la vida eterna por Jesucristo, nuestro Señor» (Rom 5, 20).

Para que esta remisión del pecado y esta justificación llegue a cada uno de nosotros, es necesario que nos unamos a Cristo por la fe y el bautismo (cf. Rom 4, 18-25; 6; Jn 3, 3-7). Si hemos pecado después del bautismo tenemos que acudir al sacramento de la penitencia (cf. Jn 20, 22-23).

Ahora bien, Cristo resucitado nos transforma interiormente, nos comunica la vida divina, nos hace hijos de Dios, nos ayuda a vivir como hijos de Dios, dándonos el Espíritu Santo (cf. Rom 8, 5-17) (16).

(15) El poeta romano Ovidio decía: «Video meliora, proboque, deteriora sequor».

(16) «La manifestación de la gracia en la historia del hombre, mediante Jesucristo, se ha realizado por obra del Espíritu Santo, que es el principio de toda acción salvífica de Dios en el mundo» (Juan Pablo II: *Dominum et vivicantem*, 1986, 54).

El hombre, la humanidad entera al margen de la gracia de Cristo, vive sometido a una situación de pecaminosidad universal, casi connatural, que San Pablo describe en la primera sección de la carta a los Romanos (1, 18; 3, 23): «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3, 23).

Jesús nos advierte de modo tajante que separados de El no podemos dar fruto alguno (Jn 15, 5), «todo el que comete pecado es esclavo del pecado» (Jn 8, 34), «el mundo entero está bajo el maligno» (1 Jn 5, 19). Por otra parte, la misma Sagrada Escritura nos dice que la observancia de la ley divina y la consecución de la salvación sólo es posible mediante una acción divina que modifique la estructura del psiquismo humano, creando en el hombre un espíritu nuevo y un corazón nuevo (Sal 51, 12; Ez 36, 25-27) o merced a un nuevo nacimiento de lo alto, del agua y del Espíritu (Jn 3, 3-7).

A la luz de la Sagrada Escritura, la Iglesia ha enseñado en diversos concilios que el pecador no puede evitar duraderamente el pecado, o, lo que es lo mismo, no puede observar de manera perseverante la ley moral sin la gracia divina. Se habla de una imposibilidad, no de una mera improbabilidad. Es una imposibilidad real y universal, sin excepciones. Es una imposibilidad, no de carácter físico, sino de carácter moral. Se trata de las dificultades concretas que todo ser humano encontrará de hecho para cumplir los imperativos morales. Se trata de dificultades que brotan no de su constitución esencial, sino de su situación existencial. El hombre pecador ciertamente puede, sin la gracia, realizar obras moralmente buenas. No todas las obras que realiza son pecado. Pero sin la gracia no puede obrar el bien de forma continuada y perseverante, con fidelidad a todos los valores éticos (17).

(17) JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA: *El don de Dios*, pág. 318.

No sería difícil detectar en la cultura dominante en amplios sectores de nuestra sociedad formas de pensamiento, actitudes colectivas, estructuras sociales, que contribuyen de manera efectiva a dificultar el cumplimiento fiel y perseverante de la ley moral.

Pero es necesario señalar que, junto a esos factores negativos que inclinan al hombre a deslizarse por la pendiente del egoísmo y del pecado, está también presente y activa la gracia de Cristo, en la comunidad eclesial y en la sociedad humana, de muchas maneras. Como indica el Concilio Vaticano II: «Cristo... obra ya *por la virtud de su Espíritu* en el corazón del hombre... alentando, purificando y robusteciendo... aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida» (GS 38).

A la luz de la palabra de Dios, e incluso de la experiencia humana universal, es claro que no basta con conocer y admitir los valores morales, no basta con asumir las normas éticas, no basta con proponer un elevado ideal moral, para lograr con ello su cumplimiento efectivo. Sin la gracia de Cristo y el don del Espíritu Santo, no es posible al hombre mantenerse perseverantemente en la solidaridad fraterna, en el altruismo abnegado, en la justicia y el pleno respeto de los derechos de toda persona humana.

Pero Dios no deja al hombre solo. No lo abandona. Dios «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2, 4). El hombre por sí solo no puede dar un paso hacia la conversión, hacia la vida de fe. Dios toma la iniciativa. La enseñanza de la Iglesia ha precisado que los actos y actitudes que preceden a la conversión y a la justificación, que las preparan, que suscitan en el pecador una predisposición positiva hacia el comienzo de la fe, hacia la conversión, hacia la vida de gracia, son efecto de la gracia divina. Dios es el autor de «todos los buenos afectos y obras y de todos los

esfuerzos y virtudes, por los que desde el inicio de la fe se tiende hacia Dios». Por su gracia «comenzamos a querer hacer algún bien». El Concilio de Trento ratifica: «El exordio de la misma justificación ha de tomarse de la gracia *preveniente* de Dios» o de la «inspiración *preveniente* del Espíritu Santo» (18).

El hombre esclavo del pecado, conserva sin embargo su libertad en cuanto capacidad *electiva*, es decir, capacidad de optar, sin coacción interior. Ante la iniciativa salvífica divina, el hombre puede y debe reaccionar activamente, disponiéndose, cooperando, asintiendo libremente a la llamada y a la moción de Dios. Jesús comienza su ministerio público invitando a la conversión y a la fe: «Convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1, 15). A esta llamada se resisten sus paisanos y los habitantes de Jerusalén que no han querido atender a su palabra (Mc 6, 6; Mt 23, 37). Jesús con sus parábolas interpela la libertad responsable de sus oyentes, apremiándoles a la conversión.

La respuesta de fe, por parte del hombre, respuesta libre, tiene fundamental importancia: es «comienzo, fundamento y raíz» de la justificación, dice el Concilio de Trento.

La respuesta de fe es un acto personal que paradójicamente es *todo lo contrario de la afirmación personal* en uno mismo: es tener a Cristo como punto central de referencia de la existencia entera. Es confianza, no en nosotros mismos, ni en nuestras buenas obras, ni en nuestra fidelidad a la ley, sino en Cristo-Jesús. Sólo en El hay salvación. Por la fe nos unimos a El y nos apoyamos en El (cf. Gál 2, 16; 3, 24; Rom 3, 30; 5, 1; 9, 30; 10, 6).

Esta respuesta de fe es adhesión, es admisión, es entrega personal a Dios; es el acto por el cual «el hombre

(18) Cf. DS 248, 398-399, 1527, 1553; JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA: *El don de Dios*, pág. 323; LADARIA: *Antropología teológica*, págs. 307-350.

entero se entrega libremente a Dios», dice el Concilio Vaticano II (DV 5).

Crear en una persona es confiar en ella, descansar en su fidelidad, amarla, aceptarla plenamente. En el acto de fe hay ya esperanza y hay amor. Si faltan esta esperanza y este amor, se trata de una fe muerta.

La fe viva es ya de por sí una relación de amistad con Dios y por tanto es, en verdad, el comienzo de la justificación, es decir, de la vida de amistad con Dios.

La fe viva es inseparable de la esperanza y del amor; son tres dimensiones de nuestra entrega total a Dios, por mediación de Cristo, con la gracia del Espíritu Santo.

Nuestra vida de fe y por tanto vida de gracia, nuestra comunión de fe-amor con Cristo y con el Padre en el Espíritu Santo, desde sus etapas preparatorias, en su comienzo, en su desarrollo, en todas las manifestaciones de la conducta moral, en su consumación, es don gratuito de Dios Padre, por mediación de Jesucristo, con la acción y comunicación del Espíritu Santo (19).

La vida de gracia es la autodonación del Padre a Cristo, y por Cristo, en el Espíritu, a los hombres. Enseña el Concilio Vaticano II que «el hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo... recibe las primicias del Espíritu... Por medio de ese Espíritu... se restaura internamente todo el hombre (totus homo interior restauratur)» (GS 22); «por Cristo, la Palabra hecha carne, y en el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina» (DV 2); «los fieles... al tener acceso a Dios Padre por medio de su Hijo... en la efusión del Espíritu Santo, consiguen la comunión con la Santísima Trinidad» (UR 15, 1).

(19) Cf. Jn 15, 1-6; Jn 6, 44.63; Mt 11, 27-28; 16, 17; Ef 2, 4-10; 3, 14-21; 1 Cor 12, 3; 1 Cor 15, 10; Flp 2, 13; 1, 6; Gál 4, 4-7; Rom 8, 14.26.

Por esta vida de gracia el hombre justificado es transformado realmente en su interior. San Pablo dice: «Por la gracia de Dios *soy lo que soy*, y la gracia de Dios no ha sido estéril en mí» (1 Cor 15, 10). Ese nuevo estado del hombre en gracia es descrito con términos tales como «renovación», «regeneración», «nueva creación», «nuevo nacimiento» (20). Se da, pues, una comunicación real por parte de Dios, con la subsiguiente transformación real por parte del hombre (DS 1529, 1530, 1561). El hombre queda remodelado y recreado por la autocomunicación divina; es un nuevo modo de ser, inherente y estable, que transforma al hombre ópticamente y lo habilita para realizar connaturalmente las operaciones sobrenaturales, la vida de fe, de esperanza y de amor. Además de esta transformación permanente, Dios concede con frecuencia al hombre gracias actuales (iluminación de la mente y moción de la voluntad), a las que el hombre da su consentimiento libre o rechaza libremente. Es la acción del Espíritu Santo, que ilumina e inclina al hombre para que sea fiel, para que crezca en la fe, en la esperanza y en el amor, para que persevere en la amistad con Dios, para que venza las tentaciones, etc.

Dios Padre, por mediación de Cristo, con el don del Espíritu, me llama como el tú amado: requiriéndome, solicitándome, fascinándome. Pero no forzándome, no arrastrándome, sino atrayéndome (Jn 6, 44). Ante esa llamada, sólo puedo comportarme respondiendo libremente. Y tal respuesta, cuando es afirmativa, es ya un fruto del amor que me llama (21). En realidad, nunca soy más libre que cuando, como ahora, respondo con amor a esa oferta de amor, con la que Dios-Trinidad quiere dárseme. La conducta moral del cristiano es al mismo tiempo don de Dios y respuesta del hombre.

(20) 2 Cor 5, 17; Tit 3, 5; Jn 3, 3; 1, 13; 1 Jn 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1.4-5.

(21) JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA: *El don de Dios*, págs. 359-360.

El mérito del hombre ante Dios en la vida cristiana consiste en que Dios ha dispuesto libremente asociar al hombre a la obra de su gracia. La acción paternal de Dios, por medio de Cristo y por el don del Espíritu, es lo primero. Dios-Trinidad tiene la iniciativa y sostiene al hombre con su gracia en su actuar. El libre obrar del hombre es lo segundo en cuanto que éste colabora. Los méritos de la obra buena deben atribuirse en primer lugar a Dios-Trinidad y al hombre de manera secundaria. Por otra parte, el mérito del hombre recae también en Dios, pues las buenas obras proceden de la acción redentora de Cristo y de la gracia preveniente y de los auxilios que concede el Espíritu Santo. Los méritos nuestros «son dones de Dios» (S. Agustín, serm. 298, 4-5), sin que dejen de ser por ello libre acción nuestra.

En la relación madre-hijo, en el comienzo de la vida del hijo, se establece una forma de dependencia del hijo respecto a la madre que confiere autonomía al hijo. El niño despierta a la conciencia por la presencia y el amor de la madre que le ha dado el ser. El hecho de haberlo recibido todo de ella y de continuar recibéndolo, no anula la respuesta del hijo; al contrario, la posibilita y la provoca. El amor con que es amado genera el amor amante; el tú maternal suscita el tú filial. Es el enigma de la dependencia implicada en toda relación amorosa, que cuando es auténtica no es esclavizante, sino que es liberadora y personalizadora (22).

Del mismo modo, cuando la Trinidad se comunica al hombre por la gracia, se da como Dios-Amor, que atrae y hace al hombre tanto más libre interiormente cuanto más generosa es su respuesta a la llamada de Dios.

El hombre ha sido creado de tal manera y en tal orden histórico, que sólo se realizará plenamente como persona

(22) JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA: *El don de Dios*, págs. 359-362.

dándose en la plena comunión de vida con Dios por la gracia. La plena realización del hombre como persona consiste en la autodonación de Dios-Trinidad como gracia (23).

Por otra parte, la libre-acción del hombre procede de la libre-acción creadora y santificadora de Dios-Trinidad. Si cesara esta acción de Dios, cesaría el hombre como ser y como ser-libre, como ser-personal. Dios tiene interés en que la respuesta del hombre, creado a su imagen y semejanza, sea una respuesta libre. La más perfecta respuesta-libre del hombre a Dios, fue la respuesta amorosa de Cristo (cfr. Jn 10, 18; 8, 29; Mt 26, 38 ss., par).

La vida de gracia es un don permanente de Dios. La obra de Dios-Trinidad en nosotros, llamándonos y comunicándose y dándose a nosotros, encuentra siempre resistencia, nunca es plenamente acogida. Nunca la respuesta humana corresponde como es debido al amor de Dios, incluso la respuesta de aquellos que viven en gracia de Dios. De ahí la conciencia que tienen los santos de sentirse a sí mismos como «impedimento» para la gracia divina, como «pecadores». No podemos tener una certeza de fe que vivimos en gracia, pero en cualquier caso, aunque hayamos recibido el don de la justificación, tenemos que continuar peleando por nuestra salvación con temor y temblor (Flp 2, 12) y conscientes del riesgo que siempre tenemos de caer en el pecado (1 Cor 10, 11 ss.).

La vida de gracia, por la que las tres divinas Personas habitan en nosotros, es un don permanente que Dios-Trinidad nos concede. Así como la creación es continuada porque sólo la voluntad creadora y amorosa de Dios-Trinidad nos mantiene continuamente en el ser y no podemos pensar que, una vez que existimos, dejamos de depender radicalmente de Dios, de modo semejante Dios nos man-

(23) JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA: *El don de Dios*, págs. 359-362.

tiene continuamente en su amistad, nos «justifica» constantemente, porque la amenaza del pecado es una realidad en nosotros que, mientras vivimos en el mundo, no podemos superar del todo. Sólo Dios-Trinidad nos mantiene en su amistad y gracia, como nos mantiene en el ser.

La vida de gracia en su totalidad, y por tanto la conducta moral del Hijo de Dios, es don especial del Espíritu del Hijo y del Padre. Hasta el más elemental acto de fe es don del Espíritu: «Nadie puede decir “Jesús es el Señor”, sino con el Espíritu Santo» (1 Cor 12, 3).

La realización de las exigencias morales cristianas, en sus líneas fundamentales, son las mismas para todos los hijos de Dios, pero se concretan en diversidad de exigencias morales particulares, según la vocación, los carismas y la misión específica de cada uno en la Iglesia de Dios. Ahora bien, el autor de esta pluralidad de carismas, vocaciones y tareas, es el Espíritu Santo, que los reparte entre los miembros de la Iglesia para edificación del Cuerpo místico de Cristo. El Espíritu Santo, que concede estos dones, es quien inclina a cada uno a realizar bien su función propia y al mismo tiempo a promover el amor y la unidad, la colaboración solidaria entre unos miembros y otros, para bien de todo el pueblo de Dios. De nada vale la excelencia y la importancia visible de cada uno de estos dones, si quienes los han recibido no hacen uso de ellos, dejándose guiar del Espíritu de Dios y ejerciendo en todo momento la caridad, es decir, el amor a Dios y al prójimo (cf. 1 Cor 12; 13; 14).

Jesús prometió a sus discípulos: «Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa. Pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga y os lo anunciará todo» (Jn 16, 13).

Esta iluminación del Espíritu no se refiere sólo a los acontecimientos de la historia de la salvación, especialmente al misterio de Cristo, en su vida, pasión, muerte y resurrección, sino a toda la vida de los discípulos de

Cristo y por tanto a todos los valores espirituales y morales que éstos deben realizar en su vida para ser fieles a Cristo y al Padre.

El Espíritu Santo asiste al Papa y a los obispos en su magisterio moral; asiste a los sacerdotes, que son fieles colaboradores del ministerio episcopal; asiste a los fieles cristianos, que desean sinceramente seguir a Cristo en el amor y en la verdad.

Para lograr en cada situación concreta actuar en conformidad con la verdad moral y especialmente con la plenitud evangélica de esta verdad moral, hemos de invocar humildemente al Espíritu Santo. Para conocer el amor con que Dios nos ama y las exigencias de este amor, es imprescindible no sólo la lectura de la Sagrada Escritura y la fidelidad al Magisterio de la Iglesia y la reflexión teológica, sino el amor a Dios Padre y a su enviado Jesucristo y el trato personal con Dios en la oración. Esto es tanto más necesario si se trata de un conocimiento que nos lleve no sólo a descubrir la verdad, sino a practicarla. Como esta necesidad es cotidiana, también es cotidiana la necesidad de la oración. Por ello, San Pablo exhorta a la oración de todas las horas, a la oración continua (24). El Espíritu Santo nos enseña a orar como hijos (Rom 8, 15.26.27; Gál 4, 6). La oración misma es un don. No es lo más natural del mundo. Es una gracia que se ofrece a todos, pero que hemos de pedir y recibir con humildad: «Señor, ábreme los labios y mi boca proclamará tu alabanza» (Sal 50, 17); «Dios mío, ven en mi auxilio; Señor, date prisa en socorrerme» (Sal 69, 2).

(24) Cf. 1 Cor 16, 13; 1 Tes 1, 2-3; 3, 10; 5, 17; 2 Tes 1, 11; Rom 1, 8-10; 12, 12; 2 Tim 1, 3; Ef 6, 18; Col 1, 3.9; 4, 2; Flp 1, 4; 4, 6; Lc 18, 1-8; 21, 36. Dice el teólogo protestante O. Cullmann: «...toda verdadera teología está basada sobre la oración..., nosotros no podemos hablar *sobre* Dios sin hablar *con* Dios» (en la audiencia con Juan Pablo II, el 3 de abril de 1993).

Se puede decir que toda la vida del creyente, en todos sus aspectos, se realiza bajo la acción del Espíritu Santo. El Espíritu divino es el Don de amor, Persona divina, que Cristo resucitado recibe del Padre y nos comunica constantemente para que podamos vivir como verdaderos hijos de Dios. Santo Tomás de Aquino afirma: «*Lex nova principaliter est gratia Spiritus Sancti*» (25). El Espíritu Santo hace al fiel cristiano capaz de conocer y de realizar con humilde obediencia la adecuada respuesta a la llamada de Dios, en la imitación y seguimiento de Cristo.

Esta acción del Espíritu Santo respecto a la vida moral, no se reduce al ámbito de la Iglesia visible, sino que se extiende a todos los hombres, puesto que Dios quiere para todos la salvación y a todos ofrece la posibilidad de unirse al misterio de Cristo, como enseña el Concilio Vaticano II: el cristiano..., «asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, fortalecido por la esperanza, llegará a la resurrección».

«Esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual».

Esta unión con el misterio pascual da fuerza a cristianos y no-cristianos, por el don del Espíritu Santo, para «luchar contra el mal con muchas tribulaciones» e incluso aceptando «la muerte» (GS 22, d, e).

La comunicación del Espíritu Santo se relaciona con la resurrección de Jesucristo. Antes de la resurrección, «aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido

(25) S. Th. I-II, q. 91, a. 5, ad 2; q. 106, 1.2.3 c.

glorificado» (Jn 7, 39). Por su resurrección, Cristo ha sido «constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad» (Rom 1, 4). Cristo resucitado es, El mismo, «espíritu vivificante» (1 Cor 15, 45), o sea, se convierte en dador del Espíritu Santo a los que creen en el propio Jesucristo (Lc 24, 49; Act 1, 5.8; Jn 14, 16.25.26; 16, 7). El Espíritu Santo es, pues, el «Espíritu de Cristo» (Rom 8, 9; Flp 1, 19) o «el Espíritu del Señor (Jesús)» (2 Cor 3, 17); pero es al mismo tiempo el Espíritu del Padre (cfr. Jn 14, 16.26; 15, 26; Mt 10, 20).

El Espíritu Santo se nos da como «arras», «primicias» o «prenda» de la plenitud futura (2 Cor 1, 22; 5,5; Rom 8, 23; Ef 1, 14). El se nos da con sus dones (1 Cor 12) y con sus frutos, que resumen un «vivir y obrar según el Espíritu»: «El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí...» (Gál 5, 22). Destacan la alegría y la paz, fundadas en «el amor de Dios que inunda nuestros corazones por el *Espíritu Santo que nos ha sido dado*» (Rom 5, 5). Se trata de una alegría y de una paz que no consiste en dar satisfacción a nuestros egoísmos: «Pues los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias» (Gál 5, 24). Es paz y alegría que brotan de un amor verdadero.

De ese amor divino, gratuito, desbordante, nos habla el Apóstol en uno de los párrafos más vibrantes del Nuevo Testamento: «Estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo futuro..., ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8, 38-39).

La existencia del Hijo de Dios en Cristo, es existencia marcada por la presencia y la acción del Espíritu Santo; es participación real, aunque todavía en germen, en la resurrección de Cristo (1 Cor 15, 42-49). Esta experiencia de la vida de gracia es, pues, una experiencia gozosa.

Por ello San Pablo nos exhorta a alegrarnos, a «estar siempre alegres en el Señor» (2 Cor 13, 11; Flp 3, 1; 4, 4; 1 Tes 5, 16). El mismo Apóstol nos da testimonio de su generosa y gozosa entrega al Señor: «Estoy lleno de consuelo y sobreabundo de gozo en todas nuestras tribulaciones» (2 Cor 7, 4). Jesús nos dice en el evangelio de Juan: «Os he dicho esto para que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea colmado» (Jn 15, 11); «vuestra tristeza se convertirá en gozo», un gozo que «nadie os lo podrá quitar» (Jn 16, 20.22); es el «gozo colmado» del mismo Jesús (Jn 17, 13).

Este gozo y esta paz nos vienen de Cristo-resucitado, mediante el don del Espíritu Santo. La existencia moral cristiana ha de estar configurada por la alegría en el gozo del Espíritu Santo. En el fondo, es un amor que en el seguimiento de Jesús supone «negarse a sí mismo y tomar la cruz» (Mt 16, 24). No se trata, pues, de dar satisfacción a nuestras apetencias egoístas, a la sed de placeres, al deseo de poder, de riquezas o de aplausos. Es una felicidad que nace del amor que es entrega de sí por el camino de las bienaventuranzas evangélicas, aunque a los ojos del mundo es «locura» (Mt 5, 3-12; 1 Cor 1, 18.23.24; 2, 16).

Cuando amamos al Dios-Amor, con toda nuestra mente y con todo nuestro corazón (1 Jn 4, 7-16.20-29; Mt 22, 37), experimentamos la verdad de la palabra de Jesús: «Mi yugo es suave y mi carga es ligera» (Mt 11, 30). Como dice San Juan: «Pues en esto consiste el amor a Dios: en que guardamos sus mandamientos y sus mandamientos no son pesados» (1 Jn 5, 3).

Vivir en el gozo del Espíritu Santo es vivir en una alegría comunicativa. Lo será tanto más profunda y más amplia cuanto más arraigue en el amor y en la unidad de la comunidad cristiana:

«Por lo demás, hermanos, alegraos; sed perfectos; tened un mismo sentir; vivid en paz, y el Dios de la ca-

ridad y de la paz estará con vosotros... La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios (Padre) y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (2 Cor 13, 11-13).

La vida cristiana, como vida de fe, de esperanza y de caridad

5. La vida de los hijos de Dios como vida de gracia, se realiza en la vida cotidiana como vida de fe, de esperanza y de caridad. El grupo de las tres virtudes teológicas aparece con frecuencia en las cartas de San Pablo, con variaciones en cuanto al orden: 1 Tes 1, 3; 5, 8; 1 Cor 13, 7.13; Gál 5, 5 s.; Rom 5, 1-5; 12, 6-12; Col 1, 4-5; Ef 1, 15-18; 4, 2-5; 1 Tim 6, 11; Tit 2, 2; cf. Hbr 6, 10-12; 10, 22-24; 1 Pe 1, 3-9.21 s. Además, se encuentran juntas amor y fe, en 1 Tes 3, 6; 2 Tes 1, 3; Flm 5; paciencia en el sufrimiento y fe, en 2 Tes 1, 4; caridad y paciencia en el sufrimiento, en 2 Tes 3, 5; 2 Cor 13, 11-13.

Todos los cristianos estamos llamados a vivir en comunión de fe, de esperanza y de caridad, con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo. Dice el Concilio Vaticano II:

«En efecto, todos, por la acción del Espíritu de Dios, obedientes a la voz del Padre, adorando a Dios Padre en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y con la cruz a cuestas, para merecer tener parte en su gloria. Sin embargo, cada uno, según sus dones y funciones, debe avanzar con decisión por el camino de la fe viva, que suscita esperanza y se traduce en obras de amor» (26).

(26) Concilio Vaticano II, LG 41.

Estas virtudes teologales, que nos unen al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo, tienen también una dimensión eclesial. Dice, en efecto, el mismo Concilio:

«Cristo, el único Mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un organismo visible. La mantiene así sin cesar para comunicar por medio de ella a todos la verdad y la gracia» (27).

Cada una de las virtudes teologales se implican mutuamente: la fe viva es inseparable de la esperanza y de la caridad; la esperanza no es plena si no se radica en la fe y se expresa en la caridad; la caridad verdadera, como amor a Dios y como amor al prójimo, presupone una fe que actúa por la caridad (Gál 5, 6) y una esperanza de plenitud en la vida eterna. La fe es el principio de la vida nueva en Cristo (Gál 4, 5; 5, 5); pero está vinculada por la acción del Espíritu a la esperanza (Gál 5, 5) y a la caridad (Gál 5, 6.13-14; Rom 5, 5; 1 Cor 13, 13). La fe se muestra en el ejercicio de la caridad (1 Jn 3, 23-24). Se trata de tres dimensiones de una misma vida de comunión con el Padre, por el Hijo hecho hombre, en el Espíritu Santo (28).

A su vez, estas virtudes teologales se manifiestan y realizan en la práctica de todas las virtudes morales (cf. 1 Cor 13, 4 ss.). Esto significa que la vida moral cristiana tiene su raíz en la vida teologal: fe, esperanza y caridad.

La moral cristiana es moral de virtudes: «Todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta» (Flp 4, 8). Esta moral de

(27) Concilio Vaticano II, LG 8.

(28) J. ALFARO: *Cristología y Antropología*, ed. Cristiandad, Madrid, 1973, págs. 413-476: «Actitudes fundamentales de la existencia cristiana».

las virtudes incluye la moral de los mandamientos y de las bienaventuranzas (29).

«La virtud es una disposición habitual y firme de hacer el bien. Permite a la persona no sólo realizar actos buenos, sino dar lo mejor de sí misma. Con todas sus fuerzas sensibles y espirituales, la persona virtuosa tiende hacia el bien, lo busca y lo elige a través de sus acciones concretas» (30).

Santo Tomás de Aquino describe toda la moral cristiana dentro del esquema de las distintas virtudes. Habla de la virtud como de un «hábito» (31).

Entender la vida moral como virtud nos hace comprender que el cumplimiento del mensaje moral no depende sólo de la proclamación del mismo, de la instrucción, del conocimiento. Es absolutamente indispensable el compromiso personal del hombre, el esfuerzo paciente de educación moral, de formación de la personalidad, bajo la acción de la gracia del Espíritu Santo.

El Catecismo de la Iglesia Católica nos habla de las virtudes humanas: «Son actitudes firmes —dice—, disposiciones estables, perfecciones habituales del entendimiento y de la voluntad, que regulan nuestros actos, ordenan nuestras pasiones y guían nuestra conducta según la razón y la fe. Proporcionan facilidad, dominio y gozo para llevar una vida moralmente buena. El hombre virtuoso es el que practica libremente el bien... Disponen to-

(29) Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 1716 ss.; 2052 ss.

(30) Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1803.

(31) Santo Tomás de Aquino I-II y II-II; X. Zubiri dice: «...el hombre, al apropiarse unas determinadas posibilidades con responsabilidad mayor o menor, configura de una manera física y moral a un tiempo el carácter moral de su propia realidad. Y esa configuración es lo que recibe el nombre de virtud o vicio. Virtud o vicio no son cualidades pura y simplemente intencionales de una inteligencia o de una voluntad, sino que es carácter que la configuración tiene...» X. ZUBIRI: *Sobre el hombre*, ed. Alianza Editorial, 1986, pág. 439.

das las potencias del ser humano para armonizarse con el amor divino» (32).

Respecto de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, el Catecismo de la Iglesia Católica dice:

«Las virtudes humanas se arraigan en las virtudes teologales que adaptan las facultades del hombre a la participación en la naturaleza divina (cf. Pe 1, 4). Las virtudes teologales se refieren directamente a Dios. Disponen a los cristianos a vivir en relación con la Santísima Trinidad. Tienen como origen, motivo y objeto a Dios Uno y Trino».

«Las virtudes teologales fundan, animan y caracterizan el obrar moral del cristiano. Informan y vivifican todas las virtudes morales. Son infundidas por Dios en el alma de los fieles para hacerlos capaces de obrar como hijos suyos y merecer la vida eterna. Son garantía de la presencia y la acción del Espíritu Santo en las facultades del ser humano» (33).

Conviene no perder de vista que las virtudes teologales consisten en una relación que la persona establece con Dios Padre, con Jesucristo, con el Espíritu Santo. Es la persona la que se da por entero a Cristo-Jesús y a Dios Padre en el Espíritu Santo, al creer, esperar y amar.

La fe, raíz de la vida espiritual

a) La fe es raíz y fundamento de toda la vida espiritual del Hijo de Dios. Ha de ser una fe viva que «actúa por la caridad» (Gál 5, 6). El don de la fe permanece en el que no ha pecado contra ella (cf. C. de Trento: DS 1545). Pero la «fe sin obras está muerta» (Sant 2, 26): privada de la esperanza y de la caridad, la fe no une plenamente al

(32) Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1804.

(33) Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 1812, 1813.

cristiano a Cristo, ni hace de él un miembro vivo de su Cuerpo. Toda la vida moral del cristiano se resiente cuando éste, por el pecado grave, pierde la vida de gracia, aunque no pierda la fe.

La caridad teologal, forma de las virtudes cristianas

b) De las tres virtudes teologales, «la mayor de todas ellas es la caridad» (1 Cor 13, 13). Toda auténtica virtud cristiana, en cuanto virtud que conduce a la vida eterna, ha de estar animada e inspirada por la caridad. Es «el vínculo de la perfección» (Col 3, 14); es la «forma de las virtudes»; las articula y las ordena entre sí; es la fuente y el término de su práctica cristiana. La caridad asegura y purifica nuestra facultad humana de amar. La eleva a la perfección sobrenatural del amor divino.

La práctica de la vida moral animada por la caridad da al cristiano la libertad espiritual de los hijos de Dios. El cristiano movido por el amor, es decir, por la caridad, no se halla ante Dios como un esclavo, en el temor servil, ni como el mercenario en busca de un jornal, sino como un hijo que responde al amor del «que nos amó primero» (1 Jn 4, 19).

Ser hijo de Dios en acto es ser creyente. Creer es reconocer el gesto del amor de Dios en Cristo, como revelación del ser íntimo de Dios que es Amor. Este reconocimiento incluye un movimiento espiritual hacia Dios, que alcanzará su plenitud en el amor de caridad.

En el orden del amor de caridad la iniciativa viene de Dios y de Dios sólo. El se ha revelado como Amor enviándonos a su Hijo, en el cual nosotros estamos llamados a ser hijos de Dios. Nuestro amor es un amor de correspondencia a la iniciativa de Dios. Esta es su esencia. Es un amor recíproco, nacido del reconocimiento del amor primero de Dios. San Juan dice: «Y nosotros hemos conocido

el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él. Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 16). Y añade: «Nosotros, amemos, porque El nos amó primero» (1 Jn 4, 19). El amor de Dios nos sirve a nosotros de ejemplo: «Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4, 7). «Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Jn 4, 11).

Este modo de entender el amor de caridad formaba ya parte del sermón de la Montaña, donde Jesús nos exige amar a nuestros enemigos y añade: «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5, 48). Nosotros seremos perfectos como nuestro Padre del cielo, si le imitamos en su amor. El amor es, pues, la ley fundamental de la vida cristiana. No es un mandamiento junto a los otros, uno más, sino el único mandamiento que engloba a todos los otros; quien cumple el amor a Dios y al prójimo cumple toda la ley y los profetas (Mt 22, 37-40). «La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud» (Rom 13, 10).

El verdadero amor a Dios incluye el amor al prójimo: «Si alguno dice: “Amo a Dios”, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve. Y hemos recibido de El este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4, 20-21). San Juan de la Cruz dice: «Cuanto más crece este amor tanto más crece el de Dios, y cuanto más el de Dios tanto más éste del prójimo, porque de lo que es en Dios es una misma la razón y una misma la causa» (34). «Quien a su prójimo no ama, a Dios aborrece» (35).

(34) San Juan de la Cruz Sub. 3, 23, 1.

(35) San Juan de la Cruz D n. 178.

Es Dios mismo, el Dios Amor, quien suscita en nosotros este amor de caridad: «Y la esperanza no falla porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5).

Hemos de amar a nuestro prójimo como Cristo nos ama (Jn 13, 34-35). Para ello, con la gracia del Espíritu Santo, hemos de revestirnos de Cristo: «Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente si alguno tiene queja contra otro. Como el Señor os perdonó perdonaos también vosotros. Y, por encima de todo esto, revestíos del amor (= caridad), que es el vínculo de la perfección...» (Col 3, 12-14).

La moral cristiana es moral de la esperanza

c) Hoy tiene especial importancia mostrar que la moral cristiana es ante todo una moral desde la esperanza. La razón es que en los últimos tiempos se ha prestado poca atención a esta dimensión esencial de la existencia cristiana:

«Se debe reconocer... que últimamente se ha debilitado la conciencia cristiana de las realidades últimas; incluso la predicación y la catequesis no han dirigido toda la atención necesaria a estas realidades. Este debilitamiento vacía la conducta cristiana y la despoja de sus motivaciones más radicales. El don supremo de sí mismo al hombre por parte de Dios, pleno y definitivo, en la vida eterna, es lo que da su justo valor a la vida presente, jerarquiza todos los bienes de la tierra y evita que alguno de estos bienes pase a ocupar el lugar de Dios, como realidad última y bien supremo» (36).

(36) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La verdad os hará libres*, 47.

Como dice el Concilio Vaticano II, la esperanza cristiana en la vida bienaventurada no supone despreocupación por promover el progreso en la ciudad terrestre, ni desinterés en contribuir de manera efectiva a que la sociedad sea más humana y más justa: «La esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» (GS 21).

El cristiano, como todo hombre, sabe que la existencia humana en el mundo está marcada por la realidad inexorable de la muerte. Nuestra vida en el tiempo presente lleva los rasgos de lo provisional. Nuestra verdadera ciudadanía es la gloria del mundo futuro (cf. Flp 3, 20).

El cristiano no puede vivir desentendiéndose de que al final todos y cada uno seremos juzgados por Cristo (cf. 2 Cor 5, 10). Aquel día aparecerá, sin máscaras, lo que cada hombre es delante de Dios.

Sólo a Cristo corresponderá juzgar a quien, por su obstinada impiedad, le rechazó definitivamente, y por tanto a quienes se han autoexcluido de la amistad con Dios y se condenan para siempre. Pero, entretanto, mientras caminamos hacia la meta última, nadie puede desesperar de la misericordia y de la paciencia infinita de Dios, que odia el pecado pero ofrece su gracia y su perdón al pecador para que se arrepienta y se convierta.

La falta de vigor espiritual y moral de muchos cristianos se debe a que su fe es débil, está poco cultivada y desarrollada. Cuando los grandes misterios de la revelación cristiana ocupan un lugar tan poco relevante en la conciencia del creyente, es muy difícil que éste pueda arriesgar nada en serio por ser fiel a los valores morales cristianos. A esta fe raquílica se añade el hecho de que en la conciencia de muchos cristianos la existencia terrestre aparece como el horizonte único de su vida: la realidad del juicio y de la vida bienaventurada no tiene peso, significa poco o nada para ellos.

La crisis espiritual de nuestro tiempo no es sólo una crisis de fe. Es también, y quizá en mayor grado, una crisis de esperanza. San Pablo considera la esperanza como uno de los rasgos que definen al cristiano. Los paganos son hombres que no tienen esperanza (cf. Ef 2, 13; 1 Tes 4, 13). Fe y esperanza se relacionan íntimamente. La substancia de la esperanza es la fe (Hbr 11, 1). La fe confiere firmeza a la esperanza frente a la muerte (Rom 4, 18; 8, 20 s., 38; Hbr 2, 15). La esperanza soporta con tenacidad la prueba, que consiste en la tensión entre el ya y el todavía no (Rom 5, 4; 8, 25), en medio de las tribulaciones (Rom 12, 12; 2 Cor 1, 6; 6, 4; Hbr 10, 36; Ap 2, 3) (37).

«O la predicación cristiana de la moralidad recobra su tono escatológico o correrá el riesgo de instalarse en un acomodado presente. Sin esta orientación escatológica, la exhortación moral cristiana se identifica con cualquier propuesta ideológica o con un proyecto político» (38).

Los hijos de Dios han de vivir en su peregrinación terrena con el anhelo del encuentro definitivo en la gloria, con Cristo y con el Padre, en el Espíritu Santo.

«Las promesas escatológicas de Dios y las realidades futuras del hombre y del mundo nos llaman a vivir con seriedad la vida, a tomar ante el futuro decisiones responsables y a redimir con buenas obras el tiempo que aún se nos da» (39).

(37) J. ALFARO: *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, ed. Herder, 1972; J. L. RUIZ DE LA PEÑA: *El último sentido*, ed. Marova, Madrid, 1980; id., *La otra dimensión, escatología cristiana*, 1975; C. POZO: *Teología del más allá*, ed. BAC, Madrid; J. RATZINGER: *Escatología*, ed. Herder, Barcelona, 1980; JOSE MARIA CABODEVILLA: *El cielo en palabras de la tierra*, ed. Paulinas, 1990; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 988-1060, 1818-1821.

(38) OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL: *o.c.*, pág. 114.

(39) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La verdad os hará libres*, 47.

La dimensión eclesial de la moral cristiana

6. Como la vida de fe así también la moral cristiana, que radica en la fe, tiene una dimensión eclesial.

La fe cristiana es ante todo la fe de la Iglesia. Nos incorporamos a la vida de fe, incorporándonos a la fe de la Iglesia, es decir, a la Iglesia como comunidad de fe. Desde el comienzo, los que se convierten a la fe cristiana, reciben el bautismo y de este modo se incorporan a la comunidad creyente: «El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar» (Act 2, 47). «Los que acogieron su Palabra fueron bautizados; aquel día se les unieron unas tres mil almas» (Act 2, 41).

La moral cristiana, obediencia a la Palabra de Dios

a) Uno de los elementos esenciales de la vida de la comunidad cristiana es que en ella los apóstoles proclaman la Palabra de Dios: «Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones» (Act 2, 42).

La vida moral de los hijos de Dios es obediencia a la Palabra de Dios. En la Sagrada Escritura aparece con frecuencia la exhortación a escuchar: «Escucha Israel» (Dt 6, 4; 9, 1; 27, 9); «Escucha la Palabra del Señor» (Is 66, 5), es la exhortación de los profetas dirigida al pueblo; «Escucha hijo», es la exhortación de la sabiduría hebraica (Pr 23, 29; Sir 6, 23).

La Iglesia vive escuchando religiosamente la Palabra de Dios (40). La renovación interior del cristiano, como la renovación de la Iglesia, se realiza con una actitud de apertura, de escucha humilde y obediente a Dios, que ha-

(40) Concilio Vaticano II, DV 1.

bla: «De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos» (Hbr 1, 1-2).

El creyente se alimenta de la Palabra de Dios escuchándola en comunión de fe con la Iglesia:

«...y de este modo Dios, que habló en otro tiempo, habla sin intermisión con la Esposa de su Hijo amado; y el Espíritu Santo, por quien la voz del Evangelio resuena viva en la Iglesia, y por ella en el mundo, va induciendo a los creyentes en la verdad entera y hace que la palabra de Cristo habite en ellos abundantemente» (41).

«El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad...» (42).

Cada fiel cristiano recibe una ayuda especial no sólo de los pastores de la Iglesia, sino también de los demás miembros del Pueblo de Dios, en la medida en que como creyentes tratan de ser fieles a la Palabra de Dios:

«La Sagrada Tradición, pues, y la Sagrada Escritura, constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiada a la Iglesia; fiel a este depósito, todo el pueblo santo, unido con sus pastores en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, persevera constante en la fracción del pan y en la oración (cf. Act 2, 42 gr), de suer-

(41) Concilio Vaticano II, DV 8.

(42) Concilio Vaticano II, DV 10.

te que prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida» (43).

A través de la predicación, de la catequesis en sus diversas formas y grados, de la educación religiosa y moral en la escuela, en la familia, en las asociaciones y agrupaciones cristianas, de la comunicación de los cristianos entre sí, llega la Palabra de Dios a todos los fieles, proclamando los misterios de la fe y educando en la vida cristiana. La Palabra de Dios tiende a hacerse vida en la existencia cotidiana de todos los miembros de la comunidad cristiana, por la acción del Espíritu Santo en la mente y en el corazón de todos.

La moral cristiana es una moral sacramental

b) Pero la vida moral cristiana crece y se desarrolla no sólo proclamando y escuchando la Palabra de Dios. Es necesario el encuentro con Cristo a través de los signos sacramentales. Cristo se comunica en la Palabra divina, pero también y de modo especial a través de los sacramentos.

Existe una estrecha relación entre Palabra divina y Sacramentos. Los acontecimientos de la historia de la salvación y especialmente el misterio de la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo y el envío del Espíritu Santo que la Iglesia proclama con su predicación, es acontecimiento presente, real, actual, en cada una de las celebraciones sacramentales:

«Toda celebración sacramental es un encuentro de los hijos de Dios, en Cristo y en el Espíritu Santo, y este

(43) Concilio Vaticano II, DV 10.

encuentro se expresa como un diálogo a través de acciones y de palabras. Ciertamente, las acciones simbólicas son ya un lenguaje, pero es preciso que la Palabra de Dios y la respuesta de fe acompañen y vivifiquen estas acciones, a fin de que la semilla del Reino dé su fruto en la tierra buena. Las acciones litúrgicas significan lo que expresa la Palabra de Dios: a la vez la iniciativa gratuita de Dios y la respuesta de fe de su pueblo» (44).

El Espíritu de Cristo actúa en la proclamación de la Palabra y en la realización de los signos sacramentales:

«La palabra y la acción litúrgica, indisociables en cuanto signos y enseñanza, lo son también en cuanto que realizan lo que significan. El Espíritu Santo, al suscitar la fe, no solamente procura una inteligencia de la Palabra de Dios suscitando la fe, sino que también mediante los sacramentos realiza las “maravillas” de Dios que son anunciadas por la misma Palabra: hace presente y comunica la obra del Padre realizada por el Hijo amado» (45).

Los sacramentos existen «por la Iglesia» porque ella es el sacramento de la acción de Cristo que actúa en ella gracias a la misión del Espíritu Santo. Y existen «para la Iglesia» porque ellos son «sacramentos que constituyen la Iglesia», manifiestan y comunican a los hombres el misterio de la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (46).

El día de Pentecostés, por la efusión del Espíritu Santo, la Iglesia se manifiesta al mundo. Con el don del Espíritu se inaugura un tiempo nuevo, el tiempo de la Iglesia, durante el cual Cristo manifiesta, hace presente, comunica su obra de salvación mediante la liturgia de la Iglesia,

(44) Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1153.

(45) Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1155.

(46) Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1118.

«hasta que El venga» (1 Cor 11, 26). Durante este tiempo de la Iglesia, Cristo vive y actúa en su Iglesia de diversas maneras. Actúa sobre todo por medio de los sacramentos. Está «sentado a la derecha del Padre» y al mismo tiempo actúa en la Iglesia derramando sobre ella el Espíritu Santo, dándose a los fieles especialmente en los signos sacramentales.

Los sacramentos realizan eficazmente la gracia que significan en virtud de la acción de Cristo y por el poder del Espíritu Santo.

En cada uno de los sacramentos, Cristo se da comunicando el don del Espíritu Santo, concediendo gracias especiales según la significación propia de cada sacramento. Cada uno de los sacramentos, como signo eficaz de los dones de Cristo y del Espíritu, es fuente de exigencias espirituales y morales. Cristo viene a nosotros en cada sacramento y de modo especial en la Eucaristía, convocándonos e invitándonos de modo apremiante a que le sigamos en nuestra conducta de cada día con toda fidelidad. Pero al mismo tiempo que su llamada amorosa Cristo nos da el Espíritu Santo para que seamos capaces de llevar a la práctica, con toda generosidad, lo que El nos pide.

La moral y la espiritualidad cristiana son exigencia y llamada a hacer el bien, pero ante todo es don de Dios Padre, por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo. Esta llamada y esta donación llegan a nosotros, a cada uno, de modo especial a través de los sacramentos de la Iglesia. Se puede por tanto afirmar que la moral cristiana es sacramental: su fuente está en los sacramentos.

Entre los sacramentos tienen una especial importancia para la vida moral cotidiana, el sacramento de la penitencia y el sacramento de la Eucaristía (47).

(47) Cf. JUAN PABLO II: *Reconciliatio et Paenitentia*; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Dejaos reconciliar*, Instrucción pastoral sobre el sacramento de la penitencia.

A través de nuestro encuentro con Cristo al escuchar la Palabra de Dios y sobre todo al recibir los sacramentos, debe hacerse realidad en nuestra existencia una progresiva transformación de nuestra vida en conformidad con la de Cristo: «Despojaos del hombre viejo con sus obras y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen del Creador...» (Col 3, 7-10 ss.).

«Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, de humildad, mansedumbre, paciencia, soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente si alguno tiene queja contra otro. Como el Señor os perdonó, perdonaos también vosotros. Y por encima de todo esto revestíos del amor, que es vínculo de la perfección...» (Col 3, 12 ss.).

El crecimiento de la vida espiritual y moral ha de ser paulatino, con esfuerzo, esperanzado, confiando en el Señor:

«No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo-Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo-Jesús» (Flp 3, 12-14).

La moral cristiana es testimonio

c) La vida de los cristianos, en la medida en que por conducta moral muestra su adhesión a Cristo, es testimonio de fe viva y forma parte de la Iglesia como «signo» de la presencia y de la acción de Cristo entre los hombres hoy.

La vida comunitaria cristiana en sus diversas manifestaciones es una ayuda necesaria para el desarrollo de la vida espiritual y moral de cada uno de los miembros de la comunidad cristiana.

La moral cristiana es testimonio de fe viva. En la vida de los grandes santos se ha expresado una fiel interpretación práctica de la enseñanza y de los ejemplos de Jesús y de los apóstoles. Creemos en la vida moral imitando las virtudes de los santos.

Los miembros de la comunidad cristiana están llamados a buscar y realizar cada día el bien moral, la santificación: «Porque ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación..., pues no os llamó Dios a la impureza, sino a la santidad» (1 Tes 4, 3.7).

Este crecimiento en la vida espiritual supone también una creciente capacidad de discernimiento ante las nuevas situaciones: «Y lo que pido en mi oración es que vuestro amor siga creciendo cada vez más en conocimiento perfecto y todo discernimiento, con que podáis aquilatar lo mejor para ser puros y sin tacha para el día de Cristo, llenos de los frutos de justicia que vienen por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios» (Flp 1, 9-11).

Esto requiere la firme decisión de buscar siempre y en todo la voluntad de Dios, no tomando como norma los criterios de la sociedad en que se vive. Esto exige una permanente renovación de nuestra mente: «...Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien, transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (Rom 12, 2) (48).

Quien vive dominado por una visión carnal y egoísta de la vida humana, no será capaz de discernir cuál es la voluntad de Dios. Es necesario abrirse al misterio de Dios

(48) Cf. Ef 5, 10.15.17; 2 Cor 5, 9-10; Col 1, 9 ss.; 2 Tim 2, 22.

Padre revelado en Jesucristo y a la acción del Espíritu Santo: «El hombre naturalmente no capta las cosas del Espíritu de Dios; son necesidad para él. Y no las puede entender, pues sólo el Espíritu puede juzgarlas. El hombre espiritual, en cambio, lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle» (1 Cor 2, 14-15).

«La vida espiritual y moral de cada uno está íntimamente relacionada con la vida de fe, de amor y de esperanza que se respira en la unidad de la comunidad cristiana. Hemos de ayudarnos mutuamente a realizarnos como cristianos, creciendo como miembros del mismo cuerpo eclesial cuya Cabeza es Cristo» (49).

La moral cristiana en la acción evangelizadora de la Iglesia

7. Cada comunidad cristiana, cada Iglesia local y la totalidad de la Iglesia universal, tienen como dimensión esencial de su ser la vocación y misión de evangelizar. El Espíritu del Padre y del Hijo las impulsa a llevar el mensaje evangélico a todos los hombres y a todos los pueblos. «La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre» (50).

«Evangelizar constituye... la dicha y vocación propias de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar, ser canal del don de la gracia...» (51).

El Papa Juan Pablo II habla con frecuencia de la necesidad de una nueva evangelización. Es una expresión que el Papa empleó por primera vez en Puerto Príncipe,

(49) Rom 12, 3-21; 1 Cor 12; Ef 4; Flp 2, etc.

(50) Concilio Vaticano II, AG 2; LG 1-4.

(51) PABLO VI: *Evangelii nuntiandi* 14.

Haití, en el primer discurso dedicado a la celebración del V Centenario de la Evangelización de América. La evangelización que ahora se requiere tiene que ser, según Juan Pablo II, *nueva por su ardor, por sus métodos y su expresión*» (52).

La necesidad de esta nueva evangelización se plantea ante la nueva situación cultural y espiritual: «A las profundas transformaciones culturales, políticas y ético-espirituales, que han terminado por dar una configuración nueva al entramado de la sociedad europea, debe corresponder *una nueva calidad de evangelización* que sepa proponer de modo convincente al hombre de hoy *el mensaje perenne de la salvación*» (53).

En la Exhortación *Christifideles laici* de Juan Pablo II, aparece la necesidad de esta nueva evangelización en una perspectiva abiertamente universalista (cf. 34 ss.). En la Encíclica *Redemptoris missio*, Juan Pablo II une la idea de la «nueva evangelización» con la idea de la misión «ad gentes» o misión universal de la Iglesia, mostrando que se trata de dos aspectos inseparables de la misión evangelizadora de la Iglesia. En ambos documentos, en continuidad con la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, se afirma enérgicamente la conexión profunda que hay entre la «comunidad» de la Iglesia y su acción evangelizadora. La comunión de la Iglesia es «comunidad misionera» (54).

Esta nueva evangelización o nueva calidad de la evangelización exige una profunda renovación espiritual: «La nueva evangelización necesita nuevos testigos, personas que hayan experimentado la transformación real de su vida en contacto con Jesucristo y sean capaces de trans-

(52) JUAN PABLO II, Discurso al CELAM, 9-III-1983.

(53) JUAN PABLO II, Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales de Europa, 2-I-1986. El subrayado es nuestro.

(54) JUAN PABLO II: *Christifideles laici*, 32, b, c; 18-31.

mitir esa experiencia a otros. *Esta es la hora de Dios, la hora de la esperanza que no defrauda. Esta es la hora de renovar la vida interior de vuestras comunidades eclesiales y de emprender una fuerte acción pastoral y evangelizadora en el conjunto de la sociedad española»* (55).

Un aspecto fundamental de esta acción evangelizadora de la Iglesia es la proclamación del mensaje moral. Este tropieza no sólo con costumbres contrarias, sino también con convicciones y escalas de valores que suponen una concepción del hombre incompatible con el Evangelio. Si la acción evangelizadora ha de penetrar en la cultura de los hombres para asumir lo que es válido, corregirlo y elevarlo, uno de los puntos claves de este proceso es el de los valores morales. Un cambio cultural es con frecuencia un cambio en los valores vigentes.

Pablo VI se refirió a este aspecto de la evangelización en estos términos: «Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad: “He aquí que hago nuevas todas las cosas”. Pero la verdad es que no hay *humanidad nueva* si no hay en primer lugar *hombres* nuevos, con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio. La finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior y, si hubiera que resumirlo en una palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos».

No se trata sólo de una extensión geográfica de la Iglesia: «Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el

(55) JUAN PABLO II, Discurso a la Conferencia Episcopal Española, Madrid, 15-VI-1993.

Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de 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» (56).

La Iglesia evangeliza presentando la doctrina de la fe y de la moral cristiana ante todo con la conducta de sus miembros. Es la comunidad cristiana entera la que está llamada a adherirse plenamente al Mensaje moral cristiano y a dar testimonio del mismo en su vida cotidiana.

Existe hoy el peligro de que muchos cristianos, de manera a veces inconsciente, adopten como criterio y norma de vida la escala de valores vigentes en la sociedad, que en muchos aspectos es contraria al Evangelio. Aceptar de manera clara y práctica la moral cristiana con todas sus consecuencias, supone muchas veces apartarse del modo de actuar de un amplio sector de conciudadanos y en algunos casos encontrarse en situación de cierta marginación social. Frente a esta presión del medio ambiente social, es indispensable el apoyo de una vida comunitaria cristiana y la expresión pública de la fe de la Iglesia. Cuanto más débil sea la conciencia que el católico tiene de su identidad como miembro de la Iglesia, más vulnerable será al influjo desintegrador del medio ambiente social donde dominen visiones de la vida humana contrarias a la dignidad de las personas y contrarias al Evangelio.

La acción evangelizadora y misionera de la Iglesia se desarrolla a través del diálogo. El diálogo misionero comienza por reconocer y estimar los grandes valores espi-

(56) PABLO VI: *Evangelii nuntiandi*, 18-19.

rituales de las demás religiones. Los padres de la Iglesia veían en las distintas religiones otros tantos reflejos de la única verdad «como gérmenes del Verbo» (57).

«La actitud *misionera* comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que “en el hombre había” (Jn 2, 25), por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes; se trata de respeto por todo lo que en él ha obrado el Espíritu, que “sopla donde quiere” (Jn 3, 8). La misión no es nunca una destrucción, sino una purificación y una nueva construcción, por más que en la práctica no siempre haya habido una plena correspondencia con un ideal tan elevado. La conversión que de ella ha de tomar comienzo, sabemos bien que es obra de la gracia, en la que el hombre debe hallarse plenamente a sí mismo» (58).

Uno de los puentes para el diálogo evangelizador y misionero en el campo moral, es la realidad de la ley moral, impresa por Dios en el corazón del hombre.

Al hablar de la conciencia moral, el Concilio nos habla de esta ley impresa por Dios en cada hombre:

«En lo profundo de su conciencia, el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándolo siempre a amar y a hacer el bien y evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley inscrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia está la dignidad humana y según la cual será juzgado. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella. Por la conciencia, se conoce de modo admirable aquella ley cuyo cumplimiento consiste en el amor a Dios y al prójimo. La fide-

(57) JUAN PABLO II: *Redemptor hominis*, 11.

(58) JUAN PABLO II: *Redemptor hominis*, 12.

lidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver en la verdad tantos problemas morales como surgen, sea en la vida individual, sea en las relaciones sociales... Sin embargo, muchas veces ocurre que la conciencia yerra por ignorancia invencible, sin que por ello pierda su dignidad. Pero no se puede decir esto cuando el hombre no se preocupa de buscar la verdad y el bien, y, poco a poco, por el hábito del pecado, la conciencia se queda casi ciega» (59).

El Catecismo de la Iglesia Católica se expresa en estos términos:

«El hombre participa de la sabiduría y la bondad del Creador que le confiere el dominio de sus actos y la capacidad de gobernarse con miras a la verdad y al bien. La ley natural expresa el sentido moral original que permite al hombre discernir mediante la razón lo que son el bien y el mal, la verdad y la mentira» (n. 1954).

«La ley “divina y natural” (GS 89, 1), muestra al hombre el camino que debe seguir para practicar el bien y alcanzar su fin. La ley natural contiene los preceptos primeros y esenciales que rigen la vida moral. Tiene por raíz la aspiración y la sumisión a Dios, fuente y juez de todo bien, así como el sentido del prójimo como igual a sí mismo. Está expuesta, en sus principales preceptos, en el Decálogo. Esta ley se llama natural no por referencia a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la proclama pertenece propiamente a la naturaleza humana» (n. 1955).

La ley natural, presente en el corazón de todo hombre y establecida por la razón, es *universal* en sus preceptos y su autoridad se extiende a todos los hombres. Expresa la dignidad de la persona y determina la base de sus derechos y sus deberes fundamentales. La ley natural es *in-*

(59) Concilio Vaticano II, GS 18.

mutable (cf. GS 10), permanece a través de las variaciones en la historia, subsiste bajo el influjo de ideas y costumbres y sostiene su progreso (nn. 1956, 1958).

Los preceptos de la ley natural no son percibidos por todos de una manera clara e inmediata. En la situación actual, la gracia y la revelación divinas son necesarias al hombre pecador para que las verdades religiosas y morales puedan ser conocidas «de todos y sin dificultad, con una firme certeza y sin mezcla de error» (Pío XII, *Humani generis*, DS 3876).

El cristiano no puede perder de vista que esta ley natural es parte integrante de la revelación divina. La luz de la revelación da al hombre una certeza y una claridad que en la situación presente del hombre pecador no podrá alcanzar por sí sola plenamente la razón humana.

La palabra «Decálogo» significa literalmente «diez palabras» (Ex 34, 28; Dt 4, 13; 10, 4). Estas «diez palabras Dios las reveló a su pueblo en la montaña santa, dentro de una “teofanía”» (Dt 5, 4). Pertenecen a la revelación que Dios hace de sí mismo y de su gloria. El don de los mandamientos es don de Dios y de su voluntad santa, que debemos agradecer.

Jesús recogió los diez mandamientos (Mt 19, 16-19). El seguimiento de Jesús implica cumplir los mandamientos. La ley no es abolida (Mt 5, 17). Jesús la lleva a la plenitud. Manifestó la fuerza del Espíritu operante ya en su letra. Predicó la justicia que sobrepasa la de los escribas y fariseos (Mt 5, 20) y la de los paganos (Mt 5, 46-47). Desarrolló todas las exigencias de los mandamientos divinos (Mt 5, 21-22.27.31.33.38.43) (60).

(60) JACQUES MARITAIN: *El hombre y el Estado*, ed. Encuentro, 1983, c. IV; id., *El filósofo nella società*, ed. Morcelliana, Brescia, 1976, c. IV; id., *La loi naturelle ou loi non écrite*, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1986.

La Iglesia y la renovación ética de la sociedad

8. En la medida en que la Iglesia proclama y vive en su integridad el mensaje moral cristiano, presta un servicio de suma importancia a la sociedad, contribuyendo a su renovación ética y espiritual, al respeto de la dignidad de la persona humana y de sus deberes y derechos, y por tanto a la auténtica humanización.

La historia muestra que la vigencia de un sistema moral depende de que éste haya arraigado en una cultura, en una tradición y básicamente en una religión. Las reflexiones morales de laboratorio, de cátedra, al margen de la tradición religiosa y moral, suelen terminar en el fracaso. Por otra parte, una moral supone una antropología que reconozca a Dios como fundamento último del hombre y de la creación. Ahora bien, la fe viva en Dios, difícilmente se puede dar fuera del ámbito de la comunidad religiosa.

Es posible, sin duda, descubrir y respetar los valores morales sin tener fe cristiana o incluso sin tener conocimiento explícito de Dios. Pero cuando se quiere llegar a la fundamentación última de los valores morales es preciso afirmar a Dios como el Sumo Bien y la Verdad Suma, fuente primaria del orden moral. Para que arraigue en el corazón del hombre un sentido moral profundo que impulse a la fidelidad y a la entrega personal ante las dificultades o las seducciones contrarias, es preciso que el hombre se sienta responsable delante de Dios.

«Cuando una generación olvida a Dios o no se orienta desde él y hacia él, la moral queda desvalida en su última raíz. No es que todo pierda valor, ni que los hombres olviden toda virtud, ni que todo sea permitido. El cristiano no podrá con verdad decir todo esto porque el hombre nunca se desnaturaliza del todo a sí mismo, ni deja de ser imagen de Dios, ni olvida los puntos cardinales en el orden moral. El hombre no puede anular su estructura teologal,

aun cuando impida su funcionamiento... Y sin embargo una cultura postcristiana que niega o reniega de su fundamento teológico se queda sin su último apoyo» (61).

El filósofo M. Horkheimer dice: «La teología está detrás de todo actuar realmente humano... Todo intento por fundamentar la moral en una perspectiva terrena, en lugar de hacerlo desde el punto de vista del más allá —ni siquiera Kant resistió a esa tentación—, se basa en ilusiones armónicas. Todo lo que tiene relación con la moral se basa en definitiva en la teología, por más que uno se esfuerce por tomar la teología con precaución» (62).

Es preciso tomar conciencia de que muchos valores morales todavía vigentes en nuestra sociedad tienen origen cristiano. Se ha pretendido que esos valores mantengan su vigencia fundamentándolos en la sola razón, prescindiendo de Dios e incluso negándolo abiertamente. Las corrientes filosóficas negadoras de Dios han terminado por negar también al hombre.

En el documento de la Conferencia Episcopal Española, *La verdad os hará libres*, los obispos invitan a una reflexión:

«Quizá el drama de la ética de la modernidad tiene, como uno de sus ingredientes decisivos, la creencia de que valores que, históricamente, nacieron de la experiencia cristiana, como son la libertad, la solidaridad y la igualdad, y que casi llegaron a formar parte de la conciencia del hombre europeo, podrían sobrevivir, por sí mismos y como algo evidente, arrancados del *humus* en el que aquella autoconciencia se había desarrollado. En el primer momento, pudieron efectivamente sobrevivir por inercia; más tarde, sólo como retórica, para acabar, al final, disolviéndose fácil e insensiblemente. El *humus*

(61) OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL: *o.c.*, pág. 228.

(62) M. HORKHEIMER: *A la búsqueda de sentido*, Salamanca, 1976, pág. 106, citado por Olegario González de Cardedal, *o.c.*, pág. 229.

necesario para que aquellos valores hubieran podido mantener su vigencia es la experiencia de Cristo vivida en la Iglesia. Porque, sin la Iglesia, incluso Jesucristo está expuesto a quedar reducido, al fin y a la postre, a un discurso formal o a convertirse en un ejemplo de conducta que, una vez extraída “una doctrina moral”, resulta fácil prescindir, al tiempo que se abandona también el intento de vivir una vida conforme a la suya y la esperanza que El suscita. La historia reciente ha demostrado que justamente ese modo de proceder no funciona» (n. 48).

La Iglesia, por fidelidad a la misión recibida, se siente llamada a aportar la luz del Evangelio a las tareas cívicas y políticas y a cooperar para que las normas éticas vigentes en la sociedad se depuren, se aseguren y se enriquezcan en la dirección del humanismo cristiano. Como dice el Concilio Vaticano II: «No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia» (GS 41).

La moral cristiana contribuye a impregnar a la sociedad de sus propios valores en una doble dirección: a) Hacia dentro, acrisolando en su identidad a la comunidad de los creyentes, animándoles al fiel seguimiento de Jesucristo; b) hacia afuera, ofreciendo con lealtad a la sociedad su doctrina que cuando es vivida lleva al cumplimiento pleno de las aspiraciones morales del hombre y a la realización de sus más profundas posibilidades.

La moral cristiana incorpora a su propio patrimonio todo cuanto hay de bueno y verdadero en los hallazgos y creaciones de los hombres.

La Iglesia «ha de estar atenta a aquellas metas hacia donde la conciencia ética de la humanidad va avanzando en madurez, cotejar esos logros con su propio programa, dejarse enriquecer por sus estímulos y reinterpretar, en fidelidad al Evangelio, actitudes e instituciones a las

que hasta ahora tal vez no había prestado la debida atención» (63).

Pero la Iglesia, al presentar su mensaje moral, no se presenta a sí misma como una variante de la búsqueda humana, sino como el imperativo correspondiente al indicativo divino: la revelación del amor de Dios Padre; la encarnación, muerte y resurrección de su Hijo Jesucristo; la donación de Dios Espíritu Santo. La moral cristiana es la moral del seguimiento de Cristo y de la comunión con El; la moral de la docilidad al Espíritu Santo; la moral de hijos de Dios Padre que confían y esperan en El.

El respeto a la libertad y el principio de tolerancia

9. Uno de los más importantes documentos del Concilio Vaticano II para orientar la acción pastoral de la Iglesia en nuestro tiempo ha sido la Declaración *Dignitas humanae*, sobre la libertad religiosa.

Este documento se refiere sobre todo a la libertad de toda coacción:

«Este Sínodo Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar libres de coacción, tanto por parte de personas particulares como de los grupos sociales y de cualquier poder humano, de modo que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella, pública o privadamente, solo o asociado con otros, dentro de los debidos límites (= intra debitos limites). Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se conoce por la palabra de

(63) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La verdad os hará libres*, 49.

Dios revelada y por la misma razón. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en derecho civil» (DH 2).

Este derecho a la libertad religiosa (libertad de coacción) no significa que los hombres no tengan la obligación moral de buscar la verdad. Todo lo contrario:

«Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y voluntad libre, y por ello enaltecidos por una responsabilidad personal, se ven impulsados, por su misma naturaleza, a buscar la verdad y, además, tienen la obligación moral de hacerlo, sobre todo la verdad religiosa. Están obligados también a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida y sus exigencias. Pero los hombres no pueden satisfacer esta obligación si no gozan de libertad religiosa y de inmunidad de coacción eterna» (DH 2).

Se trata, pues, de un derecho a la libertad religiosa, que no se funda en el agnosticismo, escepticismo o indiferentismo ante la verdad moral y religiosa. Se funda en la dignidad de la persona. Una de las exigencias de esta dignidad humana es el deber de buscar la verdad y de vivir conforme a ella. Y para ello se requiere libertad de toda coacción.

La propia Iglesia, al afirmar el derecho a la libertad religiosa, mantiene firme la conciencia de ser la única religión verdadera:

«Y así, en primer lugar, el Sagrado Sínodo proclama que Dios mismo ha dado a conocer al género humano el camino por el que los hombres, sirviéndole a El, pueden salvarse y llegar a ser felices en Cristo. Creemos que esta única verdadera religión subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la que el Señor Jesús confió la tarea de difundirla a todos los hombres, diciendo a los apóstoles:

Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he enseñado (Mt 28, 19-20)» (DH 1).

Pero la adhesión a esta verdad debe ser libre:

«En efecto, el ejercicio de la religión, por su propio carácter, consiste sobre todo en actos internos, voluntarios y libres, con los que el hombre se ordena directamente a Dios; estos actos no pueden ser mandados ni prohibidos por ningún poder meramente humano» (DH 3).

«Uno de los más importantes capítulos de la doctrina católica, contenida en la palabra de Dios y predicada constantemente por los Padres, es que el hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios; por lo tanto, nadie debe estar obligado contra su voluntad a abrazar la fe. En efecto, el acto de fe es voluntario por su propia naturaleza, ya que el hombre redimido por Cristo Salvador y llamado por Jesucristo a recibir la adopción de hijo, no puede unirse a Dios, que se revela a Sí mismo, a no ser que atrayéndolo el Padre hacia El entregue a Dios el don racional y libre de la fe. Por consiguiente, está plenamente de acuerdo con el carácter de la fe la exclusión, en materia religiosa, de cualquier tipo de coacción por parte de los hombres» (DH 10).

«Aunque en la vida del Pueblo de Dios, que peregrina a través de las vicisitudes de la historia humana, ha existido, algunas veces, un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico e incluso contrario a él, sin embargo, siempre se mantuvo la doctrina de la Iglesia de que nadie debe ser obligado a la fe» (DH 12).

El discípulo de Cristo debe difundir el mensaje evangélico, pero no con procedimientos contrarios al Evangelio. Debe al mismo tiempo respetar y amar a los que viven en el error:

«Porque el discípulo de Cristo tiene la obligación grave, con respecto al Maestro Cristo, de conocer cada vez

mejor la verdad recibida de El, de anunciarla fielmente y de defenderla denodadamente, excluidos los medios contrarios al espíritu evangélico. Al mismo tiempo, sin embargo, la caridad de Cristo le urge a tratar con amor, prudencia y paciencia a los hombres que viven en el error o la ignorancia de la fe» (DH 14).

En este contexto de respeto al principio de libertad frente a toda coacción, en materia religiosa, cabe reflexionar sobre un concepto afín, pero que se refiere más directamente a la actitud profunda de la persona con respecto a los demás.

«La tolerancia —dice J. H. Walgrave— es una actitud de la persona o de un grupo de personas respecto a otras personas o a otros grupos, en cuanto que estas últimas difieren de las primeras, no por algún elemento natural (diferencias de raza, de sexo, etc.), sino en sus convicciones más profundas. No se trata de divergencias de opiniones. Nosotros tenemos cantidad de opiniones que pueden cambiar sin cambiar nosotros y que no tocan al fondo de nuestro ser personal, sino que constituyen un «tener» intelectual poco profundo que no nos compromete verdaderamente. La tolerancia no entra en juego sino donde los individuos y los grupos se oponen los unos a los otros en virtud de concepciones diferentes concernientes al sentido último de la vida humana, con todas las consecuencias sociales y políticas que estas concepciones pueden implicar. Se trata de divergencias en los valores que el hombre reconoce como supremos y por los cuales él se compromete todo entero» (64).

Permitir al otro conducir su vida según sus convicciones personales no ha de ser por razones de oportunidad sino en virtud de un principio moral de valor absoluto: el

(64) J. H. WALGRAVE: *Cosmos, personne et société*, ed. Desclée, Paris, 1968.

respeto de la persona por ser persona. El respeto de la dignidad de la persona exige el reconocimiento de su libertad personal.

Pero esto no impide pensar que el ideal sería que la comunidad humana aceptara unánimemente los valores de verdad y rectitud moral. Si yo estoy verdaderamente convencido de que mis convicciones morales son substancialmente verdaderas y buenas, no se me puede pedir que yo me alegre de que mi prójimo tenga otras convicciones opuestas a las mías. Cuando yo acepto de corazón que el otro actúe libremente conforme a unas convicciones que yo juzgo erróneas, yo me impongo un cierto sacrificio, yo me obligo a tolerar aquello que considero un mal.

La tolerancia auténtica no consiste sólo en permitir a los otros alimentar interiormente unas convicciones que me parecen aberrantes. La verdadera tolerancia ha de permitir a los demás vivir según sus convicciones, ponerlas en práctica, defenderlas, unirse a otros para crear estructuras sociales que las encarnen y las expresen. No se puede separar en la persona su vida interior y su vida exterior.

Tolerar es dejar actuar libremente. Esto significa que uno se abstiene de toda forma de coacción física o moral para obligar al otro a cambiar sus convicciones y la orientación de su vida.

El fundamento moral de la tolerancia es el amor. La persona es por definición el ser que posee su existencia como algo que le pertenece como propia. Es persona en virtud de la acción creadora de Dios: ha recibido su vida de las manos de Dios como una tarea de la que la propia persona es responsable. Esta responsabilidad implica poder orientar su vida libremente guiada por la propia conciencia moral. Esta conciencia es estrictamente personal e intangible. Nuestra conciencia no puede guiar nuestra vida de manera auténtica, sino a la luz de las convicciones, a las cuales nos adherimos por un asentimiento ver-

daderamente personal. Un género de vida que no esté fundado sobre una conciencia sincera, es inauténtico, falso, indigno de la persona. Por tanto, quien ama de verdad al prójimo, desea que éste se realice de manera auténtica y por tanto que pueda actuar con plena fidelidad a su conciencia. El respeto, pues, a la libertad del prójimo, es condición intrínseca del amor con que hemos de amarle.

Pero esta actitud de respeto y tolerancia no es un impedimento sino una parte integrante del propósito de invitar a los demás a la conversión. El deseo de que el prójimo descubra y acepte la verdad y el respeto a su libertad para aceptarla, son dos aspectos del mismo amor al prójimo.

«Tolerancia y celo son dos actitudes complementarias impuestas por el amor a un espíritu sinceramente convencido de la verdad de sus convicciones. Porque yo deseo el bien integral de mi prójimo, yo deseo para él esta verdad que me penetra y que representa a mis ojos el verdadero sentido de la vida. Yo debo desear ardientemente el bien supremo de la persona y este bien ha de estar fundado en el conocimiento de la verdad. Pero, por otra parte, he de reconocer que este bien no se da al espíritu sino en un clima de plena libertad. Yo debo respetar por tanto sin restricciones la libertad de las conciencias» (65).

Existe a veces el prejuicio según el cual el hombre plenamente convencido de la verdad de su fe será incapaz de tolerancia. La verdad es lo contrario. «En un alma de convicciones firmes es donde resplandece la nobleza y la belleza de la tolerancia. La convicción es para el espíritu el principio mismo de la vida. Una certeza inquebrantable y al mismo tiempo auténtica, es la condición de toda vida espiritual sana. La duda, la incertidumbre, son para el espíritu condiciones más bien patológicas. La ausencia de toda convicción equivale a la muerte espiritual. Para

(65) J. H. WALGRAVE: *o.c.*, pág. 210.

ser capaz de tolerancia en el sentido pleno de esta palabra, se debe saber por experiencia lo que significa para el hombre tener una convicción y amarla. Solamente entonces concibe uno lo que puede significar una verdadera convicción para aquellos que están en desacuerdo con nosotros y puede uno comprender lo que tiene de precioso el valor que uno respeta en el otro» (66).

El principio moral que funda la tolerancia, determina y justifica sus límites. La tolerancia es una virtud. No es un «laissez faire» pasivo. El amor que nos mueve a la disponibilidad para servir de manera desinteresada el bien de los otros, exige no sólo respetar su libertad sino también defenderla contra las violaciones injustas. Las mismas razones que inspiran la tolerancia obligan al hombre honesto a oponerse a la intolerancia.

Con los intolerantes el diálogo y la discusión no son suficientes. En la medida de lo posible uno debe oponerse activamente a toda violación de las conciencias y a toda ideología que defiende la violación de las conciencias. Si la libertad forma parte del bien común de la sociedad, es legítimo que la sociedad y que la autoridad que represente a la sociedad se opongan a toda acción que se proponga destruir esta libertad.

Cuando se trata de personas que pertenecen a la Iglesia católica, la adhesión a la misma, que se origina en el bautismo, se mantiene por la fe, que es un acto libre. Para la Iglesia, la adhesión de fe a la Verdad revelada, es esencial. Sin fe la Iglesia deja de ser la Iglesia. Quien perteneciendo a la Iglesia renuncia a la fe de la Iglesia, se autoexcluye. La Iglesia tiene el derecho de declarar autoexcluidos de su seno a quienes de manera clara, perseverante y pública, manifiestan su apostasía o renuncian a la fe que la Iglesia profesa, es decir, a la fe que constituye la base

(66) J. H. WALGRAVE: *o. c.*, pág. 212.

misma de la Iglesia como comunidad creyente. No es éste el caso de quienes sostienen doctrinas teológicas en contraste con otras, pero que no tocan a la substancia de la fe. Ciertamente, cuando un católico deja de serlo por abandonar la fe de la Iglesia, su actitud debe ser respetada. Pero debe ser igualmente respetada la Iglesia cuando defiende su propia identidad, su propio ser, con medios legítimos. Un medio legítimo es declarar cuándo una determinada doctrina no es compatible con la fe de la Iglesia.

Esto pone de manifiesto una diferencia fundamental entre la Iglesia y la sociedad civil. En la Iglesia es admisible el pluralismo teológico, pero no el pluralismo dogmático, pues éste destruye a la Iglesia. La comunión de fe es para ella cuestión de vida o muerte, de ser o no ser. En cambio, la sociedad civil no es una comunidad cuya unidad consista en una doctrina global sobre la vida del hombre que deba ser aceptada por todos. El bien común de la sociedad civil es compatible con un amplio pluralismo de doctrinas.

W. Kasper señala que «los derechos fundamentales de la Iglesia, a diferencia de los derechos fundamentales del hombre en general, no son anteriores a la Iglesia. En efecto, si el hombre existe antes del Estado, los cristianos no existen antes de la Iglesia e independientes de ella. La Iglesia es el lugar de salvación dado a cada cristiano individual. El derecho del hombre a la libertad religiosa no puede ser válido en el interior de la Iglesia, puesto que ella es comunidad de creyentes y por tanto comunidad en una sola fe. Esto no impide que el derecho a la libertad religiosa sea de suma importancia para la Iglesia, en tanto que todo hombre que desea entrar en la Iglesia debe ser libre de toda coacción» (67).

(67) CONSEIL PONTIFICAL «JUSTICE ET PAIX»: *Les droits de l'homme et l'Eglise*, Cité de Vatican, 1990; Mons. W. KASPER: *Le fondement theologique des droits de l'homme*, pág. 73, nota 72.

No se puede imponer a nadie que acepte la fe de la Iglesia católica. Ni se puede imponer a la Iglesia que acepte entre sus miembros a quienes no quieren vivir en comunión de fe con ella. La Iglesia como tal ha de ser libre para tratar de garantizar su propia identidad.

También la comunidad eclesial constituida por hombres libres tiene el derecho a ser respetada en la profesión de su fe frente a quienes ponen en peligro esta comunión de fe que constituye su propia esencia.

La autoridad civil y el principio de tolerancia

10. El respeto a la libertad y al principio de tolerancia impone a los miembros de la sociedad el deber moral de defender esta tolerancia y esta libertad ante quienes las atacan.

Este deber incumbe también a la autoridad civil, en cuanto representante de la sociedad. De aquí la pregunta: ¿Hasta dónde debe llegar la tolerancia de la autoridad pública?; ¿la tolerancia de la autoridad pública en un régimen democrático no tiene límites?

Parece que ante fenómenos como el terrorismo o ante la droga, el bien común de la sociedad, es decir, los derechos de las personas y de las familias exigen que no se tolere la propaganda, ni la organización de grupos, ni la acción de individuos orientados a fomentar el tráfico y el consumo de la droga o el terrorismo, etc.

Pero esto plantea una cuestión más general y más fundamental, que el Card. Ratzinger plantea en estos términos:

«La voluntad de una mayoría, ¿puede legitimarlo todo?, o, por el contrario, ¿la razón está por encima de la mayoría, de modo que jamás se puede convertir en un derecho aquello que va contra la razón?» (68).

(68) J. RATZINGER: *Chiesa, ecumenismo e politica*, ed. Paoline, 1987, pág. 178.

Santo Tomás admitía que la autoridad pública no está obligada a convertir en norma legal toda norma moral. El bien común de la sociedad puede ser garantizado de manera efectiva aun cuando no todas las infracciones externas del orden moral se conviertan en delitos.

Por otra parte, es claro que no corresponde al Estado convertirse en maestro de filosofía moral para la sociedad. El Papa Pablo VI advierte: «No pertenece, ni al Estado, ni siquiera a los partidos políticos que se cerraran sobre sí mismos, el tratar de imponer una ideología por medios que desembocarían en una dictadura de los espíritus, la peor de todas. Toca a los grupos establecidos por vínculos culturales y religiosos —dentro de la libertad que a sus miembros corresponde— desarrollar en el cuerpo social, de manera desinteresada y por su propio camino, estas convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad» (69).

El Estado no puede legítimamente decidir si los ciudadanos han de actuar en conformidad con una moral religiosa, o atea, o agnóstica, o laica... ¿Pero puede prescindir en absoluto de los valores morales? Y en caso de aceptar algunos valores ¿puede dar por supuesto que la mayoría encarna la razón recta?

«En último análisis —dice Ratzinger—, el sistema democrático puede funcionar únicamente si ciertos valores de fondo, digamos los “derechos humanos”, son reconocidos como válidos por todos y quedan fuera de las luchas de la mayoría. En otros términos, un sistema democrático puramente formal por sí solo no funciona. No se le puede poner en práctica si se los desvincula de todo valor, más bien presupone un ethos de contenidos, aceptado comúnmente y comúnmente mantenido, y por otra parte no puede ser fundado de un modo absolutamente coacti-

(69) PABLO VI, *Octogesima adveniens* 25.

vo. Una democracia no puede funcionar sin valores y por tanto no puede ser neutra ante los valores. El aspecto formal de sus instituciones está ligado al aspecto material de una ética, que pertenece a la tradición socrática y cristiana. Detrás de sus vínculos formales se encuentra la dimensión más profunda de este vínculo moral, que el Estado debe presuponer, pero que por sí mismo no puede fundar ni por tanto garantizar. Aquí nace la pregunta sobre la legitimación ética; la existencia del Estado remite, más allá y por encima de sí mismo, hacia una comunidad de otro género» (70).

Thomas Hobbes está en el origen de una mentalidad positivista posterior cuando establece: «*Auctoritas, non veritas facit legem*». Según este aforismo, la norma no encuentra su fundamento en una realidad efectiva, racionalmente discernible, de lo justo y de lo injusto, sino en la autoridad. Su fundamento deriva del poder constituido, no de la verdad del ser.

En este siglo ha venido abriéndose paso la idea de que el derecho debe reflejar y convertir en normas los juicios de valor presentes de hecho en la sociedad. Según esto la «auctoritas» no tiene otro punto de apoyo que la opinión de la mayoría. Por tanto, lo que hoy es una opinión minoritaria, si se convierte mañana en mayoritaria, hace que lo que hoy es legalmente injusto y delictivo mañana pueda ser justo. Con lo cual se está legitimando la aplicación de todos los procedimientos, incluso violentos, para acelerar la llegada de ese futuro en el que los criminales de hoy serán exaltados mañana como héroes.

«Si la verdad fuese tan inaccesible como en este caso se presupone, no existiría en realidad diferencia alguna entre derecho y abuso, y tampoco entre fuerza legítima y

(70) J. RATZINGER: *o.c.*, pág. 178.

violencia arbitraria, sino sólo las afirmaciones del grupo más fuerte; el dominio de la mayoría» (71).

A este concepto del derecho corresponde un concepto de la paz, que podría expresarse con la fórmula: *Utilitas, non veritas, facit pacem*.

Esta es en cierto modo la idea de Kant. Desde la óptica del egoísmo, la paz resulta más ventajosa que la guerra:

«Es el espíritu del comercio que no puede convivir con la guerra, y que antes o después se adueña de todos los pueblos. Ya que de hecho el poder financiero parece ser, con toda probabilidad, el más eficaz entre todos los poderes que el Estado tiene a su disposición, pues los Estados se ven obligados... a incrementar la paz como bien precioso, así como a evitar la guerra, allí donde amenace estallar, por medio de tratados, como si estuviesen unidos para este objetivo en perpetua alianza» (72).

Los dos motivos mencionados, «auctoritas» y «utilitas», tratan de fundar el derecho y la paz en una situación en la que se da por evidente que es imposible conocer la verdad y que el hombre es radicalmente incapaz para el bien.

En otra dirección va lo que sostiene John Locke, en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno* (1690). De modo muy claro reclama la precedencia del derecho de la persona sobre las decisiones jurídicas positivas del Estado. En Locke, la formulación de la doctrina de los derechos del hombre se vuelve contra el poder estatal. Su sentido es revolucionario. Pero en raíz la idea de los derechos humanos es y sigue siendo un freno que protege contra el positivismo y una guía hacia la verdad. Existe algo que en sí mismo es justo, y eso es lo que en verdad debe ser reco-

(71) J. RATZINGER: *Una mirada a Europa*, ediciones Rialp, Madrid, 1993, pág. 76.

(72) J. RATZINGER: *Una mirada a Europa*, págs. 76-77.

nocido como prescriptivo, por proceder de nuestra común naturaleza racional.

La Iglesia debe ofrecer su propia contribución, a fin de que, en la contradicción entre *utilitas* y *veritas*, entre *auctoritas* y *veritas*, la verdad no sucumba. El hombre dispone de un sentido de la verdad tan sensible y eficaz como el sentido de lo útil, que por cierto no falta. La utilidad nada tiene de malo, pero tomada como valor absoluto se convierte en fuerza del mal, porque la utilidad se niega y elimina cuando deja de estar en contacto con la verdad. Lo mismo ocurre con la *auctoritas*.

«El sentido de lo útil y del poder son aún más evidentes e inmediatos, en sus acciones y en sus efectos, con respecto al más discreto sentido de la verdad. Por eso, este último tiene necesidad de ayuda y sostén» (73).

Hoy asistimos a una doble disolución de la moral: por una parte, a la privatización de la moral como algo que depende exclusivamente de la conciencia subjetiva de cada uno; y, por otra, a la reducción de la moral al cálculo de lo que conduce al éxito, de aquello que promete las mejores oportunidades de supervivencia. Con esto la sociedad se convierte en «amoral», en su esencia pública y comunitaria; una sociedad en la cual no cuenta para nada la noción de «lo justo» o «lo injusto», «el bien» o «el mal» moral, es decir, no cuenta para nada lo que propiamente otorga al ser humano su dignidad y lo conforma como tal.

Es, pues, hoy especialmente urgente defender el pleno reconocimiento de la inviolabilidad y dignidad de la esfera moral. Lo distintivo del ser humano es que éste reconoce como límite no sólo el *no-poder* en sentido físico, sino que respeta la esfera del *deber* en sentido moral, su auténtica dignidad y la de los demás como personas. Esto conduce al reconocimiento de los límites del poder ante

(73) J. RATZINGER: *Una mirada a Europa*, pág. 81.

la conciencia moral y ante la dignidad de la persona humana.

Un capítulo importante del reconocimiento de la dignidad de la persona humana, con importantes consecuencias para la presencia de la ética en la acción política, es el de los derechos humanos.

Los derechos del hombre constituyen hoy una especie de nuevo «ethos» para la humanidad. Las obligaciones derivadas de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas en 1948, han sido aceptadas por la mayor parte de los Estados, aunque después la práctica no corresponde ni a la letra ni al espíritu de aquel solemne compromiso. Se dice que, en una de las Comisiones que trabajaron en la elaboración de la Declaración de los Derechos Humanos en las Naciones Unidas, uno de sus miembros dijo: «Nosotros estamos de acuerdo sobre estos derechos, a condición de que no se nos pregunte por qué» (74).

En todo caso, tratar de clarificar la fundamentación de los derechos del hombre, ayuda a respetarlos y a llevarlos a la práctica. El carácter inalienable y universal de estos derechos implica algo de incondicional y de absoluto. La Iglesia ofrece su propia reflexión para esclarecer el fundamento de estos derechos.

La fundamentación de los derechos del hombre según la teología católica y según el Magisterio reciente de la Iglesia, tiene una doble tradición convergente.

1.^a *Un fundamento «ascendente» basado sobre la «ley natural»*

Este fundamento aparece sobre todo en los textos del Magisterio anteriores al Concilio Vaticano II. Un resumen

(74) JACQUES MARITAIN: *El hombre y el Estado*, pág. 94.

del mismo se encuentra todavía, resumido, en la Encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, nn. 1-5.

La dignidad del hombre se funda en su naturaleza dotada de racionalidad y libre arbitrio. Por estos dos aspectos la persona trasciende el mundo de las cosas. Por su razón, el hombre puede penetrar en la naturaleza profunda de las cosas y plantearse la cuestión de la causa última y sobre el fin último que da sentido a su existencia. Por su libertad, el hombre es independiente en su acción de causas determinantes provenientes de este mundo. Estos factores muestran la *superioridad* y la *dignidad* de la persona humana. En lo más íntimo del ser humano, el Creador ha impreso un orden, que la conciencia humana descubre y manda observar. También los paganos perciben la voluntad de Dios cuando escuchan la voz de su conciencia (cf. Rom 2, 14-15).

Jacques Maritain la expone así: «...como el hombre está dotado de inteligencia y se determina a sí mismo sus fines, es a él a quien corresponde ponerse en consonancia a sí mismo con los fines necesariamente exigidos por su naturaleza. Esto quiere decir que, en virtud misma de la naturaleza humana, hay un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir y de acuerdo con la cual la voluntad humana debe obrar para conformarse con los fines esenciales y necesarios del ser humano. La ley escrita o ley natural no es nada más que esto» (75).

He aquí algunos textos de autores paganos, anteriores al cristianismo:

«Existe ciertamente una verdadera ley: la recta razón. Es conforme a la naturaleza, extendida a todos los hombres; es inmutable y eterna; sus órdenes imponen deber; sus prohibiciones apartan de la falta... Es un sacrilegio sustituirla por una ley contraria; está prohibido dejar de

(75) J. MARITAIN: *El hombre y el Estado*, pág. 103; id., *La loi naturelle ou loi non écrite*, Fribourg, Suisse, 1986.

aplicar una sola de sus disposiciones; en cuanto a abrogarla enteramente, nadie tiene la posibilidad de ello» (Cicerón, Rep. 3, 22, 33).

«...ni creí que tus bandos habían de tener tanta fuerza que habías tú, mortal, de prevalecer por encima de las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Que no son de hoy, no son de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron. No iba yo a incurrir en la ira de los dioses violando esas leyes por temor a los caprichos de hombre alguno» (Sófocles, *Antígona*, 452 ss.; trad. Ignacio Errandonea).

2.^a *Un fundamento «descendente», específicamente teológico*

La argumentación «ascendente» que parte del derecho natural sigue presente en los textos conciliares (cf. GS 14 ss.; DH 2 ss.), pero completada por una argumentación de tipo teológico.

a) El argumento teológico se sitúa dentro de una teología de la creación. La dignidad de la persona humana se fundamenta en el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gén 1, 26 ss.). En el hombre se refleja la gloria de Dios. Es verdad que el pecado ha herido la dignidad humana, pero no la ha destruido. El hombre sigue siendo imagen de Dios, a pesar del pecado. Por ello, el pecador e incluso el criminal deben ser respetados en su dignidad como personas y en sus derechos fundamentales.

b) A propósito del Decálogo dice el Catecismo de la Iglesia Católica: «Los diez mandamientos pertenecen a la revelación de Dios. Nos enseñan al mismo tiempo la verdadera humanidad del hombre. Ponen de relieve los deberes esenciales y, por tanto, indirectamente, los derechos fundamentales, inherentes a la naturaleza de la persona humana» (n. 2070).

El carácter inviolable y universal de los derechos humanos presupone el valor absoluto de la persona humana, es decir, del hombre creado a imagen y semejanza de Dios.

El respeto efectivo a estos derechos fundamentales requiere no sólo unas normas jurídicas positivas que los determinen y garanticen, sino además unas convicciones éticas acordes con el Decálogo. Sin la elevación del nivel moral de la sociedad no se logra el respeto social efectivo de los derechos humanos fundamentales.

c) Pero el fundamento teológico decisivo está en la cristología. Los Padres de la Iglesia, especialmente el Papa San León, enseñan que, en Cristo, Dios ha asumido todo lo que es humano, dando así al hombre, a la naturaleza humana, una dignidad única.

El Concilio da un paso más y propone la doctrina tradicional en un lenguaje más existencial. Habla no sólo de la dignidad de la naturaleza humana, sino de la dignidad de cada hombre, de cada ser humano. El Papa Juan Pablo II cita con frecuencia las palabras del Concilio: «El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (GS 22).

Con su muerte en la cruz, Jesús, el Hijo de Dios, ha realizado su opción por los pobres, por los marginados, por los que sufren.

Puesto que la salvación que Cristo realiza en nuestro favor nos ha sido y nos es comunicada por el don del Espíritu Santo, podemos descubrir también en este hecho la dignidad que se ofrece a todos los hombres por el don del Espíritu que nos transforma en hijos de Dios (cf. Gál 4, 6; Rom 8, 15-18).

En Jesucristo todas las diferencias naturales que existen entre los hombres pierden toda eficacia para justificar ningún tipo de discriminación. En Cristo ya no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer (Gál 3, 28; 1 Cor 12, 13; Col 3, 11). Todos los

hombres están llamados a esta dignidad de hijos de Dios.

Resplandece también la dignidad de todo hombre por la vocación de todos a participar del misterio pascual, de la gloria de Jesucristo resucitado, de la plenitud de la gloria en la comunión de amor con Cristo y con el Padre en el Espíritu Santo para siempre en el cielo.

Esta fundamentación teológica conduce a afirmar que el compromiso en favor de los derechos del hombre y por la dignidad de la persona humana es parte integrante del testimonio del Evangelio. Juan Pablo II dice:

«En realidad, ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo. Este estupor justifica la misión de la Iglesia en el mundo, incluso, y quizá aún más, “en el mundo contemporáneo”. Este estupor y al mismo tiempo persuasión y certeza, que en su raíz profunda es la certeza de la fe, pero que de modo escondido y misterioso vivifica todo aspecto del humanismo auténtico, está estrechamente vinculado con Cristo. El determina también su puesto, su —por decirlo así— particular derecho de ciudadanía en la historia del hombre y de la humanidad. La Iglesia, que no cesa de contemplar el conjunto del misterio de Cristo, sabe con toda la certeza de la fe que la Redención llevada a cabo por medio de la cruz ha vuelto a dar definitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia en el mundo, sentido que había perdido en gran medida a causa del pecado. Por esta razón, la Redención se ha cumplido en el misterio pascual que, a través de la cruz y la muerte, conduce a la resurrección» (76).

Así pues, la dignidad de la persona, reconocida por la razón, por una experiencia de siglos, queda más plena-

(76) JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 10.

mente aclarada por la revelación divina. Dice el Concilio Vaticano II:

«Todo lo que este Sínodo Vaticano declara sobre el derecho del hombre a la libertad religiosa tiene su fundamento en la dignidad de la persona, cuyas exigencias se han ido haciendo más evidentes para la razón humana a través de la experiencia de los siglos. Más aún, esta doctrina sobre la libertad tiene sus raíces en la Revelación divina, por lo cual los cristianos deben observarla más rigurosamente...» (DH, 9).

En el misterio de Cristo se esclarece el misterio del hombre:

«Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (GS 22).

Esta visión cristiana de la dignidad de la persona humana y de los derechos del hombre, mueve a toda la Iglesia al compromiso en favor del hombre, especialmente de los pobres, de los marginados, de los que sufren: «Así el compromiso por la dignidad y los derechos del hombre forma parte constitutivamente del testimonio evangélico. Hoy más que nunca un testimonio creíble del Evangelio no es posible sin un compromiso en favor de los derechos del hombre» (77).

(77) W. KASPER: «Le fondement théologique des droits de l'homme», en Conseil Pontifical «Justice et Paix»: *Les droits de l'homme et l'Eglise*, Cité du Vatican, 1990, págs. 68; J. H. WALGRAVE: *Personalisme et antropologie chrétienne*, Gregorianum, 65, 1984, págs. 445-472.

La democracia y la verdad

11. El Papa Juan Pablo II menciona en su Encíclica *Centesimus annus* la opinión de quienes estiman que quienes se adhieren con firmeza a la verdad no son fiables desde el punto de vista democrático:

«Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos» (46).

Esta doctrina tiene antecedentes. Maritain recuerda la posición de Kelsen, que pretende dar una justificación relativista de la democracia: «Es extremadamente significativo —dice Maritain— que para establecer su filosofía del orden temporal y mostrar que la democracia implica la ignorancia o la duda respecto a toda verdad absoluta, sea religiosa sea metafísica, Kelsen haya recurrido a Pilato; negándose a distinguir lo justo de lo injusto y lavándose las manos, este juez deshonesto ha llegado a ser el digno representante de la democracia relativista. Kelsen cita el diálogo entre Jesús y Pilato (Jn 18, 33-40), en el cual Jesús dice: “Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad”, en el cual Pilato responde: “¿Qué es la verdad?”, dejando después a Jesús en poder del furor de la multitud. Precisamente porque no sabía qué cosa era la verdad, concluye Kelsen, Pilato ha apelado al pueblo pidiéndole que decida; así en una sociedad democrática corresponde al pueblo decidir, y reina la recíproca tolerancia, precisamente porque ninguno sabe qué cosa es la verdad». «La argumentación de Kelsen es la siguiente: el que conoce o pretende conocer

la verdad absoluta o la justicia absoluta —esto es: la *verdad* o la *justicia* simplemente— no puede ser un demócrata, porque no puede admitir la posibilidad de un punto de vista diverso del propio que considera como el punto de vista *verdadero*. El metafísico y el creyente están obligados a imponer su verdad eterna a los demás, a los ignorantes y a las otras personas de mente oscura. A ellos toca emprender la santa cruzada del que conoce contra el que no conoce y no participa de la gracia de Dios. Sólo cuando seamos conscientes de nuestra ignorancia respecto a lo que es el Bien, sólo entonces podemos remitirnos al pueblo para que decida» (78).

«Si fuese verdad —comenta Maritain— que el que conoce o pretende conocer la verdad o la justicia no puede admitir la posibilidad de un punto de vista diverso del propio y por tanto está obligado a imponer el propio punto de vista verdadero a los demás con la violencia, entonces el animal racional sería el más peligroso de todos los animales. En realidad, el animal racional está obligado, en virtud de su naturaleza, a tratar de conducir a los propios compañeros a participar de lo que él conoce o pretende conocer como verdadero y como justo, no con la coacción, sino con los medios racionales, esto es, con la persuasión. Y el metafísico, precisamente porque tiene confianza en la razón humana, y el creyente, porque tiene confianza en la gracia divina y sabe “que una fe impuesta es una hipocresía detestable para Dios y para el hombre”, como dice el card. Manning, no recurren a la guerra santa para hacer accesible a los otros la “verdad eterna”; ellos apelan a la libertad interior del otro, ofreciéndole, sea la demostración, sea el testimonio de su amor» (79).

(78) J. MARITAIN: *Il filosofo nella società*, págs. 63-64.

(79) J. MARITAIN: *Il filosofo nella società*, pág. 64.

Ninguna democracia puede vivir sin una «fe-práctica-común» en la libertad, en la justicia, en la ley, en los derechos humanos, etc.

«La Iglesia —afirma Juan Pablo II— aprecia el sistema democrático, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Por esto mismo, no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado» (CA 46).

Respecto al totalitarismo moderno advierte que su raíz está en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana:

«La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado. No puede hacerlo tampoco la mayoría de un cuerpo social, poniéndose en contra de la minoría, marginándola, oprimiéndola, explotándola o incluso intentando destruirla» (CA 44).

La auténtica democracia se basa en una recta concepción de la dignidad de la persona:

«Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la “subjetividad” de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad» (CA 46).

Hay que observar que una democracia sin valores se convierte fácilmente en un totalitarismo visible o encubierto. Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder:

«...si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia» (CA 46).

La auténtica libertad tiene una relación profunda con la verdad:

«La libertad... es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a los condicionamientos patentes o encubiertos» (CA 46).

En el diálogo con los demás hombres, el cristiano ha de estar atento a la parte de verdad que encuentra en la experiencia de la vida y en la cultura de las personas y de las comunidades humanas, pero sin dejar de afirmar todo lo que le ha sido dado a conocer por la fe y por el correcto ejercicio de su razón iluminada por la fe.



CORRUPCION Y MORALIZACION EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA

EDUARDO T. GIL DE MURO

En la carta que San Pablo escribió un día a los cristianos de Roma, capital del Imperio, hay un texto que me parece singularmente significativo. Tiene un alcance histórico, que palpitaba delante de los ojos de los cristianos. Y tiene un alcance espiritual o teológico del que posiblemente los primeros cristianos no se habían dado cuenta. Dice San Pablo que lo mal que lo estamos pasando ahora no tiene mucho que ver con lo bien que lo pasaremos más tarde: con la gloria que un día nos será revelada. Y añade que lo que pasa es que toda la creación anda como a la espera de que alguien venga a redimirla. Una redención que consistirá, ante todo, en la manifestación plena de la ancha paternidad de Dios sobre todos los hombres, sobre todas las cosas. Lo que conduciría a la humanidad a un nivel de equilibrio porque todas las criaturas admitirían y vivirían la hermosa igualdad que nace de la misma raíz: las entrañas creadoras de Dios. Pero, mientras eso no suceda, toda creación ha sido sometida a una frustración casi radical por efecto del desorden organizado por la acción delictiva de un hombre. Y aclara San Pablo: la corrupción no fue absoluta. En medio del desorden a que



fue sometida la creación, quedó viva una esperanza: la de que toda la creación se vería liberada alguna vez de la esclavitud de la corrupción para entrar en la libertad de los hijos de Dios.

La verdad es que esta cita de San Pablo ni siquiera le parece exagerada a quien, como yo, apenas si tiene de esto de la corrupción otra mirada que no sea la que cada mañana le trae la prensa, la que cada noche le trae la televisión, la que a cada hora le traen las emisoras de radio. Y es que no me parece que la intención de San Pablo fuera exclusivamente la de conducir este tema de la corrupción a parcelas estrictamente misteriosas: la del pecado, la del paraíso perdido, la de la redención llevada a cabo por Cristo para liberarnos del pecado, que es la máxima sima-cima de la corrupción. El pecado, como desequilibrio del orden natural y divino, se engendra cada día por el hombre en las realidades materiales, históricas, que el hombre maneja y con las que debería contribuir el hombre al restablecimiento de aquel glorioso equilibrio. Es el mismo San Pablo quien habla de que, incluso los que estamos ya instalados en la fe sobrenatural de la redención cristiana, hemos sido sometidos a aguardar la redención de nuestro cuerpo. No ya sólo de nuestro espíritu.

Bajo esta mirada no advertida o sí advertida del apóstol, abre uno cada mañana el portón de la prensa escrita, radiada, televisiva. Es como abrir la rendija natural de la historia cotidiana del mundo. Si queréis, de la historia de esta corrupción y esclavitud a las que la naturaleza ha sido sometida. Y se encuentra uno con ochocientos turistas que han tenido que abandonar a toda prisa sus habitaciones de un hotel en La Manga. O con las bombas que han levantado en vilo dos restaurantes de la playa olímpica de Barcelona. Se encuentra uno con la familia de un secuestrado que pide a HB que interceda por ellos ante ETA. El Papa, en Roma, ha exorcizado a una posesa. O de este exorcismo, sucedido en otro tiempo, se nos da ahora la

noticia. Pero el diablo, como presencia viva del espíritu del mal, ahí está. Más de dos mil muertos —veo imágenes tremendas en el telediario de mediodía— se han contabilizado ya en las inundaciones de Bangladesh y Nepal. Y es que los barrios más marginales —como siempre— han sido barridos por el agua o aplastados por el barro. El medicamentazo esperado pone precio a nuestra salud. Muchos jubilados temen ahora lo peor para su escasa economía. En Jaraíz de la Vera, cinco mil personas dieron su despedida última al P. Cirujano, asesinado en la misión. En la misma América Latina se nos dice que a millones de niños se los vende a bajo precio para que hagan la prostitución o para ser convertidos en órganos trasplantables a organismos de señores ricos que pueden pagar tan alto precio. Una canción brasileña dice que «de repente vendí a mis hijos a una familia norteamericana. Ellos tienen auto, ellos tienen dinero y también tienen muy bien cuidado el césped de su casa». A los niños que no son vendidos les puede esperar una suerte peor: ser asesinados por la noche a la puerta misma de los comercios que pagan a los asesinos.

El periodista se pregunta entonces qué le está pasando a este mundo nuestro. Y a lo mejor resulta que no le pasa nada que antes no haya sucedido. Lo que sucede es que ahora, gracias a Dios, se sabe mucho más que lo que antes se sabía. Y este conocimiento de los hechos encarece la trascendencia de los mismos e hipersensibiliza el sentimiento de las audiencias. Pero se sigue preguntando uno por qué el mundo se nos ha vuelto tan pequeño, ay, y tan triste. O por qué tienen tanto éxito estas noticias temblorosas. O por qué la prensa tiene que meterse en ellas hasta los ojos, a sabiendas de que lo hace porque, desgraciadamente, son las noticias que llevan consigo el éxito comercial. La gente tiene morbo. Y cultiva el morbo. Y tiene el extraño placer de interesarse por estas noticias más que por aquellas que traigan consigo una brizna de

redención. Una jueza, en Marbella, le dice a otra jueza que la corrupta es ella y no ella. Es decir, siempre la otra. En la misma Marbella se habla de la «Marbella vice», como si esto fuera Miami y una serie de televisión. Gardini, un plutócrata italiano, se ha suicidado en Italia. Cagliari, el de los petróleos italianos, se ha suicidado en Italia. En España no se ha suicidado nadie. Aquí, en el peor de los casos, se le quita a uno la vicesecretaría de un grupo político en el parlamento y se le pone en solfa el coche impresionante con que iba a las sesiones parlamentarias. Y es que alguien ha dicho que, lo que en Italia puede ser motivo de gran ópera de suicidas, aquí apenas si pasa de ser un pasillo cómico de género chico. En un programa de la televisión Telecinco se cura a la gente a golpe de milagro, aunque se trate de curaciones de pega y emotividades. Claro que este programa, como otros muchos que frecuentan ahora nuestras televisiones, porque tiene una audiencia adicta verdaderamente impresionante, estaba dentro de lo que se llama ahora con mucho eufemismo «espectáculo de la realidad». Una televisión, en la que no se guarda mucho respeto a las lágrimas, en la que se vende la intimidad, en la que se hoza de manera miserable en la herida de los sentimientos. Lo sucedido en las televisiones españolas, cuando el triste suceso de las niñas de Alcácer, fue de ingrato recuerdo. Los profesionales se tiraron sobre la presa como si se trataran de perros rabiosos que deben llegar cuanto antes a la carroña y con el mayor número de trampas posibles.

Entiendo que, en medio del panorama de corrupción que presentan cada día los medios de comunicación y que llega a veces a las aulas del parlamento, estas cosas que estoy tocando son pecados menores. Los pecados gordos, los que han encontrado en la prensa un eco mayor y más escandalizado, han sido las grandes estafas sociales que fueron unidas a nombres tan sonoros como los de Rumasa, Ibercop, Filesa, Flic, casinos catalanes, Caixa

Catalana, máquinas tragaperras en el País Vasco, maletines con veintidós millones en Andalucía, caso Naseiro en Valencia, diversos negociados de don Juan Guerra desde un despacho oficial preparado personalmente por el vicepresidente del Gobierno. Muchas de esas corrupciones resultaban poco menos que emblemáticas y eran la consecuencia práctica de unas tomas de decisión firmadas o consentidas en los organismos del poder. Se sospecha —con todos los pronunciamientos posibles— que algunas de las aludidas corrupciones —y no son todas— no eran sólo corrupciones puntuales, sino que aspiraban a constituir organismos montados para hacer de la corrupción una teoría continuada: una forma estable de delinquir con impunidad, que eso es lo grave. Quien organiza el delito, organiza al mismo tiempo la coartada. Y todo esto se las apaña para tener protegida la cabeza con el escudo del poder.

Súmese a esto la implantación del disimulo o de la mentira como forma más oficial de conseguir consentimientos electorales. El viejo profesor Tierno Galván consagró un día la expresión de que nadie cumple en el gobierno las promesas que se hicieron durante las elecciones. Más aún: que las promesas electorales se hacen, precisamente, para no ser cumplidas. Lo cual conduce a una corrupción de las maneras democráticas. Me decía mi profesor de periodismo que nadie debe escribir como periodista lo que no puede sostener como caballero. A los políticos habría que decirles esto poco más o menos: que nadie debe prometer como candidato lo que sabe que no va a realizar como gobernante. Un reciente artículo de Justino Sinova hablaba de la mentira electoral, difícilmente justificable ni siquiera como estrategia. Y aludía en concreto a la pinturera habilidad de Felipe González, en el último debate con José María Aznar, en vísperas de las elecciones del pasado mes de junio. «El que González demostrara una provocante habilidad en el debate políti-

co, no justifica su incumplimiento posterior». Justino Sinova alude, entre otras cosas, al asunto de las pensiones de los jubilados. Felipe González acusó a Aznar de que, si Aznar llegaba al poder, las pensiones de los jubilados sufrirían un desmedro de ocho mil pesetas, cosa que nadie en el PP había consagrado como principio de ahorro administrativo. Pero Felipe González echaba los perros a Aznar con esta acusación. No sucederá eso si ganamos nosotros, decía Felipe González. Las pensiones tendrán un aumento automático: el del aumento del coste de la vida. Y resulta que ahora las cosas pueden haber cambiado absolutamente. Ahora puede ser que, si alguien se lo consiente o no se lo rechaza con eficacia, la disminución del poder adquisitivo de las pensiones será ejecutada —nunca mejor utilizada la palabra— por el partido que ganó las elecciones, gracias, en gran parte, a aquella audacia y habilidad del contrincante en un debate televisado en directo y que podía hacer ganar o hacer perder muchas voluntades electorales. «Felipe González se merece un sobresaliente como dialéctico», escribía Sinova. «Pero merece un suspenso como gestor público. El buen político no es aquel que encandila a las masas con lo primero que le viene a mano, sino el que observa sus compromisos o explica con detalle por qué no puede cumplirlos. González hace gala de una frivolidad preocupante. Acusa a su oposición de planear hacer lo que él sabe que hará. Y, cuando cambia la política prometida, desaparece de la escena. Recuerde el lector que ni siquiera abrió la boca en el pleno parlamentario dedicado a debatir las medidas de política económica. Mentir es siempre un gesto indigno. Mentir desde las alturas de la política es algo peor. Equivale a una invitación general a la farsa. Provoca una falsificación de la convivencia y, a fin de cuentas, desvaloriza el proceso electoral. González ha ganado por cuarta vez consecutiva las elecciones a costa de sembrar un escepticismo peligroso. Ni aun solucionando la grave situa-

ción económica compensaría el daño ocasionado con la mentira electoral. Sólo podría paliarlo con una explicación pública. Pero esto es pedirle a González demasiado».

Hemos entrado así en el mundo de la política. O en el mundo de reptiles de los políticos, me parece. Entramos, porque hay que entrar, ya que la corrupción se ha instalado en él de manera escandalosamente confiada. El periodista entiende de entrada que este mundo de la política no es más que el reflejo fiel de una situación moral que tiene sus raíces en la conciencia misma de la sociedad de nuestro tiempo. Un mundo, que se ha situado en el escaparate más abierto y que, por eso mismo, busca las formas más sutiles de enmascaramiento. Decía recientemente el presidente constitucional del Uruguay, señor Julio María Sanguinetti, que la corrupción de los políticos es consecuencia clara de la corrupción existente en casi todos los órdenes de la vida, especialmente en el social. «El exorcismo de colgar a un político más o menos conocido puede representar para la sociedad un factor de tranquilidad e incluso de catarsis. Pero no basta con eso». Evidentemente: no basta con eso. Nunca bastó. En la historia tenemos casos extremos de políticos importantes que acabaron en la horca. El pueblo pudo sentirse inicialmente satisfecho: se colgó al tirano. Se le vio pender de una cuerda en la plaza pública del pueblo. Pero los modos corruptos siguieron vivos. Y no todos los días se podía tener a mano la cabeza de un Alvaro de Luna o el destierro de un Conde Duque de Olivares.

El hombre medio de nuestra sociedad debiera advertir que, cuando se habla específicamente de una corrupción progresiva en la vida pública de un pueblo, es porque el grado perverso de la corrupción ha llegado a límites de contraste. Es decir: la sociedad se ha dividido en parcelas. Hay gentes humilladas y ofendidas. Y hay gentes estentóreas y prepotentes. Y la simple contestación a estas desigualdades provoca una situación anímica que puede con-

vertirse en una tirantez social que, en una democracia, debe conducir a una reclamación justa del equilibrio social y a un intento de recambios en la administración de un país. Si los administradores son corruptos, se los cambia. A menos que, desgraciadamente, no haya alternativa. A menos que, desgraciadamente, los administrados se den por satisfechos mayoritariamente con el grado de corrupción que a ellos les afecta en porciones relativamente soportables.

En una reciente entrevista a monseñor Buxarrais, ex obispo de Málaga, como se sabe, el periodista le metía los dedos en la boca y le hacía decir a monseñor Buxarrais qué pasó cuando el obispo se creyó en el deber de conciencia de acusar en su diócesis los excesos de una casta social a la que se llama bordemente la «jet». «Dije unas palabras que debía decir como pastor de la diócesis. Las dije una sola vez, pero fue bastante. Por un perro que maté me llamaron mataperros. Y no era para tanto. Pero no podía dejar pasar por alto unas fiestas fastuosas que se celebraban con motivo del cumpleaños de un musulmán de religión, no recuerdo si era libanés. En aquel momento mismo, unos agricultores de la zona de Antequera se manifestaban porque querían agua para sus campos. Por un lado, veía la jet-set llamada de Marbella, de España y de otras partes, allí casi bañándose en champán y otras cosas, y aquel mismo día los pobres manifestándose. Parece que era una risa sarcástica, la de los ricos contra los pobres. Eso fue lo que dije. Las risas de los ricos intentaron ahogar el grito de los pobres. Luego, lo que dije fue interpretado: unos aceptaron. Otros rechazaron lo que dije. Y quedé con el título de “azote de la jet”. Pobre de mí».

Pero esas manifestaciones extremas de la corrupción social no son más que la consecuencia penúltima de una filosofía que ha sido designada caricaturescamente como la filosofía del pelotazo: hacer lo que sea para subir en el dinero, para escalar las escaleras de lo social. Una filoso-

fía en la que todo vale porque la culpa, como principio ético, se ha pasado de moda. Lo escribía recientemente en «El País» una periodista que no es, precisamente, una tradicional predicadora de una moral tradicional. «Los publicistas —escribía Rosa Montero, y es hermoso que se diga esto en un periódico como el citado—, con fino olfato para oler lo que se cuece, se han lanzado como locos a explotar el filón de la no-culpa. ¿Han visto ustedes los muchos anuncios que en los últimos años insisten en lo mismo? Puedes permitirte comprar esto o lo otro, dicen las leyendas publicitarias: ya no es pecado resultar ostentoso. “¿Qué culpa tengo yo de que me guste lo bueno?”, dice un anuncio reciente, no recuerdo si de coches o de bebidas. Y la frase tiene sus bemoles. Primero, porque aprender qué es lo que de verdad quiere uno, qué es lo que de verdad le gusta a uno, es una de las tareas más difíciles que hay en la vida. Y, segundo, porque esa imagen de “lo bueno” que nos mete la publicidad por las narices está compuesta únicamente por artículos que se compran y se venden, objetos de lujo, archiperres más o menos llenos de cromados cuya posesión no es fundamental para nuestras vidas (o sea, que son superfluos) y en los que, sin embargo, depositamos toda la intensidad de unos deseos que podríamos haber destinado a fines más nobles: amores, amigos, viajes, aventuras personales». Y no es esto todo lo malo que le sucede a esa razón de ética mínima que debe presidir toda existencia razonable. «Lo peor es ese tono de absolución total que flota en los anuncios, en el ambiente. Ese perdón completo de los pecados, los pasados, los presentes, los futuros. Ser ostentoso, poseer una ambición carníceras, robar al prójimo, estafar, mentir, engañar, hacer lo que sea para subir en la escala social, todo sirve, todo vale, porque ya no hay límites y la culpa se ha pasado de moda».

Cree Rosa Montero, y lo escribe, que la culpa nos expulsó del paraíso. De todo paraíso. La culpa nos convir-

tió en criaturas estrictamente humanas, cosa en la que ya se ve que coincide irónicamente con el pensamiento de San Pablo, aunque la periodista no admita a continuación el misterio de la salvación redentora. Lo que sí admite la periodista es que el sentido de culpa es necesario. «Y lo es porque los humanos tendemos a depredarnos mutuamente, a herirnos, a explotarnos. Porque hay un trazo violento y cruel en lo que somos que se compensa con la conciencia de la corresponsabilidad y con la solidaridad. Nuestra ferocidad y nuestro egoísmo producen un chirrido que es la culpa. Y esa culpa nos pone en contacto con lo que mejor somos: nuestra capacidad de sintonizar con el otro. Sin sentimientos de culpabilidad viviríamos ensimismados y ausentes de la sociedad y del entorno».

No querría salirme de las fronteras estrictas de la prensa, tal y como la prensa refleja cada día este fondo de víboras de la corrupción social o política. Giuliano Amato, ex primer ministro de la República Italiana, escribía recientemente que lo malo de la corrupción es que puede ser superior o inferior a la media. Es decir: que la larga experiencia política de Amato le hace admitir como inevitable un grado de corrupción al que casi nadie escapa y al que casi todos toleran: el que llama Amato graciosamente inferior a la media. Sería la corrupción inherente a cualquier forma de poder. O al ejercicio que del poder se hace en una sociedad que da por hecho que casi todos los ejercientes del poder son un poco corruptos. O, al menos, fácilmente corruptibles. Inevitablemente corruptibles. En la Italia de Giuliano Amato —él mismo lo confiesa— se ha llegado a una corrupción superior a esa discreta mitad. Cuando se tiene sobre la mesa más de media docena de cadáveres y cuando alguno de los cadáveres cuelga aún bajo un puente de Londres, ya se compenderá que es difícil hablar de otra manera. Y se ha producido ese exceso de corrupción —dice Amato— porque en buena parte se lo debemos a la falta de alternancia en nuestro sistema de gobierno y a la

sensación de impunidad que se deriva de ello. No resulta casual que, dentro del grupo de países industrializados, nos juguemos el primer puesto de la corrupción con Japón, puesto que nos enfrentamos a un mismo problema político. (De paso: en Italia ha habido que recurrir a un gobierno de independientes. De paso: en Japón, tras muchos años de gobierno, el partido que se había eternizado en el poder ha caído ruidosamente. Y hasta al partido liberal le han tenido que defenestrar al líder porque la permisividad ética había llegado demasiado lejos). Y no es que esa corrupción en Italia o en Japón no hubiera sido suficientemente acusada por la prensa. Al revés: jamás los medios de comunicación anduvieron tan listos y tan abundantes. Toda corrupción advertida o investigada tuvo en ellos eco y reflejo. No importaron los nombres. No importó el escándalo subsiguiente. Llevaron el asunto hasta las puertas mismas del parlamento y siguieron con atención la reacción que en las Cortes Generales pudiera producirse. Los jueces italianos han sido altamente ejemplares. La operación «Manos limpias» ha dado resultados poco menos que inesperados en país de tanta picardía como Italia. Lo que pasa es que sucede en Italia, como es posible que suceda en España (donde también se da por ahora una evidente falta de alternancia), lo que sucede, digo, es que gozamos de una amplia legislación, gozamos de un control ejercido por inspectores y jueces, pero no contamos con un sistema eficaz que prevenga la corrupción. Los controles sobre la administración consisten en inesperados avances en el papeleo y en verificaciones obsesivas de la legalidad de los procedimientos, incapaces, por eso mismo, de ver lo que se encuentra más allá.

Sigo citando las confesiones de Amato. Hay un Código Penal. Todas las sociedades lo tienen. No parece que el nuestro, en concreto, sea de los más remisos a la hora de pretender corregir o castigar la corrupción pública. Para Giuliano Amato, hay, sin embargo, una escapatoria: que

el Código Penal, cuando es llamado a dirimir estas cuestiones de la corrupción pública y más o menos oficializada, suele llegar demasiado tarde. «Los jueces, cuando recurren por mandato a las cláusulas del Código Penal, sólo pueden echar mano de las herramientas que ese mismo Código les ofrece para seguir adelante». El Código interpreta todo en clave de delito, y eso no parece suficiente para atajar los males de la corrupción. El caso Juan Guerra, absuelto en varias de las causas que se le seguían, es un caso paradigmático. O el de Naseiro, que se falló como se falló porque unas cintas grabadas no parecían testimonio suficiente, tampoco es manco a la hora de comprobar que no todas las soluciones a la falta de ética pública o privada están en el Código Penal. «El juez puede inculpar a quienes han recibido u ofrecido comisiones a cambio de ayudas o informaciones privilegiadas, pero ese mismo juez se ve en un laberinto de incertidumbres objetivas cada vez que encuentra relaciones no muy claras con personas no recomendables o bien cuando halla favores recíprocos entre electores y políticos». Habría que preguntarse dónde empieza y dónde acaba un delito no muy precisado en el Código Penal: el de la venta o compra de votos en unas elecciones generales o municipales.

Y sugiere Giuliano Amato que es aquí donde hay que empezar a llenar el tremendo hueco que se produce en casi todas las legislaciones. Porque, mientras esos aspectos de la corrupción no estén suficientemente acotados por las leyes, a casi nada conducirán las posibles comisiones de investigación que se lleguen a montar —si se montan— en los acuerdos parlamentarios. Resulta bastante irónico que, en cierto momento del último proceso electoral, se llegara a decir por el candidato Felipe González que una de sus primeras disposiciones gubernamentales sería la de nombrar al juez Garzón (segundo candidato por Madrid al mismo proceso electoral) presidente de una comisión investigadora de las distintas corrupciones acusadas o por

acusar en las Cortes Generales. Era lo mismo que lo de la fábula: hacer guardián de los ratones nada menos que al gato. Acabaría devorándolo todo.

Estamos, entonces, en que, frente a la corrupción establecida, apenas si valen algo los artículos del Código Penal, apenas si sirven de algo las comisiones amenazadas —casi nunca concluidas— de los círculos parlamentarios. La única fórmula admisible tendría que ser aquella que pase por unos códigos deontológicos, a los que deberían someterse voluntariamente todos los políticos, todos los administradores de la cosa pública, todos los encargados de las finanzas de los partidos políticos. Porque esto de la corrupción, aparte de la naturaleza mendaz de los comportamientos, suele ser casi siempre cuestión de dineros. Para muchos ejercientes o representantes de la vida política en activo, la carrera en la política es una carrera hacia la confortabilidad económica y social. Un sueldo parlamentario no es que dé mucho dinero, absolutamente hablando, pero menos da el sueldo de un maestro o de un líder sindical. «Yo creeré en los políticos que pierdan dinero, en los políticos que dejen su salud en el ejercicio de sus responsabilidades, en los políticos que por amor al pueblo pierdan hasta la popularidad. Cuando los políticos pierdan esto, tendremos buenos políticos». Esta confesión de fe política es de monseñor Buxarrais, en la misma entrevista que le hizo en el mes de agosto de este año el periodista Jesús Quintero, el loco de la Colina.

A mí me parece importante que un obispo diga estas cosas así, a la pata la llana, con la libertad que suele tener la gente pobre y consciente. Porque deja de lado no solamente los capisayos, que ya un día dejó en Málaga y para siempre, sino que también deja de lado la conveniencia y el protocolo de las expresiones. Mejor así. Mucho mejor así. Porque, de darse esa actitud generosa en los servidores del pueblo, estaríamos casi a seguro de que la corrupción no siga siendo el cáncer de la democracia, como es-

cribió largamente el periodista Raúl Heras en un análisis de los problemas clave del pueblo español en vísperas de las elecciones. Se nos ha predicado la opulencia —explicaba Heras—. A las cuatro esquinas del Universo se ha predicado una felicidad de cosas materiales. Se nos ha dicho que esa felicidad estaba lo mismo en el color esmeralda de un gran coche que en la larga escultura de una *vedette*. Se nos ha dicho que hay que aspirar a todo y que todo puede ser comprado porque ya se nos fiará cuanto haya que fiarnos y porque ya se nos concederán todos los créditos del mundo a precios ridículamente moderados. Y de repente, en esta sociedad de previsibles corruptos, corruptores y corrompidos, se ha empezado a decir que nos habíamos equivocado y que nada es ya como era antes y que todos los ciudadanos nos vamos a tener que apretar el estrecho cinturón de la economía. Es el momento de pedir venganza y de buscar a los culpables. Es el momento de poner coto moral al largo veneno de la corrupción y a quienes lo fabrican y patentan. No buscamos ya una ley de financiación de los partidos políticos. Buscamos más. Buscamos mucho más. Queremos que haya también unos comportamientos personales que sustituyan y den jaque mate a cuantas leyes se puedan arbitrar en los parlamentos, que ya sabemos que están en manos de los mismos señores que han de sujetarse a las mismas leyes que se votan a veces con el pie y en sustitución de quienes ni siquiera han asistido al parlamento en el momento de votar esas leyes. Queremos un proceso de moralización pública. Que podría estar escrito o no en un código de leyes, pero que necesita ante todo un cambio radical en el comportamiento y en la conciencia de quienes han de regir la vida pública de un pueblo. Y al hablar de regir esta vida pública no hay que hacer referencia exclusivamente a la marcha de la administración. Hay mucho más que todo eso. Hay que pensar en el tipo de conciencia pública que se da a ese pueblo. En el tipo de

enseñanzas que le llueven desde las alturas. En el fomento que se hace o no de medidas contribuyentes a la mejor salud cultural y espiritual de un pueblo. Porque el desmoronamiento de esas bases fundamentales de la sociedad, perseguida muchas veces por razones estrictamente viscerales o de falso recuerdo histórico, ha sido en gran parte el caldo de cultivo en el que la corrupción general ha encontrado su mejor provecho.

Giuliano Amato ha citado más de una vez una ordenanza de George Bush, el gobernante que no quería fiarse exclusivamente de la buena voluntad y mejor ética de los representantes del pueblo. Prescribe esta ordenanza que «aquellos que dependen de otros no tendrán intereses financieros que entren en conflicto con el cumplimiento a conciencia de los deberes propios. La persona dependiente no deberá aceptar regalos u otros bienes con valor monetario de cualquier persona que aspire a ocupar una función oficial en el organismo a que pertenece, tenga relaciones de negocios con dicho organismo o desempeñe una actividad regulada por éste. Las personas dependientes deben evitar todo acto que dé la sensación de que se viola la ley o los criterios éticos aquí promulgados». Concluía Amato esta cita de la ordenanza de Bush con que «para los parlamentarios existe un código ético en el que está escrito, tal y como suena, que la “recomendación” no es un mal en sí misma porque es, más bien, competencia del político electo señalar las necesidades de sus electores, establecer las pensiones de la Seguridad Social, indicar los nombres de las empresas del ramo a las que conceder los contratos. El abuso nace cuando de la sugerencia se pasa a la presión y a la petición de verdaderos favores. Esto es lo que se ataca. Esa es la verdadera corrupción en esta materia». Y reclamaba la creación de unas oficinas para la ética. Oficinas no penales, pero sí vigilantes de los movimientos financieros, de los cambios no justificados por el sueldo. Casas nuevas, chalets de ve-

raneo, coches desorbitados, compra de cuadros de exposición, facturas inexplicables, abrigos de piel para los que se monta en el hogar una singular peletería que los cultive y ponga a salvo en los meses de verano. Cuando Amato presentó en el parlamento italiano la posibilidad de una creación semejante a ésta en la administración italiana, los parlamentarios se tiraron de risa por el suelo. Le dijeron que lo que no había logrado el Código Penal mal pretendería lograrlo una oficina pastoral para la ética. Uno, pensando mal, calcula que en el parlamento español, ahora mismo, podría haber las mismas carcajadas.

Y es que estamos ante un problema que no reclama sólo una más estrecha vigilancia de las leyes establecidas o de las leyes que se pudieran convenir en el más inmediato futuro: en ése que pretende convencernos de que ya ha empezado la era de la corrección porque a un señor se le ha rebajado de categoría en el partido para el que, aparentemente al menos, parece que había delinquido. Alquien ha citado no hace mucho el diálogo de Vautrin, viejo personaje del cínico Balzac en el siglo XIX. Decía Vautrin a su dialogante:

—«¿Sabe cómo se abre uno camino aquí? Pues por el esplendor de su genio o por la destreza de la corrupción. La honradez no sirve para nada».

Tengo a mano una de esas crueles chanzas de El Roto, que ya saben que es uno de los dibujantes del diario «El Mundo». A la salida de un largo edificio en obra, aparece el señor gordo y orondo, que viste traje oscuro, que lleva corbata oscura y que da la sensación de que sostiene al mundo —no al periódico— con sus poderosos dineros. Lleva en las manos una cartela de las manifestaciones. Va solo por la calle. Y dice la cartela: «*No a una limpieza ética*». Y firma la cartela «El comité de defensa de los derechos de los corruptos». Sabido es que toda caricatura contempla tan sólo los rasgos más sobresalientes y extraños de una realidad. Sabido es que un *mono* de cualquier

ra de nuestros dibujantes —y los hay geniales en la prensa española de cada día— no aspira, exactamente, a ser el editorial cotidiano del periódico, aunque días hay en que un *mono* de Mingote dice mucho más que cualquiera de los editoriales anónimos de «ABC». Pero es que también a las columnas de opinión suben estas mismas alusiones a la concreta corrupción de las administraciones. Gente tan poco sospechosa como Pablo Castellano decía que estos tiempos de crisis deben ser tiempos de máximas claridades. Y que, cuando se habla de un pacto social, en el que ya sabemos que lo que se va a meter en la negociación va a ser lo de las congelaciones salariales y lo de los recortes a la Seguridad Social o a las prestaciones a los jubilados, bueno sería que se hablara también de cosas mucho más corrientes e insultantes. «Sería bueno saber si en estas épocas de austeridad —como las que nos están exigiendo— van a desaparecer también de los presupuestos del Estado partidas tan curiosas como los gastos de libre disposición, los reservados, los de representación, las dietas de funcionarios públicos por cumplir su obligación en consejos de administración de empresas públicas, y, en suma, se va a hacer realidad la incompatibilidad absoluta de sueldos y la imposibilidad total de utilización de ni un solo bien público para fines particulares, a fin de que el funcionario, por alto que sea, sea visto por la población como un ciudadano más que vive de su sueldo y no que ahorra éste porque además lo tiene todo medio pagado por el Estado: los coches, las comidas de trabajo, los aviones para llegar a los toros y los cortijos, los cotos, los albergues nacionales. Da vergüenza ver públicamente reconocido que ciertos altos cargos ahorran el sueldo íntegro porque, desde la vivienda diaria hasta la vivienda de veraneo y desde el gasto en periódicos hasta la cerveza, todo sale de otras partidas y, por ejemplo, resulta normal que los ministros o el presidente del Gobierno, al final de su ejercicio anual, todo lo hayan ahorrado. Y también

convendría eliminar de una vez eso de las compensaciones por haber sido esto o lo de más allá. Compensaciones que los trabajadores no las tienen y que los empresarios tampoco». No se necesita tener un exceso de memoria para poner nombres propios y situaciones concretas a cualquiera de las medidas aludidas aquí por Pablo Castellano. Y conste que este tipo de comportamiento nunca me parecerá grano de anís. Ni la corrección de estos abusos me parecerá jamás el chocolate del loro. Debemos tener en España un loro que come chocolate a esgaya y que, por eso mismo, necesita un cierto régimen y control en su astucia intemperante para devorarnos el cacao. Y es que, a lo peor, a lo que puede conducir este tipo de actitudes de insensibilidad en los gestores de la administración pública es a que se diga por algunos exaltados (recuerden el caso del profesor García Calvo) que, puestas así las cosas, a lo que tiene que recurrir el ciudadano de a pie es a la insumisión fiscal: que nadie pague nada si lo que se paga ha de ir a sufragar estos gastos de la gente del poder o de sus amigos de la hermosa gente. Le preguntaban a monseñor Buxarrais si era o no era pecado defraudar a Hacienda. Y contestaba monseñor Buxarrais que el que «Hacienda defraude a los ciudadanos también debe ser pecado». Claro, explicaba. «Porque defraudar a Hacienda es, en cierto sentido, robar a los ciudadanos. Pero también Hacienda y el Gobierno puede que no distribuyan bien el dinero de los ciudadanos».

Me preguntan por los remedios a esta situación ambiente. Por el proceso hacia una moral pública que, sin duda, debería comenzar por una moralidad privada. Un proceso de regeneración ética —por utilizar las palabras solemnes de que se sirvió Antonio Garrigues para una conferencia sobre el asunto— debe arrancar por algo que Julián Marías llamaba el proceso de dentro a fuera. Porque resulta que, cuando se quieren ver los problemas que nos acosan o las soluciones que de los mismos podemos

esperar, se recurre a la triste esperanza de que todo se vaya solucionando de fuera a dentro. Las cosas ahora van mal, decididamente mal, dice Julián Marías sin necesidad de esforzarse en convencernos de una evidencia bastante lamentable. Y es inquietante que nadie o casi nadie repare en que hay algo mucho más grave que lo mal que andan las cosas. «Hay personas encargadas profesionalmente —por designación o por elección— de resolver los asuntos apremiantes que nos sacuden. Tienen una tendencia peligrosa a formar comisiones, a reunirse en asambleas, a hablar interminablemente, a formular por último unas conclusiones que se publican en el mundo entero. Casi siempre son vacías, vagas, llenas de lugares comunes o de píos deseos y nada más». Esas soluciones a los problemas no se van a conseguir; de manera que es inútil que las estemos esperando. Por una razón sencilla: porque las soluciones no son aisladas. Porque las soluciones —igual que los problemas— están atadas a una importante red de intereses que las convierten en problemas y soluciones globales. «Ni siquiera la economía en su conjunto es autónoma y suficiente —no digamos las minas o la siderurgia o la leche o los quesos o los vinos o la industria del automóvil—, sino que está ligada a las causas sociales o históricas, tal vez morales y religiosas, de sus problemas. Si se entra en aspectos que afectan más directamente a la vida humana, como son los educativos o morales, la complejidad aumenta prodigiosamente». Este texto de Julián Marías es de una lucidez apabullante. Como venido de uno de los pensadores más claros que tenemos aún en nuestra intelectualidad y como de uno de los comunicadores más avisados que se asoma aún a nuestra prensa. Vale la pena apurar las últimas palabras de Marías, cuando dice que la existencia de la mayoría de los problemas europeos y quizá occidentales en su conjunto depende de la actitud dominante en las personas y no ya en las instituciones solamente (las instituciones, a

la postre, no son más que el resultado de unas actitudes personales en quienes las regentan). Un viejo amigo mío —dice Marías—, a quien recuerdo con nostalgia, solía decir con melancólica broma: «¿Por qué hacer bien las cosas pudiendo hacerlas mal?». «Y es que ésta parece ser la norma imperante, con muy contadas excepciones. Esta situación se llama “desmoralización”, advirtiéndome que se trata no tanto de la “moralidad” —también por supuesto— sino de la “moral”. Si se quiere que nuestros problemas se resuelvan o mitiguen, hace falta sobre todo un cambio de actitud, de instalación en la vida. Con otras palabras: hay que buscar soluciones “de dentro a fuera”. No hay que “partir” de las cosas, de las cuestiones concretas, de los problemas. A ellos tienen que aplicarse, es verdad. Pero tienen que partir de nosotros mismos. La exigencia de hacer las cosas bien, tan bien como sea posible, es primaria. Y la fracción más importante de lo que hace el hombre es pensar. Tengo la impresión de que en el mundo actual se piensa muy poco y rara vez bien, con lo que el pensamiento reclama para que merezca llamarse así. Y Julián Marías echaba pie a tierra para preguntarse a continuación si «hay en este momento políticos que den la impresión de haber pensado un poco sobre lo que es y puede ser su nación o Europa, en la que están poniendo los burócratas todo el día sus pecadoras manos».

No querría dejar este acercamiento al tema de la corrupción y la moralidad públicas —tal y como la prensa nacional lo revela cada día— sin hacer referencia a uno de los documentos más vivos que la Conferencia Episcopal Española nos entregó hace poco menos de tres años. Hablo de *La verdad os hará libres*. Lamentan los obispos una pérdida de la vigencia social de criterios morales fundamentales. Y dicen que lo que se echa de menos en nuestro tejido social es esta ausencia de criterios morales «valederos» en sí y por sí mismos a causa de su racional-

dad y fuerza humanizadora. Tales criterios, por el contrario, son sustituidos de ordinario por otros, con los que se busca sólo la eficacia para obtener los objetivos perseguidos en cada caso. Aquellos criterios éticos «valederos» en sí y por sí están siendo desplazados en la conciencia pública por las encuestas sociológicas, hábilmente orientadas incluso desde el poder político, por la dialéctica de las mayorías y la fuerza de los votos, por el consenso social y por un positivismo jurídico que va cambiando la mente del pueblo a fuerza de disposiciones legales o por el cientificismo al uso. Este es el motivo de que muchos piensen que un comportamiento es éticamente bueno sólo porque está permitido o no castigado por la ley civil o porque «la mayoría» así se conduce o porque la ciencia y la técnica lo hacen posible.

Un político de periclitante memoria dijo hace unos años que él y los suyos iban a dejar a España que no la iba a conocer ni la madre que la parió. Desgraciadamente, estamos a punto de empezar a desconocerla.



EL CAMBIO DE VALORES EN ESPAÑA

JOSE JUAN TOHARIA

¿Experimenta la sociedad española actual una «crisis de valores»? Creo que sería excesivo contestar de forma afirmativa a esta pregunta, dadas las connotaciones cuasitraficadas que el término «crisis de valores» suele revestir en el lenguaje coloquial. El concepto crisis suele, en efecto, sugerir un proceso de deterioro, de desmoronamiento, de puro y simple derrumbe de algo que existía y que, de no ser urgentemente apuntalado, corre el riesgo de evaporarse dejando tras de sí un inquietante vacío. No es un término que transmita, ciertamente, en su uso cotidiano una imagen positiva —ni siquiera neutra—.

La afirmación de que existe en la España actual una crisis de valores, me parece en cambio difícilmente discutible si al término «crisis» le damos el sentido concreto y específico que le atribuye el Diccionario de la Real Academia de la Lengua: el de «cambio notable». Este uso más concreto del término implica al mismo tiempo un diagnóstico más neutro de la cuestión, ya que equivale a una mera constatación de variaciones, sin prejuzgar el sentido o trascendencia de las mismas. En realidad, ningún elemento configurador de la estructura social es estático,



inalterable. Y los valores sociales, y sus manifestaciones, no escapan a esta regla: varían, cambian, se redefinen continuamente. Lo que pasa es que en determinados momentos o circunstancias, cuando dichos cambios adquieren una especial magnitud o afectan a dimensiones o esferas que nos importan más directamente, caemos de pronto en la cuenta de su existencia, como si se tratase de algo súbito e inesperado y no del resultado de un proceso gradual pero que hasta ese momento había ido escapando a nuestra percepción.

Parecemos encontrarnos ahora, como colectividad, en uno de esos momentos en que se cobra conciencia colectiva de estar viviendo una gran transformación. A lo largo de las últimas décadas, los valores sociales han experimentado ciertamente en España cambios muy profundos, en algunos casos incluso espectaculares. Lo que procede preguntarse es si, realmente, podría haber sido de otra manera. ¿Podía realmente esperarse que con el impresionante catálogo de transformaciones sociales, políticas y económicas que nuestro país ha experimentado desde comienzos de la década de 1970 el entramado de valores vigente se hubiera mantenido en cambio inalterado? Los valores sociales han cambiado en nuestra sociedad porque ésta, a su vez, se ha transformado.

A lo largo de las últimas dos décadas, en efecto, la sociedad española ha cambiado mucho y, sobre todo, muy deprisa. Por lo general suele prestarse más atención a la *magnitud* de los cambios que a su *velocidad*, quizá porque los instrumentos de medición sociológica disponibles permiten captar más fácilmente aquélla que ésta. Lo cierto, en todo caso, es que puede decirse sin exageración que, proporcionalmente, la España actual está más lejos de la de 1960 de lo que la España de 1960 lo estaba a su vez de la de 1900. Unos pocos datos, a modo simplemente de recordatorio, pueden servir para ilustrar con contundente claridad la magnitud de las transformaciones

sociales recientes que nuestra sociedad ha experimentado y de las que, quizá, no hemos tenido adecuada conciencia hasta ahora en que su impacto sobre el entramado valorativo se ha hecho ostensiblemente evidente.

Para empezar, tenemos que más de la mitad de los españoles mayores de sesenta y cinco años son analfabetos según el Censo de 1981. En cambio, entre los españoles de quince a diecinueve años de edad apenas uno de cada veinte (o lo que es igual, once veces menos) se encuentra en esa situación. Es decir, coexisten hoy en nuestra sociedad dos Españas forzosamente muy dispares: la de los «abuelos», mayoritariamente iletrada, y la de los «nie-tos», masivamente escolarizada. Entre ambas, y enlazando la España que ya no es con la que será, se encuentran las generaciones que han vivido en la cresta de la ola las profundas transformaciones vividas por nuestro país en los últimos dos decenios. Se trata, en conjunto, de unas generaciones que nacieron, o empezaron a crecer, o a hacerse adultas, en una España pobre, atrasada, autoritaria; que vieron de pronto ensancharse su horizonte vital con el crecimiento económico de los años sesenta, que significó no sólo un aumento espectacular y sostenido de la *renta per cápita*, sino también el inicio de un cambio radical en la estructura socioeconómica de nuestro país. En apenas una década se produjo un fenomenal trasvase de población del campo a la ciudad (en muchos casos, esto tuvo lugar en dos tiempos, con un período previo de estancia en Alemania, o Francia o Suiza) y del sector agrícola al industrial y, sobre todo, al sector servicios. Y todo ello en el contexto de una explosión urbana que si, comparativamente, no resultó novedosa en cuanto a su magnitud, sí lo fue, sin lugar a dudas, en cuanto a su vertiginosa rapidez. Ello supuso, además de la aparición de una España despoblada y otra sobrepoblada, el consiguiente desenraizamiento (geográfico, cultural e incluso lingüístico) en centenares de miles de personas, nacidas y criadas

en entornos muy distintos, en cuanto a su organización social, escalas de valores, estilos de vida, etc., de aquellos en los que pasaron a residir.

Pero esto no ha sido todo. A la ya de por sí espectacular convulsión socioestructural experimentada por nuestro país en los años sesenta hay que sumar la convulsión sociopolítica de la década inmediatamente siguiente. Tras cuarenta años de régimen autoritario, España pasó a constituirse en monarquía parlamentaria, es decir, pasó a contar con un régimen político plenamente homologable a las democracias consolidadas de nuestro entorno geográfico-cultural más inmediato. El cambio fue, una vez más, tan profundo como vertiginoso —y pacífico—. Fue el segundo «milagro español» en apenas diez años —esta vez de signo político y no económico—.

Cambios tan intensos y fulgurantes como los experimentados por nuestro tejido social, político y económico, no podían dejar de tener forzosamente un eco proporcional en el techo de valores básicos prevalecientes en nuestra sociedad. El país es distinto y sus valores, lógicamente, también. Ideas, instituciones o formas de conducta que aparecían ayer como incuestionables, han pasado a adquirir un perfil más borroso, entrando en lo que quizá cabría definir como «zona de vigencia dudosa». O, al menos, como «zona de vigencia no evidente». Hay generaciones de españoles (fundamentalmente las que constituyen esa España intermedia antes aludida) que tienen que educar a sus hijos en un contexto global totalmente diferente de aquel en el que ellos fueron educados. En su tarea de transmitir valores y pautas de conducta básicos, no van a contar con el mismo repertorio de instituciones prescriptoras o de cauces de apoyo que contribuyó a su propia educación social. El resultado, sencillamente, es que van a experimentar una cierta dosis de desorientación, de inseguridad o incluso de desconcierto, a la hora de determinar qué sigue siendo válido o vigente o legíti-

mo de cuanto constituyó el paisaje valorativo e institucional que enmarcó su propio proceso educativo.

Así pues, tenemos que los valores de nuestra sociedad han cambiado —a mejor o a peor, según la óptica de cada cual, pero innegablemente son distintos de los vigentes hace dos decenios—. Para empezar, nuestro país se ha secularizado. Ello no quiere decir, necesariamente, que se haya hecho arreligioso o menos religioso de lo que era antes. Significa simplemente que la religión ha pasado del ámbito público de la vida al privado. Es difícil, por otro lado, saber si en realidad España es ahora más o menos religiosa que hace dos décadas. Los datos de encuesta disponibles indican que, en números redondos, cuatro de cada diez españoles se definen ahora como «católicos practicantes»: hace dos décadas se definían así el doble. Más que ante un desmoronamiento espectacular de la religiosidad, parecemos estar más bien ante un cambio de contexto que permite sin duda respuestas más sinceras. Porque lo cierto es que el porcentaje de personas que se autodefinen como no creyentes tiende a mantenerse llamativamente estable a lo largo de los últimos dos decenios: lo que varía es exclusivamente el porcentaje de españoles que se definen como «católicos practicantes» y el de quienes lo hacen como «católicos no practicantes». Católicos, agnósticos (éstos, cuatro veces menos numerosos que aquéllos) y, entre ambos, una amplia mayoría de autodefinidos «católicos no practicantes».

El pluralismo resulta más tangible aún en el terreno político. Tras cuatro décadas de régimen autoritario, nuestro país ha accedido a una democracia plena, con elecciones regulares y libre, libertad de opinión y asociación, y un complejo sistema de partidos. Los datos de encuesta disponibles muestran el alto grado de identificación de la sociedad española con el régimen político actual: no existe nostalgia del franquismo (se considera que, políticamente, España no ha estado nunca mejor

que ahora); se considera que la democracia es el mejor sistema para un país como el nuestro y se estima que la democracia española cada vez está más fortalecida y enraizada.

La idea misma del pluralismo (político, cultural) no sólo es admitida sino aun percibida como algo positivo, por la amplia mayoría de nuestros conciudadanos, que consideran a la libertad como el valor más importante.

Como consecuencia, sin duda lógica, del unánimemente reconocido «derecho a la diferencia», que cabe detectar en nuestra sociedad, tenemos que, al mismo tiempo, aumenta la conciencia entre los españoles de la existencia en nuestra sociedad, hoy, de un básico y creciente disenso ético-valorativo. En efecto, un 51 por ciento de los españoles ahora (frente al 44 por ciento en 1980) opina que en nuestro país la gente suele estar en desacuerdo en lo que está bien y en lo que está mal. Es decir, percibe la existencia de un importante pluralismo en el terreno de los valores.

Ello no parece dificultar, sin embargo, la convivencia. De hecho, y de creer lo que los propios españoles declaran en distintos sondeos y encuestas, nuestra sociedad parece estar experimentando, año a año, mejoras graduales, lentas pero inequívocas, en su nivel de civismo. En efecto, cada vez son más numerosos los españoles que perciben al conjunto de sus compatriotas desde una óptica positiva, como personas cada vez más respetuosas entre sí, más respetuosas de la autoridad, más trabajadoras, más cumplidoras de las leyes... y hasta más felices. En suma, como mejores ciudadanos.

Con el profundo cambio socioeconómico nuestra sociedad se ha hecho también más materialista. Este es al menos el diagnóstico que sobre sí misma establece la propia sociedad española, según los datos disponibles procedentes de sondeos de opinión. Una clara amplia mayoría de nuestros conciudadanos percibe a nuestra so-

ciudad movida por aspiraciones de corte materialista e individualista: sólo se piensa en vivir mejor, en ganar más dinero como sea; se haría cualquier cosa por dinero; sólo se cuida lo propio y se maltrata lo que, por ser de propiedad pública, es de todos; se admira más a quienes ganan mucho que a quienes viven con valores y principios morales. Pero, al mismo tiempo, a una mayoría igualmente clara y amplia esta nueva y generalizada adoración del «becerro de oro» le parece algo que está mal. Es decir, cabe detectar en este terreno una cierta situación de anomia: los españoles dicen pensar y actuar, en el terreno económico, de una forma que, al mismo tiempo, consideran reprobable. Este básico desconcierto, sin duda, es consecuencia, en parte al menos, por un lado, del claro relanzamiento de la economía en estos últimos años (con un ensanchamiento de las expectativas de mejora material y de enriquecimiento a veces por medios y en espacios de tiempo inéditos en nuestra historia) y, por otro, de la ausencia en este tema de un liderazgo moral claro, por parte de instituciones con el prestigio y el ascendiente suficiente para ejercer de «guarda-agujas» respecto de lo lícito y de lo reprobable en el nuevo contexto sociocultural de búsqueda universal y generalizada del enriquecimiento.

A grandes rasgos, éste cabe decir que es el nuevo marco valorativo básico de la sociedad española: una sociedad que ha pasado a ser secularizada, pluralista, democrática, más materialista...

En este contexto de cambio valorativo generalizado, ¿qué ha ocurrido en nuestra sociedad con los valores referidos a la familia? Lógicamente, han experimentado asimismo variaciones profundas paralelas a las que ha experimentado, gradualmente, la propia institución familiar.

A lo largo del último cuarto de siglo se ha producido una progresiva aceptación social del trabajo de la mujer fuera del hogar —aceptación que se produce incluso en

mucho mayor medida que el hecho mismo de la integración laboral de la mujer—. En la actualidad, el 94 por ciento de los españoles piensa que una mujer soltera debe trabajar; el 81 por ciento, que debe hacerlo una casada sin hijos; el 77 por ciento, que debe hacerlo una recién casada, y el 70 por ciento, que debe hacerlo una mujer casada pero con hijos ya mayores. Tan sólo en el caso de la casada con hijos pequeños se registra un porcentaje partidario del trabajo de la mujer fuera del hogar claramente más reducido (47 por ciento —pero este porcentaje roza el 70 por ciento entre las mujeres de veintidós a treinta y cinco años, es decir, precisamente entre el grupo de edad de las casadas con hijos pequeños—). Esta consagración de la idea de que la mujer debe trabajar fuera del hogar, conlleva, lógicamente, un correlativo debilitamiento de la imagen tradicional de la mujer como exclusivamente esposa y madre. Proceso al que a su vez coadyuva el hecho de la universal escolarización de la población femenina y de la presencia de mujeres en las aulas universitarias, en exactamente el mismo peso proporcional de las mismas en la población total.

Al mismo tiempo, ha ido haciéndose progresivamente mayoritaria la idea de que un matrimonio que, de antemano, excluya tener hijos es pese a ello un verdadero matrimonio: en 1980 la mayoría (52 por ciento) de la población española se mostraba todavía disconforme con esta idea; tan sólo cuatro años más tarde la situación se había ya invertido y la mayoría absoluta (55 por ciento) se mostraba, en cambio, de acuerdo con esa afirmación. Ello implica una clara redefinición del sentido mismo del matrimonio: lo que le legitima —es decir, lo que le hace adquirir socialmente la condición de tal— no es ya tanto la procreación cuanto el entendimiento entre los cónyuges.

Al mismo tiempo, el generalizado conocimiento y uso de técnicas anticonceptivas eficaces permite la separación efectiva, en la práctica, de matrimonio y procreación

—dos conceptos tradicionalmente emparejados como si de sinónimos se tratase—. Si a ello unimos que el matrimonio, tradicionalmente tardío en nuestra sociedad, no sólo sigue siéndolo sino que, además, cae fuertemente la tasa de nupcialidad (es decir, la gente sigue casándose igual de tarde que siempre, sólo que ahora los que se casan son cada vez menos) y que el número de hijos considerado ideal —siempre bajo en nuestro país— sigue siéndolo, especialmente entre los más jóvenes, se entenderá sin dificultad la fuerte caída de la fecundidad que se está registrando en nuestra sociedad. Esta caída de la fecundidad no se percibe, por otra parte, como algo meramente episódico: dos de cada tres españoles consideran, al contrario, que es algo que va a seguir produciéndose en los próximos años. Al mismo tiempo, a una amplia mayoría absoluta de nuestra población (57 por ciento) esta caída de la fecundidad le parece algo positivo.

Por otro lado, la aceptación social y la práctica de la cohabitación (vivir juntos sin estar casados), se extiende. La opinión dominante en nuestra sociedad, al respecto, es que se trata del resultado de la evolución de las costumbres y que hay que acomodarse a ello.

Finalmente, y sin duda en estrecha vinculación con la nueva y creciente concepción del matrimonio como sociedad basada fundamentalmente en el entendimiento de los cónyuges más que en la procreación, tenemos que una amplia mayoría absoluta de la población española se mostraba ya partidaria del divorcio-remedio aun antes de que éste fuera introducido en nuestra legislación.

Queda un importante aspecto por considerar: la familia como institución *transmisora* de valores. Es decir, no ya sólo como institución *afectada* por el cambio de los valores sociales, sino como ámbito remodelador y transmisor de esos mismos valores. Los datos disponibles (procedentes de distintas encuestas realizadas a lo largo de estos últimos años) permiten concluir que no parece haber

variado sustancialmente, de unas generaciones a otras, el papel de la familia como transmisora de valores: ni en cuanto a la intensidad de dicha transmisión, ni en cuanto a su dirección.

El análisis de las respuestas obtenidas, en varios sondeos de opinión, a la pregunta: «¿Hasta qué punto comparte —o compartía— usted con sus padres las actitudes hacia la religión, las normas morales, las actitudes sociales, las opiniones políticas y las actitudes sexuales?», permite alcanzar dos grandes y claras conclusiones:

— De unas generaciones a otras, el grado de identificación con los padres, en cuanto a creencias y valores básicos, resulta ser llamativamente paralelo. Es decir, los porcentajes de entrevistados que dicen compartir con sus padres las mismas creencias religiosas o morales, o las mismas actitudes políticas, sociales o sexuales, resultan ser sustancialmente idénticos en todos los grupos de edad. O lo que es igual: el grado de identificación o continuidad en los valores básicos entre quienes ahora son abuelos y sus padres, resulta ser similar al que declaran los que ahora son padres con respecto a la generación de los actuales abuelos y al que manifiestan los más jóvenes —los actuales hijos— con respecto a sus padres. Es decir, en la medida en que la pregunta, así formulada, nos permite vislumbrar —siempre a partir de las estimaciones de los propios interesados— el grado de continuidad en la transmisión de padres a hijos, de unos determinados valores y actitudes, podemos concluir que dicho nivel de transmisión suele ser llamativamente constante. Cada generación se asemeja —o diferencia, según se mire— de la anterior, en cuanto a ideas y creencias básicas (es decir, en cuanto a *valores*), en prácticamente la misma medida en que se asemeja —o diferencia— de ella la posterior. El éxito en la transmisión intergeneracional de valores, resulta ser así sustancialmente constante en el tiempo: y se trata siempre de un éxito moderado, al menos según la

estimación de los propios interesados. Nuestros hijos, sencillamente, no tienen sensación de diferir de nosotros, en cuanto a valores, en mayor medida de la que nosotros tenemos sensación de diferir de nuestros padres, ni en mayor medida de la que, a su vez, éstos declaran sentirse diferentes de los suyos.

— Por otro lado, dicho grado de identificación intergeneracional no es homogéneo en todos los ámbitos valorativos considerados, sino que, en todas las generaciones, presenta unos mismos y coincidentes desniveles. En efecto, el mayor grado de continuidad, de padres a hijos, parece registrarse respecto de las actitudes sociales, de las normas morales y de las creencias religiosas: aproximadamente uno de cada dos componentes de cada generación dice compartirlas con sus padres. En el caso de la religiosidad, merece la pena resaltar que los datos disponibles permiten concluir que la religiosidad de los padres guarda una mucho más clara relación con la religiosidad de los hijos que el tipo de centro educativo (religioso, no religioso) en que éstos son educados.

En cambio, el mayor grado de discontinuidad —o de ruptura generacional—, parece tener lugar en el caso de las opiniones políticas y, sobre todo, de las actitudes respecto de la sexualidad. En estos dos casos, apenas entre la cuarta y la décima parte de cada generación dice coincidir con la de sus padres.

LA «CONCIENCIA MORAL» EN LA POLITICA

JOSE M.ª MARTIN PATINO

1. «Acotar» el campo de esta reflexión

1.1. Compruebo que el programa de estas Jornadas está orientado a reflexionar sobre *actitudes y comportamientos éticos* de los cristianos en la vida pública. El título que se me encomienda en dicho programa, resulta excesivamente amplio. Tenemos que acotarlo. No podemos abarcar aquí los complejos problemas de la *ética fundamental*. Entre ellos, la espinosa cuestión de la posibilidad de una ética civil desanclada de la trascendencia. Vamos a movernos dentro del marco de la «*ética aplicada*», muy distinto, por cierto, de la «*moral casuística*» que se desarrolló a caballo de los siglos XIX y XX, especialmente en el universo de la moral sexual.

1.2. Ahora se habla enfáticamente de «ética política», de «ética de la economía», de «ética de la empresa», de «ética profesional», de «ética del conocimiento científico», etc. Todas estas cuestiones pertenecen a la llamada «*ética aplicada*». Tampoco debemos confundirla con la «moral de la protesta y aun del grito», hoy tan frecuente en el discurso político. Otro ímpetu moralizador, a mi jui-

cio, insuficiente, intenta cambiar los «mores» políticos por medio de las leyes que establezcan claramente las fronteras de lo lícito y lo ilícito. Corremos el riesgo de judicializar excesivamente la convivencia democrática. En todo caso, la penalización de determinados abusos puede ayudar a la formación de la conciencia moral, pero no es suficiente. Tenemos que admitir que la «*ética política*» está ampliamente ausente de nuestro panorama cultural.

1.3. La experiencia demuestra también que, en no pocos casos, la conciencia individual no se siente aludida con la mera invocación de principios, aunque éstos sean universalmente reconocidos como tales. El método simplemente deductivo no cubre siempre los vacíos del contexto concreto de cada acto singular. La ideología, la subjetividad y el discurso demagógico, se encargan de desautorizar los principios tradicionales como no aplicables a nuestro tiempo. Por eso, la «*ética aplicada*» intenta valorar teóricamente el contexto concreto, la constelación de deberes y derechos que entran en conflicto, para que el acto sea auténticamente humano y tenga franquicia moral.

1.4. *La ruptura existente entre la «conciencia individual» y la «realidad social» es uno de los hechos más graves de nuestro tiempo. Reconstruir esa relación, a la altura de nuestra complejidad social, constituye la tarea más urgente de la filosofía moral. Los gestores públicos y los líderes de opinión deben asumirla como la primera de sus responsabilidades.* Cuatro son los campos más indigentes de «conciencia moral»: a) El de la acción política o de la gestión pública; b) el de la decisión económica; c) el de la vida profesional, y d) el del saber científico y utilización de la tecnología. En cada uno de ellos es más sensible *la carencia de reflexión, típica de la «ética aplicada»*. De estos cuatro grandes capítulos, sólo podemos referirnos hoy al primero. Reduzco, pues, el título de mi ponencia a las relaciones de la conciencia moral con el ejercicio del poder político.

1.5. La «cuestión moral» de la política no puede ser más actual. La nueva estratificación social, típica de una sociedad mucho más compleja, condiciona de forma distinta la vida del hombre. Por otra parte, la humanidad entera adquiere conciencia de problemas mundiales, como el de la seguridad, el de la paz, el de la globalización de la economía, el del medio ambiente, etc. Podemos hablar de un «salto cualitativo» en el comportamiento humano, en el sentido fuertemente antropológico de la palabra. Se requiere una nueva relación entre la conciencia moral y la política. Una relación que cuestiona no pocas de las soluciones teóricas o doctrinales tradicionales. La cuestión moral en la política no plantea interrogantes de naturaleza teórica, sino una reflexión más profunda de la «ética aplicada» en la praxis o «mores» de los políticos. Todas las reflexiones que voy a proponerles podrían encabezarse con este título: *«La conciencia moral en la vida política»*. Si quieren ustedes, por parodiar el título de un famoso libro, podríamos preguntarnos: *«Cómo llegar a ser político y moral sin perecer en el intento»*.

1.6. Divido el camino en cuatro tramos o partes. En la primera pretendo destacar el deber moral de todo cristiano de participar en la política. En la segunda, los temores y desafíos que desaniman al cristiano a meterse en la política. La tercera analizará la dimensión social de toda conciencia moral. Dedicaremos, en cuarto lugar, algunas de nuestras reflexiones a la mediación de los partidos políticos y su relación con la Iglesia.

2. Primer tramo: El deber de participar

2.1. Hablamos de un deber exigido por la conciencia moral. Las Constituciones se limitan a reconocer y garantizar el derecho de todos los ciudadanos a participar, con

su voto o con todas las formas de expresión democrática, en la vida pública. Las leyes civiles rara vez penalizan la abstención.

2.2. En cambio, la Iglesia, de manera reiterada y explícita, declara que la participación es un deber que forma parte de la misión cristiana y urge su cumplimiento, especialmente en nuestro tiempo. La conciencia, iluminada por la fe, exige que los fieles compartan la preocupación general por la vida política y ejerzan su propia responsabilidad. Según los diversos ámbitos de participación, debemos distinguir aquellos en los que la participación es exigida a todos y cada uno: la participación en las urnas, la defensa de los derechos humanos y de la justicia, la convivencia cívica, etc. No todos los cristianos, sin embargo, tienen por qué estar capacitados para la militancia política. Se pide también a todos una mayor «estima de la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la cosa pública y aceptan las cargas de este oficio» (GS, n. 75). El Vaticano II sancionaba así el deber de participar y urgía la doctrina reiterada por Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, ante las nuevas necesidades de los tiempos.

2.3. Juan Pablo II y las declaraciones colectivas de las Conferencias Episcopales se muestran infatigables en la reiteración de esta exigencia. En la exhortación apostólica *Christifideles laici* (30-XII-1988), el Papa actual recoge las preocupaciones de todos los episcopados, en el momento actual. De ahí que nos parezca oportuno recordar el número 42 de dicha exhortación. Nos ofrece, además, un buen esquema para este primer tramo de nuestro camino. «La caridad, que ama y sirve a la persona —escribe Juan Pablo II—, no puede jamás ser separada de la *justicia*: una y otra, cada una a su modo, exigen el efectivo reconocimiento pleno de los derechos de la persona, a la que está ordenada la sociedad con todas sus estructuras e instituciones».

2.4. Los cuatro conceptos, *caridad, justicia, derechos de la persona y sociedad*, convergen en el mismo objetivo: «Para animar cristianamente el orden temporal —en el sentido señalado de servir a la persona y a la sociedad—, los fieles laicos *de ningún modo pueden abdicar de la participación en la “política”*; es decir, de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el *bien común*. Como repetidamente han afirmado los Padres sinodales, todos y cada uno tienen el derecho y el deber de participar en la política, si bien con diversidad y complementariedad de formas, niveles, tareas y responsabilidades».

2.5. En el párrafo siguiente, el Papa invalida algunos de los argumentos que suelen esgrimirse para abdicar de esta responsabilidad política: «Las acusaciones de arribismo, de idolatría del poder, de egoísmo y corrupción, que con frecuencia son dirigidas a los hombres de 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». Se reconoce, por tanto, la existencia de la corrupción y la opinión, compartida por amplios sectores dentro de la misma Iglesia, de que la política es algo difícilmente coherente con la rectitud de la conciencia. Pero ninguna de estas objeciones justifica, para el Magisterio de la Iglesia, el escepticismo o la ausencia en la vida política.

2.6. Debe quedar claro que el Magisterio de la Iglesia condena la desestima y mucho más el desprecio sistemático de la acción política y de las personas que aspiran a intervenir, tanto en la vida parlamentaria como en el gobierno de la nación, para promover la economía, la integración social y la cultura. Todos y cada uno tienen que tener presentes *tres criterios básicos* que ponderan, al

mismo tiempo, la nobleza de los fines a los que debe dirigirse siempre el compromiso político:

Perfil del político católico

2.6.1. «*La consecución del bien común como bien de todos los hombres y de todo el hombre, correctamente ofrecido y garantizado a la libre y responsable aceptación de las personas, individualmente o asociadas*». Los cristianos somos acusados de carecer del sentido del Estado. Pero ¿de qué Estado? Ciertamente, no podemos creer en el Estado absoluto, como realidad suprema, que se convierte en juez último de todas las cosas. Tampoco podemos defender un Estado excluyente frente a los otros Estados-nación, encerrado en sí mismo, que no atiende a la universalidad de la convivencia humana. Tampoco nos puede gustar un Estado que no respeta el clásico principio de la subsidiariedad. Principio que debe aplicarse, tanto en el respeto de la iniciativa y de la autonomía de los grupos y de los pueblos que lo componen (subsidiariedad ascendente) cuanto en la obligación del Estado (subsidiariedad descendente) de lograr todo aquello que no pueden realizar por sí mismos los grupos y los pueblos inferiores.

2.6.2. Como segundo criterio básico, la *Christifideles* pide que la acción política dirija «*su rumbo constante de camino en la defensa y promoción de la justicia*». Un Estado social y democrático que favorece a los económicamente débiles, a los socialmente excluidos y, por qué no decirlo, a las culturas minoritarias.

2.6.3. Por último, la exhortación sostiene que «*en el ejercicio del poder político es fundamental aquel espíritu de servicio, que, unido a la necesaria competencia y eficacia, es el único capaz de hacer "transparente" o "limpia" la actividad de los hombres políticos, como justamente, además,*

la gente exige». Aquí el texto pontificio exige que se superen algunas tentaciones: el recurso a la deslealtad y a la mentira; el despilfarro de la hacienda pública, y el uso de medios equívocos o ilícitos para conquistar, mantener y aumentar el poder a cualquier precio.

2.7. Este es el perfil, si quieren ideal, del político cristiano. No es ocioso recordarlo, como lo hace el Papa, precisamente en el contexto del mandato dirigido a los seglares para que intervengan en la acción política. Porque, reconociendo las dificultades prácticas de su aplicación en los tiempos que corremos, se nos dice que dichas dificultades «no justifican lo más mínimo, ni la ausencia, ni el escepticismo de los cristianos, en relación con la cosa pública».

2.8. Ante este mandato, el católico español se hace no pocas preguntas. Nos interesa especialmente esta concreta y práctica: *¿Es posible, en España, en esta coyuntura histórica y cultural, que un cristiano haga carrera política, sin renunciar a su conciencia moral? ¿Cuáles son los desafíos a los que tendrá que enfrentarse y cuáles los temores que tendrá que superar?* La política es una parte principal de la acción humana. El que decida dedicarse a la política tendrá que hipotecar la integridad de su persona. Toda la persona humana ha sido sanada y redimida por Cristo. Hago política porque soy persona humana, como hombre o mujer responsable del proceso histórico del mundo. Pero hago política como cristiano, porque Cristo ha redimido todo lo humano y puedo humanizarlo con su gracia. La vocación política del cristiano es un don del Señor, que debe pedirse, reforzando la oración.

3. Tramo segundo: Temores y desafíos

3.1. *Si miramos ahora a la cosa pública en España, nos encontramos con un escenario poco atractivo.* El telón

de fondo es el de una grave crisis económica y de una escasa cultura política. Los actores, y en general la clase política, tienen que actuar en un clima de desprestigio, con escasa credibilidad del pueblo. Un gran sector de los medios de comunicación dedica más espacio a la denuncia descalificadora de los políticos que a la crítica seria y responsable de la acción política. La ética profesional de los actores del servicio público no parece estar a la altura de las circunstancias. La «*ética pública*» está profundamente ausente de nuestro panorama cultural.

El temor a la historia

3.2. No podemos soslayar el «*miedo*» de los católicos a la historia. *El discurso sobre los «tiempos calamitosos» que corremos, se remonta a los primeros siglos de la Iglesia. Pero, de una manera especial, después de la Revolución Francesa, hemos sido alertados contra el liberalismo y el socialismo.* Los tiempos tempestuosos contra la doctrina de la Iglesia, no pudieron menos de infundir temor, desánimo, pesimismo y pasividad, respecto a la cosa pública. Bonhoeffer, en sus cartas de la cautividad, califica duramente este tipo de ataque de la apologética cristiana, y diría de la moral cristiana, contra un mundo que se considera adulto y libre en sus decisiones. Juan XXIII sorprendió al mundo con su discurso de esperanza y de apertura a los nuevos tiempos. Seguimos teniendo miedo al cambio, al acontecimiento, a las nuevas relaciones sociales, como si la historia fuera la última y definitiva palabra en nuestra conducta y no la gracia de Cristo. Es verdad que contemplamos, cada día más de cerca, dramas y catástrofes humanas de hambre, de guerra y de injusticia. Se trastornan profundamente las relaciones del amor, que es lo único capaz de dar sentido a nuestra vida. Tememos al tiempo como a un gigante contra el cual es

inútil luchar. Tan inmoral es la ilusión de querer poseer nuestra biografía, llenándola de poder, de placer o de actividad, como renunciar a transformarlo y dejarlo pasar sin nuestra intervención personal. La actitud propiamente cristiana es la de vigilancia. «El cristianismo —escribe el cardenal Martini, en su famosa pastoral del año pasado: *Estoy a la puerta*— no es la religión que nos libera del tiempo y de la historia, sino la religión de la salvación del tiempo y de la historia».

El temor al pasado

3.3. Los cristianos, y de manera especial los católicos españoles, no sólo tememos el presente y el futuro del tiempo, experimentamos, además, las amenazas del pasado, que reviven en nuestras enfrentadas memorias históricas. Estamos ya un poco hartos de que se nos confunda sin más con la derecha católica del pasado. El grito: «¡Que viene la derecha!», teñido de anticlericalismo, fue utilizado, en las pasadas elecciones, como una amenaza contra la democracia.

3.4. De otra manera, las memorias históricas siguen enfrentando a los pueblos y a los hombres de España. Hemos dejado de matarnos, pero no podemos decir que estemos plenamente reconciliados. *Muchos de nuestros conflictos inveterados no se solucionarán mientras no estemos dispuestos a revisar el pasado y ponernos de acuerdo sobre nuestras diversas experiencias históricas.* Todo proyecto de futuro pasa necesariamente por esta revisión del pasado. El debate actual acerca de las posibles alianzas con los partidos nacionalistas, demuestra hasta la saciedad que los prejuicios históricos siguen dominando nuestro comportamiento político. Una actitud sinceramente moral en la convivencia de los pueblos de España tiene

que estar dispuesta a *cambiar el estado de la cuestión y, por muy doloroso que resulte, a revisar los viejos planteamientos del pasado.*

Los desafíos

3.5. Pasemos sin miedo de los temores a los desafíos. Detrás de cualquier conflicto social, religioso o económico, se esconde normalmente un desafío, una verdadera provocación al cambio de actitud y, lógicamente, de planteamientos que no responden ya a los conflictos presentes. Dar este paso significaría ya un gran avance en el camino de la reconciliación. Los políticos, los creadores de opinión y los líderes sociales, incluyendo a los pastores religiosos, comparten esta responsabilidad histórica. A ellos corresponde esta trascendental tarea de crear nuevas actitudes éticas. Bastaría, al menos, que fueran capaces de formular claramente los desafíos comunes y descubrir el sentido de esos procesos históricos que permanecen anclados en el pasado. No puede haber consenso social sin verdaderos y creíbles *«intérpretes de la realidad»*, capaces de superar los tópicos ideológicos, para proponernos proyectos comunes ilusionantes. La desmoralización de una sociedad, en el sentido orteguiano, no es otra cosa que la carencia de ideales, de objetivos compartidos y de líderes que los descubran.

3.6. Para que un católico en España se anime a entrar en la política activa, tiene que despejar dos incógnitas. La primera se refiere *al temor frente a una fuerte corriente del pensamiento, según la cual determinados acontecimientos históricos del pasado, tanto del régimen anterior como de tiempos más remotos, siguen siendo utilizados para proyectar sobre el bando contrario juicios de intenciones hostiles.* Utilizamos la memoria ideológica para

cubrir nuestra carencia de análisis objetivo sobre el presente.

3.7. *Otro segundo temor se enmascara en los condicionantes doctrinales, tanto dogmáticos como eclesiásticos, que parecen reducir el margen de libertad de un católico en la política.* No es que se niegue teóricamente la posibilidad de actuar como creyentes en la política. Según este temor, la navegación por la política sería teóricamente posible, pero la tempestad del mar es más fuerte que el arte de empuñar el timón de una barca tan frágil.

3.8. Esta es, pues, la cuestión: *¿Se puede, de hecho, realizar una política eficaz, respetando la moral cristiana?* No podemos describir aquí todas las situaciones de conflicto. Resulta más práctico aglutinarlas en torno a dos relaciones fundamentales: las del poder político con el bien común y las de los intereses generales con los intereses particulares de la persona, del grupo o de determinadas minorías.

El «bien común» como fin principal

3.8.1. *El «bien común» como razón y fin principal del poder político.* Este concepto del «bien común» está sometido a una indeterminación creciente. Notemos que la Iglesia habla del «bien» y los políticos del «bienestar». No son conceptos idénticos. El tránsito del Estado liberal al Estado social, en su formulación concreta del «Estado del bienestar» (Welfare State), trató de comprometer a las instituciones políticas en las cuestiones directamente relacionadas con la calidad de la vida privada. En esta óptica, el Estado social se ocupa cada vez más, de forma sistemática, del *bienestar de los ciudadanos* y encuentra mayor resistencia, en la opinión pública, cuando razona con la lógica moral del «bien común». Conviene insistir en

este pensamiento, porque la crisis dramática que viven Estados prósperos como el alemán no se debe sólo a la montaña de deuda alcanzada (dos billones de marcos, equivalentes a 184 billones de pesetas, siete veces el presupuesto anual español, incluida la Seguridad Social), como acaba de confesar el canciller Helmut Kohl, sino a la pérdida de los valores tradicionales. La red de protección social, acaba de advertir el canciller, en especial las pensiones y la sanidad, «no está preparada para poder atender al ejército de ancianos que nos espera. En el año 2030, de cada tres alemanes, uno será mayor de sesenta años». «Durante la reconstrucción, después de la Segunda Guerra Mundial, los alemanes estaban llenos de valor y optimismo, reunían las capacidades de rendimiento máximo, sentido social, solidaridad, tolerancia y humanidad». Hoy en día, sin embargo, tras el milagro económico y la opulencia, no hay más que «conformismo con lo conseguido e inmovilismo, mientras los valores alemanes —humanidad, fidelidad y puntualidad— están a la deriva» («El País», 12 de septiembre de 1993). Basta este testimonio autorizado para comprender que la interpretación que se viene haciendo de los «intereses generales» no siempre coincide con los de una sociedad mejor. En el centro del debate político se entroniza el bienestar de los ciudadanos o, si se quiere, con fórmula más solemne, la cuestión de los derechos individuales de los ciudadanos. Si el criterio del «Estado democrático del bienestar» se reduce a tener en cuenta los indicadores económicos, las cifras y fórmulas de la productividad y de la renta, eso que se llama ingenuamente «nivel de vida», confundiéndolo con la «calidad de vida», no es extraño que se sienta impotente para poner fronteras morales a la sociedad permisiva, dominada por la conciencia individual. ¿Cómo penalizar, por ejemplo, la interrupción libre del embarazo en una sociedad que admite, como uno de sus dogmas, el derecho absoluto de cada uno a disponer de su propio cuerpo?

3.8.2. Los políticos *buscan el consenso moral en la «coherencia o unión de voluntades»* y no en el *seno de la conciencia moral*. Nada tiene de extraño que el gobernante considere que su deber principal consiste en satisfacer las demandas de bienestar e incluso de autosatisfacción de las mayorías. El «bien», para él, es lo que le piden y no lo que le deberían pedir los gobernados. La ética tiene que exiliarse en la esfera personal de la vida privada: para «repatriarla» a la esfera pública se tendría que salvar esa distancia, propiciada por la modernidad, entre la conciencia personal y la comprensión de la realidad social, o, si se quiere, entre la «ética individual» y la «ética política».

3.8.3. Hablarle a este gobernante del «*espíritu de servicio*», recordarle que el poder no es un fin en sí mismo, sino un instrumento para promover el bien común, le suena a principios anacrónicos, rutinarios, excesivamente proclamados. En el mejor de los casos, el poder legislativo o ejecutivo del sistema democrático erige, como norma ética suprema, la soberanía popular. ¿No se reduce así el «bien común» al concepto de «*legalidad*»? Pero ¿es esto suficiente?

Un concepto más profundo y real de la «legalidad»

3.8.4. Hoy, muchos comprenden la necesidad de *ahondar en la cultura de la legalidad*. Ahora nos damos cuenta de que determinados abusos del poder, en la democracia, se enmascaran en la legalidad. En Italia se clama desde todas las instancias por una «*recuperación de la cultura de la legalidad*». La legalidad tiene que reconciliarse con la conciencia moral, personal y social. El episcopado italiano, al referirse a los hechos gravísimos de corrupción pública, analiza el valor de la ley a la luz del Evangelio y concluye que *la cultura de la legalidad tiene*

que hundir sus raíces en el «ethos» religioso, social y cultural. Tiene que distinguirse del legalismo, apoyando aquellas situaciones en las que la ley es respetada, no sólo por su valor formal o por la sanción que comporta, sino por su valor y significado intrínsecos, por su capacidad de representar los ideales y los fines de una colectividad. El «bien común» es ante todo un concepto moral. Está de moda recurrir a los ejemplos de la Grecia clásica. Algunos intérpretes sostienen que el triunfo de Atenas sobre Esparta se logró porque la primera era «una sociedad moral, a pesar de abundar en ella hombres inmorales», mientras Esparta representaba más bien a «una sociedad inmoral con hombres de fuerte ética individual». Lejos de entrar en la verdad histórica de tal paradoja, interesa destacar que una dictadura es un sistema profundamente inmoral, cuyo «ethos» colectivo no llega a ser moral aunque en ella abunden los individuos de fuerte ética personal. Y a su vez la democracia es un sistema moral en el que la permisividad corrompe más fácilmente a los mismos gestores públicos encargados de protegerla.

«Intereses particulares» versus «intereses generales»

3.8.5. El segundo nudo de los conflictos que suelen asediar al gobernante de recta conciencia y especialmente al que quiere ser coherente con su fe católica, se refiere a la preferencia que suele conceder a los «intereses generales» a costa de los «intereses particulares». La lógica de esta preferencia en modo alguno puede llevarnos al dominio despótico de las mayorías sobre las minorías. No puede aplicarse como un principio absoluto. De nuevo descubrimos la insuficiencia del concepto «legalidad» como sinónimo de «justicia». Nada más injusto que dar el mismo

tratamiento a los desiguales. La equidad pide que se dé a cada uno lo que le pertenece. El ejercicio de la equidad, en modo alguno puede ser confundido con el privilegio. El bien de la persona, de la familia y de la minoría, sea de tipo económico, cultural, social o político, cuando se trata de derechos objetivos, tiene que estar siempre protegido. El debate sobre nuestro proceso autonómico podría suministrarnos ejemplos abundantes. Nadie puede sorprenderse de que el Estado prime, en la distribución de la renta nacional, a las economías más débiles. Pero tampoco debería sorprendernos que ese mismo Estado proteja eficazmente, por citar un ejemplo concreto, las lenguas y culturas minoritarias. ¿Es lógico exigir a los catalanes solidaridad económica con todos los pueblos de España y al mismo tiempo negarles esa misma solidaridad en la defensa de su identidad cultural?

3.9. La insuficiencia de conceptos tales como «bienestar social» e «intereses generales», es debida a la marginación de la conciencia moral en la vida pública. La distancia que existe entre la «ética individual» y la «ética política», es proporcional a la que se da prácticamente entre los conceptos de «bienestar social» y «bien común». El primero expresa la respuesta del Estado social a los derechos y demandas de los ciudadanos; el segundo responde a un modelo de sociedad, regido por la conciencia moral, sea ésta laica o religiosa. ¿No escuchamos el clamor general por el retorno de la ética a la gestión pública? En este desafío común, ¿no tendrán que unirse las voces de todos, católicos y agnósticos? ¿Podemos conseguir unirnos en la misma lucha por la conciencia moral? ¿Van a poder más las diferencias graduales entre la conciencia moral laica y la conciencia moral cristiana que las numerosas coincidencias racionales? Nos ocuparemos de esta cuestión inmediatamente en el tercer tramo de nuestra reflexión.

4. Tercer tramo: La dimensión social de conciencia moral

4.1. Paul Valadier describe así la situación que ahora debe ocuparnos. Cada uno de nosotros tiene que someterse a una cadena de decisiones, a lo largo de la vida cotidiana: se levanta, toma el autobús para acudir al trabajo, responde al teléfono, examina la correspondencia, recibe a los clientes, almuerza con la familia o con los amigos, etc. Pero la convocatoria de una huelga, en su lugar de trabajo, nubla de repente su conciencia. ¿Deberá acudir al trabajo, al día siguiente? ¿Es bueno o malo, para el bien común, sumarse a esa huelga concreta? Esta nueva situación sacude su conciencia personal, le enfrenta a una cuestión moral. El hombre de conciencia busca criterios, puntos de referencia prácticos, que no encuentra en su conciencia personal ni en la selva de contradicciones de las consignas políticas al uso. ¿Cuáles son los datos verdaderos que pueden ayudarle a tomar una decisión ética personal y al mismo tiempo política? ¿En qué medida podrá decir que ha tomado una decisión verdaderamente humana, es decir, auténticamente moral?

Inmoralidad de la mecanización de la conciencia

4.2. La rutina mecaniza con frecuencia nuestras decisiones personales. Pero la decisión moral tiene que ser libre. No puede abdicar de su propia responsabilidad. Es, por tanto, incompatible con cualquier forma de funcionamiento automático. No puede escudar su conciencia en la presión ambiental que le incita instintivamente a seguir las consignas del sindicato, del partido o de poderes externos, a la manera de los animales. El ser humano que se precia de tal, no funciona como un ordenador manipulado por otro. Su misma ética individual le debe exigir

que examine el conflicto social a la luz de la «ética política». Se plantea así un conflicto, al menos aparente, entre las éticas, entre la personal y la del bien común. Sucede en la decisión política como en la profesional, especialmente en el campo de la medicina o en el empleo de la técnica biogenética. No pocas veces los profesionales de los medios de comunicación tendrían que plantearse también este conflicto.

4.3. El individuo llamado a la huelga, no encuentra en su medio social más puntos de referencia que los comportamientos de la mayoría de la sociedad en la que vive. En el siglo XIX prevalecían las normas sociales como conformadores de la conciencia individual. El hombre moderno presume, en cambio, de su autonomía, de sus derechos subjetivos, de liberarse de tabúes y normas que hoy considera anticuadas. Pero los hechos no confirman esta presunción del subjetivismo. En las relaciones paterno-filiales, en la reducción de la comunidad familiar, en el matraqueo constante de criterios y valores, impuestos por el ambiente social, encontramos una densidad asfixiante. El hecho de que un cardiólogo de Manchester se negara, hace unas semanas, a operar a un fumador, ha levantado polvaredas de protesta. Consideró, quizá equivocadamente, que las escasas esperanzas de vida de un enfermo no debían anteponerse a la de otros enfermos clínicamente mejor dispuestos.

La conciencia individual frente a la complejidad social

4.4. No es cierto que el hombre moderno se haya liberado de todos los tabúes sociales. Más bien, los ha sustituido por otros modelos de referencia más poderosos que los tradicionales. La conciencia individual se enfrenta ahora a la complejidad social. Ni el político, ni el agente social, pueden penetrar en los oscuros mecanismos

de las estructuras económicas. Los creyentes viven turbados, porque las antiguas prescripciones, o son seriamente cuestionadas, o conducen a prácticas ridiculizadas por sus mismos amigos también creyentes. En el universo sexual, muchos cristianos sinceros no saben dar razón de la castidad, de la fidelidad matrimonial, o del derecho de los no nacidos. El discurso público, de signo individualista, es obsesivamente moralizante. Se empeña a toda costa en cambiar las conductas. Hoy más que nunca es necesario enfrentarse a la tarea personal de iluminar la propia conciencia, no solamente con los criterios abstractos de la autoridad religiosa, sino también, y en la medida que sea posible, con el conocimiento de la compleja realidad social. Carlos Marx criticaba justamente a la sociedad capitalista con aquella afirmación tajante: «No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino, por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia». Si esta situación es cierta, habríamos abdicado de nuestra condición de personas responsables.

¿Existe la conciencia adulta como algo ya terminado?

4.5. Somos víctimas de otra ilusión general: la de creer que la conciencia personal, una vez que ha llegado a cierto desarrollo, ya no tiene que seguir aprendiendo ni analizando las nuevas situaciones. Como si fuera una obra terminada y resultara inútil, y hasta perjudicial, el intento de revisar sus puntos de vista. La madurez de una conciencia consiste precisamente en estar abierta. Será tanto más luminosa cuanto sienta más necesidad de ser iluminada.

4.6. La conciencia se logra, se conquista. Es fruto de reflexión y de análisis constantes. Los discursos condicio-

nantes de la conducta que penetran por todos nuestros sentidos, tienen que ser personalmente analizados. *El hombre es un ser histórico, necesitado del proceso de maduración interior.* Si el ser humano no hubiera roto con su instinto de confundirse con el medio, no habría salido jamás de su animalidad. El niño nace a la conciencia, cuando descubre el «tú» en las primeras relaciones con sus padres. Desde el primer grito, con el que busca la relación con la madre. Desde el momento que siente la relación materna como distinta de la paterna. La conciencia es una creación continua de relaciones, primero, familiares, después, en círculos cada vez más amplios, enriqueciendo su conocimiento de la realidad social. Llegar al «uso de la razón» y «entrar en razón», es paralelo a la superación de la confusión con el determinismo de la naturaleza, cuando sale de la indistinción y asume la diferencia.

4.7. He aquí el elemento esencial de la historia humana. Lo que la distingue de la evolución de los otros seres vivos. A través de la distinción surge el intercambio, fundamento del ser social. La conciencia crece con la relación diferenciada de los otros seres humanos. Y esa relación es el lugar en el que emerge la necesidad y el ejercicio de la libertad. El individuo no despertaría a la conciencia y, en consecuencia, a la autonomía, si permaneciera en la indistinción. El «deber» nace del crecimiento del «ser».

Iluminación de la conciencia por la fe

4.8. *¿Cómo negar a la fe la riqueza de una relación con Dios, el SER trascendente y humano por excelencia, el único capaz de garantizar la verdadera libertad?* Al nivel de las exigencias de toda acción humana, el juicio sobre las

cosas y sobre los demás, es absolutamente imprescindible. El cristiano encuentra en la fe otros criterios; *suplementarios*, si le proporciona otras fuentes de discernimiento; *exclusivos*, si el creyente considera que todas las otras valoraciones son inferiores o erróneas; *complementarios*, si la fe confirma aquello que la conciencia ya conocía de un modo natural.

4.9. *La fe no exime del ejercicio de la razón y del discernimiento humano.* Este principio es evidente. Jesús reenviaba a la conciencia del que le interrogaba. Cuando le preguntan sobre el derecho del hombre a repudiar a su mujer (Mt 19,1-9), cuando el joven rico quiere saber qué es lo que tiene que hacer para poseer la vida eterna (Mt 19, 16-22), el Señor indagaba primero cuál era el criterio personal de los demandantes. Los reenviaba a la conciencia que tenían de la Ley. Jesús no rechaza su papel de maestro de la moral; proclama las exigencias nuevas del Evangelio, a partir de lo que cada uno entendía como deber de su conciencia.

4.10. El distanciamiento de la conciencia individual del conocimiento de la realidad social, abre la puerta al desbordamiento de la subjetividad y, en consecuencia, del desconocimiento del «deber ser» de lo social. Meter conciencia moral en la vida política y social, no es otra cosa que tratar de tomar conciencia de la realidad social con el conocimiento empírico y del contexto social de nuestros actos. Ambas formas de conocer, la de la fe y la de la razón, amplían la responsabilidad personal al ámbito social.

5. Cuarto tramo: El compromiso político cristiano y la mediación de los partidos

5.1. *Debemos recordar un hecho significativo del catolicismo europeo de nuestro tiempo.* Muchos de los temo-

res que experimenta el católico demócrata, cuando se urge su participación en la acción política, en un Estado social y democrático como el nuestro, han perdido su razón de ser. La Iglesia de las cinco últimas décadas ha dado un salto gigante en la valoración y orientación positiva de la acción política y en el aprecio de los seculares comprometidos con la gestión pública. Ahora podemos insistir con más razón en la necesidad de que el cristiano asuma claramente su responsabilidad en la política. ¿Qué hubiera pensado D. Luigi Sturzo, sometido aún en su tiempo a los residuos de la «non expedit» (1868), que prohibía a los católicos participar en las elecciones, si hubiera contado entonces con la doctrina de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II? Aquel pensador político y sociólogo tomó en serio la dimensión social de la fe. Fue perseguido por Mussolini, mal comprendido por el Vaticano, por defender las libertades públicas y la aconfesionalidad del Partido Popular. Luchó contra el sectarismo del integrismo católico; ensanchó el espacio de reconciliación y colaboración de los católicos con los agnósticos sobre la base de los fundamentos de la ética humana. Tuvo la fe de Abraham y la esperanza de Moisés para caminar hacia una tierra prometida que tampoco él logró pisar.

5.2. *¿Cómo explicar el éxito sin precedentes de las democracias cristianas en el Oeste y Sur de Europa después de la guerra?* No es cierto que los portavoces de la izquierda católica, mal comprendidos antes por la jerarquía, triunfaran de repente, en la década de los 40, sobre los adversarios de la laicidad dentro de la misma Iglesia. Su contribución decisiva a las legislaciones sociales italiana, francesa y alemana, así como a la reconciliación de Europa, con líderes de la talla de De Gasperi, Robert Schuman y Conrad Adenauer, sólo puede explicarse por el consenso de cuerpos electorales reconciliados, procedentes de to-

das las capas sociales, y la colaboración de dirigentes de las más diversas organizaciones católicas y sindicatos cristianos. D. Luigi Sturzo, fundador del Partido Popular italiano, fue nombrado senador vitalicio de la DCI, en 1945, a la vuelta del exilio; el Movimiento Católico francés, «Le Sillon», obrerista y republicano, dirigido por el publicista, político y sociólogo Marc Sangnier, serviría de base al Movimiento Popular Republicano (MRP). El éxito del CDU alemán no hubiera sido posible sin los esfuerzos realizados antes por el «Zentrum» católico. El Partido Social Popular Español de 1922 puede ser considerado precursor de la Democracia Cristiana en nuestra patria. *El éxito de las democracias cristianas se debió al indudable enriquecimiento de la conciencia cristiana por la Doctrina Social de la Iglesia, a partir de León XIII.*

5.3. Contra lo que cabría imaginarse, los precursores de estos partidos democristianos *no nacieron en los círculos de las confesiones protestantes, sino en el seno del catolicismo político y social.* La actividad política de los protestantes de esta época era esencialmente caritativa y social y militaban en partidos de predominio conservador, con frecuencia opuestos a la democracia política. Por ejemplo, los conservadores cristianos de Prusia, el Partido Contrarrevolucionario holandés y su satélite la Unión Histórica Cristiana. Hasta después de la Primera Guerra Europea, los partidos protestantes aislados, como el Partido Popular Protestante suizo no defendieron la democracia política. Todavía en 1928, Erik Peterson podía escribir en una de sus cartas a Adolfo Harnack: «Espiritual y sociológicamente, la Iglesia protestante (luterana) defiende las posiciones del Partido Popular Nacionalista alemán». No es exagerado afirmar que el movimiento demócrata cristiano, antes de 1945, se limitaba esencialmente a los sectores de confesión católica. La nueva situación surgida de la Segunda Guerra Mundial y la lucha

contra el totalitarismo, crearon las condiciones de alianza entre protestantes y católicos.

5.4. Uno de los puntos más debatidos en los partidos políticos inspirados en la Doctrina Social de la Iglesia, ha sido siempre el de su *aconfesionalidad*. Este concepto es equívoco y conviene precisarlo. En realidad, sólo es «confesional», en el sentido pleno del término, cuando sus fundadores y estatutos se proponen alcanzar la «unidad política de los católicos» y admiten en su seno únicamente militantes que comulguen en una misma fe religiosa y bajo la protección y directrices de la jerarquía eclesial. El simple hecho de acoger en sus siglas la palabra «cristiano», no permite, por sí solo, considerar a un partido como confesional. Y, por supuesto, la inspiración en la Doctrina Social de la Iglesia puede y es deseable que sea tenida en cuenta por todos los partidos, aun de ideologías muy diferentes. No constituye, por sí mismo, el criterio de confesionalidad en una organización política.

5.5. Esta fue la intuición profética de D. Luigi Sturzo: *«El catolicismo es religión, es universalidad. El partido, en cambio —decía él—, es política, es división»*. En esta misma línea de pensamiento, la Conferencia Episcopal Española, en su declaración sobre «Los laicos en la vida pública» (22 de abril de 1986), después de recomendar la actuación asociada de los seculares en la vida política, advierte: *«Habrá que evitar cualquier pretensión de apropiación exclusiva del nombre católico o cristiano para un determinado proyecto político o social. Se ha de evitar también, cuidadosamente, identificarlo con los intereses de la Iglesia o la pretensión de actuar en nombre de ésta para exigir como consecuencia de ello la obligada incorporación a él de todos los católicos»*. Los obispos recuerdan que pueden existir proyectos políticos diversos, dentro de una sincera inspiración cristiana, porque la influencia, más o menos remota, de la fe en los objetivos buscados y en los

métodos utilizados nunca podrá expresarse sin limitaciones, propias de la misma naturaleza humana. No deben quejarse los líderes cristianos en la política de que los obispos o los sacerdotes no apoyen a un determinado partido político. El consenso político ha de conquistarse con medios políticos y no con homilías o declaraciones colaterales de los eclesiásticos. Se justificaban en los períodos de transición de la dictadura a la democracia, en defensa de los derechos universales. El discurso eclesiástico de entonces era religioso; pero una vez institucionalizado el derecho de expresión, por su propia naturaleza partidista, no cabe pensar que la Iglesia apoye íntegramente proyectos y estrategias políticas concretas.

6. Conclusión

Termino estas reflexiones con una afirmación clara y tajante, y es la siguiente: *en la coyuntura actual del proceso democrático español resulta aún más necesaria la presencia militante de los católicos en la escena política*. Después de la transición política que la Iglesia alentó como misión suya religiosa, en defensa de las libertades públicas, surge ahora la inmensa tarea de la «transición ética». Todos reconocen la necesidad de elevar el prestigio de la gestión pública. No podemos contentarnos con la denuncia de los abusos y corrupciones. Nos parece menos correcta la denuncia pública de las personas, tan cercana a la difamación. Esta ingerencia en la esfera personal nos convierte en cómplices de la desmoralización ambiental.

La «ética política», hoy tan reclamada por todos, no se logrará por la coacción de simples medidas legales. *Es necesario descubrir ese nuevo sentido de la legalidad de raíces más profundas en la conciencia moral*. Debemos unir nuestro esfuerzo al de todas las conciencias rectas, para descubrir el sentido profundo del «bien común», que

exige la reconciliación de los pueblos y de los hombres de España, el reconocimiento de los derechos de las minorías marginadas social, económica y culturalmente. La justicia es un bien ético que va más allá del simple «bienestar» de los españoles. El compromiso político de los cristianos en general, tanto en la vida económica como en la profesional y cultural, y el compromiso más específicamente militante, no deben tomarse como un mandato externo del Papa y de los obispos. Pertenece a la dinámica interna de la vocación cristiana.

DOCUMENTOS DEL EPISCOPADO ESPAÑOL SOBRE MORAL EN LA SOCIEDAD

ANGEL GALINDO GARCIA

«Proponer, pues, las exigencias morales de la vida nueva en Cristo —exigencias postuladas por el Evangelio— es un elemento irrenunciable de la misión evangelizadora de los obispos, particularmente urgente en las actuales circunstancias de nuestra sociedad» (*VhL*, 1).

El título del estudio que se me ha propuesto es tan general que la tarea a exponer tiene el peligro de ampliarse demasiado. Por ello, intentaré acercarme al contenido moral y doctrinal existente en la reflexión de los documentos episcopales; me referiré a aquellas dimensiones que iluminan la situación concreta de la sociedad española y presentaré el marco actitudinal en el cual se puede situar el contenido moral más importante. No es mi intención agotar todas las posibilidades de análisis, sino la de ofrecer sugerencias para realizar futuros trabajos de investigación (1) y la de servir de pórtico temático a estas jornadas.

(1) Las fuentes científicas de este trabajo son los mismos documentos episcopales. Es poca la bibliografía sobre el tema. La existente

1. Punto de mira: la situación social y moral española

Son varios los documentos que atienden directamente a la problemática social y moral de la vida española (2). Unos se fijan en la situación moral general del pueblo español y otros analizan alguna cuestión específica: el paro, la economía, el compromiso político, el terrorismo... Cada documento de los obispos responde a alguna de las expectativas ético-sociales de la época. No tienen el mismo significado y contenido un documento escrito durante la guerra civil (1937) que otro de 1986 (*CVP*), publicado durante el gobierno democrático. Pero en todos se ofrece una respuesta a la problemática social y moral en España.

Este punto de mira tiene presente el deseo de los obispos de manifestar que la Iglesia forma parte de la sociedad, como una institución visible dentro de la misma, y la conciencia de que la eclesialidad ha de cumplir su papel dentro de la estructura humana con la que convive. Cabe preguntarse siempre si esta tarea es de servicio desinteresado o de mantenimiento de un cierto poder. En los documentos podemos descubrir ambas tendencias. Asimismo, deberemos preguntarnos si este deseo de presencia en la sociedad responde a un concepto de Iglesia como sociedad perfecta o a una imagen de Iglesia encarnada en la historia y sacramento en el mundo.

se refiere a algunas cuestiones puntuales sobre sindicalismo y algunos aspectos de política en la transición. Cfr. J. I. CALLEJA: *Discurso eclesial para la transición democrática (1975-1982)*, ed. Eset (Vitoria, 1988). R. BELDA: *Los católicos en la vida pública*, ed. DDB (Bilbao, 1987).

(2) Algunos autores, entre los que se encuentra J. M.^a VAZQUEZ: *Moralidad pública a debate*, Madrid, 1992, encuentran más de sesenta documentos episcopales sobre la temática moral. Nosotros hemos usado como fuentes más de treinta de los escritos desde la guerra civil hasta nuestros días.

De entrada se puede decir que esta actitud es síntoma de la unidad existente entre Iglesia y sociedad y de la relación mutua entre los acontecimientos sociales, la problemática moral y la respuesta de la Iglesia a las necesidades éticas creadas (3).

Vamos a situar este análisis en los documentos sobre moral social, escritos desde la guerra civil española hasta nuestros días, colocando nuestro interés analítico en los escritos durante la época democrática. El panorama de propuestas morales es amplio y divergente. Desde esta distancia podemos observar los principios morales convergentes y las respuestas a cuestiones variadas, suscitadas durante este tiempo. La situación española ha sido también plural y ha seguido el vaivén de las relaciones en el interior y en el exterior de España. La segunda guerra mundial, el avance económico, político y científico de la década de los sesenta y los magnos acontecimientos del último decenio, han ido marcando el ritmo de muchas de las intervenciones de los obispos.

Si el punto de mira ha sido la situación de la moralidad pública en España, el lugar desde donde hablan es eminentemente pastoral, con referencias continuas a la Doctrina Social de la Iglesia. Las fuentes doctrinales de los documentos preconciliares son principalmente las enseñanzas de León XIII, Pío XI y Juan XXIII. Del período postconciliar, el punto referencial y fontal es el mismo Concilio y la Doctrina Social de los Papas.

(3) Cfr. principalmente la reflexión sobre la misión e identidad de la Iglesia en nuestra sociedad, *Testigos del Dios vivo*, núms. 1-7, documento aprobado por la XLII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, 1985, y la presentación del mismo por don Fernando Sebastián Aguilar.

2. Justificación de la intervención de los obispos, su competencia y la eclesialidad del compromiso

Desde el planteamiento teológico que nace de la moral, hemos de preguntarnos acerca de la licitud del discurso moral en manos de la enseñanza de los obispos; ¿el discurso ético le pertenece a la Iglesia como propio y característico de su misión? y, si esto es cierto, ¿qué tipo de palabra moral es la suya?, ¿es la moralidad pública objeto de las palabras de los obispos?

Tanto la Doctrina Social de la Iglesia como los documentos de los obispos, han hecho suyo este campo. En algunas épocas históricas, períodos de cristiandad, especialmente, la Iglesia había hecho propia toda la realidad social. Algunas teologías modernas afirman que todo lo encarnado ha de asumirse en las tareas eclesiales. Pero ¿en qué nivel, con qué fuerza, con qué categorías? La respuesta a estas preguntas marcará las diferencias entre las diversas teologías y en los mismos documentos.

Tratamos de la competencia de la Iglesia en la vida pública o de aquel «marco social en el que se desenvuelve nuestro existir o es a la vez fruto de las actuaciones individuales o colectivas y condicionante de nuestra vida» (4). Se trata, por tanto, de la competencia referida a algo esencial de la vida de la Iglesia, de los ciudadanos y de los cristianos. Por eso, esta calidad de exigencia impulsará al obispo de Segovia, en la presentación del documento antes citado, a decir:

«Esta instrucción reafirma la necesidad de la presencia de la Iglesia y de los católicos en el mundo. El cristiano y la Iglesia sólo pueden renunciar a esta presencia en

(4) A. PALENZUELA VELAZQUEZ: «Presentación», en Instrucción pastoral de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Católicos en la vida pública*, ed. Edice (Madrid, 1986), 5.

la sociedad si renuncian a su misión de evangelizar el mundo y, por consiguiente, deja de ser Iglesia».

No es una novedad, sino más bien una constante en la enseñanza social de los obispos, sus intervenciones en las cuestiones morales de la sociedad. Por una parte, ellos consideran un derecho irrenunciable el proclamar su enseñanza sobre el hombre (GS, 41) (*VhL*, 1). Por esto, la Iglesia «no puede en modo alguno renunciar al cometido a ella conferido por Dios, de interponer su autoridad, no ciertamente en materias técnicas..., sino en todas aquellas que se refieren a la moral» (RN, 12-13; QA, 41-43). Hay un orden moral objetivo que tiene a Dios por principio y fin (PT, 46-52).

Por otra parte, en la relación Iglesia y sociedad, los obispos tienen presente que la Iglesia y la comunidad política sirven al mismo hombre salvando su autonomía e independencia. Este servicio común tiene en cuenta que la autoridad y la comunidad política están sometidas al orden moral, cuya exigencia primera es el bien común (GS, 74). Sin embargo, aunque tenga como destinatario al mismo sujeto —el hombre—, en la dialéctica «razón ética y razón política» del comportamiento social, los documentos de los obispos optan a favor del primero sin oponerse pero supeditando al segundo (5).

Cuando la Iglesia, en este caso los obispos y las comunidades de base, ha intervenido en la vida social, a través de la palabra o del testimonio, ha justificado su aportación apelando a algunos principios que le son propios: la valoración de la dignidad de la persona humana, la relación existente entre moral y sociedad, la exigencia del evangelio y la urgencia del evangelio y de la acción pastoral en favor de la instauración del Reino.

(5) J. M.^a SETIEN: «Razón ética y razón política», conferencia publicada en Club Siglo XXI, 1984, en «Noticias Obreras».

Al dar respuesta a estos principios, la Iglesia se hace varias preguntas esenciales: ¿Cuál es la misión de la Iglesia en el mundo?; ¿cuál es su objetivo y su misión propios y específicos? (6). El hombre, la moral, el evangelio y la acción pastoral, justifican la existencia de estos documentos:

— Es el recto conocimiento del hombre real y concreto y de su destino, lo que los cristianos pueden ofrecer como aportación propia y específica a la solución de los problemas morales. Se puede decir que en cada época y en cualquier situación la Iglesia recorre este camino cumpliendo en la sociedad un triple deber: anuncio de la verdad acerca de la dignidad del hombre y de sus derechos, denuncia de las situaciones injustas y cooperación con los caminos positivos de la sociedad y el verdadero progreso del hombre (7).

— La intervención de los obispos queda justificada por el carácter moral de las realidades sociales y de la cuestión social. En todos los problemas, quien está implicado es el hombre: unas veces, padeciéndolos; otras, provocándolos y en otras luchando por superarlos. Se puede decir que «el patrimonio ético de la sociedad española tiene raíces cristianas» (*VhL*, 64) y por ello no sólo no se pueden ignorar sino que son objeto del análisis de los obispos.

— Las palabras de los obispos tienen sus raíces en el mismo evangelio. El encuentro del evangelio y la Iglesia con la realidad de todo lo humano, es fuente de continuas situaciones problemáticas que provocan en la vida de la Iglesia española análisis muy costosos. Las referencias de los obispos al evangelio y a la Sagrada Escritura, hacen que su doctrina sea fermento y luz del comportamiento de los cristianos y de su compromiso ético (8).

(6) Cfr. documento *TDV*, o. c.

(7) Cfr. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Libertatis conscientia*, 5

(8) Algunos documentos llevan por título expresiones de la Sagrada Escritura. Cfr. *La verdad os hará libres*.

— Por último, la preocupación de los obispos y su intervención en la problemática social, radica y se funda en su fidelidad ministerial. Los obispos, al hablar, cumplen con una misión evangelizadora, que «es un aspecto de la función profética» (SRS, 41). Los obispos viven su ministerio pastoral y evangelizador como un derecho y un deber a los que no pueden renunciar.

3. El talante docente de los obispos

Con la reflexión de este apartado nos vamos a referir al talante pedagógico y docente de los documentos episcopales, teniendo en cuenta el lugar desde donde hablan y el respaldo eclesial que poseen. En algún caso, nos referiremos al estado docente marcado por la misma realidad que les interpela, como el espejismo de la catequesis, el subjetivismo moral, el laicismo y el compromiso por la democracia. Este aspecto pedagógico nos ayudará a conocer con más profundidad el contenido moral y las dimensiones éticas que iluminan el movimiento de la sociedad.

3.1. *Desde el ver, juzgar y actuar*

La metodología de los documentos que tienen una estructura lineal con mensaje y contenido (9) estratificado, siguen el estilo didáctico del «ver, juzgar y actuar», recibido de la praxis de los movimientos apostólicos y de la filosofía hegeliana. Desde el análisis de la realidad, se desea pasar a la acción, mediante el juicio que nos llega de la Sagrada Escritura, de la enseñanza del Magisterio y desde

(9) Cfr. «Actitudes cristianas ante la situación económica», «Sobre la Iglesia y la comunidad política», CERM, TDV, CP, CVP, VhL.

la lógica de la teología de cada época. Un ejemplo de este método es la estructura de la Instrucción *Católicos en la vida pública*. Parte primera: «Algunas características más significativas de nuestra sociedad» (*ver*); segunda parte: «Fundamentos cristianos de las actuaciones y la vida pública» (*juzgar*); tercera parte: «Presencia de la Iglesia y de los católicos en la sociedad civil», y cuarta parte: «Formación cristiana y acompañamiento eclesial» (*actuar*).

Pero este método, personalizante cuando es usado en los grupos, como el que caracteriza a la revisión de vida, no ha sido eficaz en manos de quienes hablan lejos de una pastoral directa. Es más bien un método parcializado desde la reflexión. Es decir, los tres pasos están cargados de reflexión y de ayuda científica más que de fe vivida. La metodología es más hegeliana que cristiana. Sobresale la tesis, antítesis y síntesis fría sobre la metodología bíblica de la Encarnación en la historia, la palabra que nace de esa historia y la acción o acompañamiento que se desprende de esta experiencia humana o social.

El complejo de cienticismo teológico-pastoral, al querer presentar términos generales de altura científica ante cuestiones económicas o políticas, hace que los documentos se queden en el terreno de las palabras bien construidas y sean vistos por los fieles cristianos como cuestiones lejanas a sus propias vidas, especialmente en una Iglesia en la que las correas de transmisión están ausentes. Esta falta de agentes directos entre los destinatarios y los mismos obispos, hace que este método no haya sido útil dentro de la Iglesia, aunque pueda serlo en las aulas, en los pequeños grupos y en encuentros minoritarios.

3.2. *Portadores de la capacidad crítica*

Ante la pluralidad e intensidad de las ideas que circulan por la sociedad y el poder de los medios de comuni-

cación, «es indispensable un esfuerzo positivo de formación y de discernimiento» (CVP, 24). Esta dimensión crítica, expresada en este texto, es continua y va «in crescendo» en los documentos episcopales. Ha sido una de las aportaciones más genuinas de la institución episcopal a la sociedad española. La pluralidad de perspectivas en las que se ha situado su reflexión, hace que la enseñanza de la Iglesia española, desde el final del gobierno franquista, sea de lo más plural, respetuosa y desideologizada del mundo español. La unidimensionalidad del juicio ético que caracteriza a otras instituciones del Estado español, apenas existe en los documentos de los obispos españoles. La divulgación, en algunas ocasiones, de la opinión contraria, por parte de algunos poderes españoles, políticos y económicos, y de algunos grupos anticatólicos, es un mal hecho a la Iglesia que ésta no se merece, llegando incluso a desfigurar injustamente su imagen y a dañar el mismo progreso moral del pueblo español.

Esta capacidad crítica, amén de verla en la enseñanza y en las actitudes de algunos obispos en particular, puede observarse en los textos siguientes:

— «El bien de las almas y el decoro de las Iglesias... Pero hay principios generales que son válidos en todas partes y sirven para fundamentar con criterio seguro las conclusiones particulares que exija cada circunstancia concreta» (10). «Hay también otras desviaciones ideológicas de origen más reciente que se designan con el nombre genérico de moral nueva...» (*idem*, 9).

— «Después de un laborioso estudio y madura reflexión... En nuestra cotidiana solicitud por las almas, al hacer la periódica revisión de la situación religiosa de

(10) METROPOLITANOS ESPAÑOLES: *Instrucción sobre la moralidad pública*, 1957, 3.

nuestra patria y de los diferentes aspectos y problemas de la vida cristiana...» (11).

— «Algo más de tres años han transcurrido desde que los metropolitanos españoles hicimos pública una declaración sobre el momento social de nuestra patria. Hay abundantes motivos para afirmar que el documento tuvo resonancia y fue acogido con profunda satisfacción. Sus enseñanzas hallaron eco insospechado en las conciencias de los católicos españoles. Y un general sentimiento de confianza en la acción vigilante de la Iglesia logró que aquella semilla multiplicara sus beneficiosos efectos, a través de campañas, cursillos y publicaciones sin número». «Es necesario, sin embargo, reconocer que para elevar la conciencia social de nuestro pueblo...» (12).

— «La hora presente exige de los católicos un especial esfuerzo de discernimiento y generosidad. La gravedad de los problemas que pesan sobre la humanidad y el inmenso sufrimiento de tantos hermanos nuestros son una llamada de Dios que nos apremia... Al mirar las circunstancias reales de nuestra Iglesia y de nuestra sociedad, al examinarnos a nosotros mismos en relación con la trama real de nuestra vida, surgen muchas preguntas sobre las cuales hemos reflexionado y consultado largamente» (13).

— «La gran intensidad con que, en nuestro mundo, circulan las ideas y el enorme poder de los medios de comunicación, hacen que nadie pueda escapar a la influencia de estas corrientes culturales. Estas llegan a todos los rincones de la ciudad y del campo, con tanto ma-

(11) METROPOLITANOS ESPAÑOLES: *Promulgación del nuevo Estatuto para la Acción Católica*, 1959, II.

(12) METROPOLITANOS ESPAÑOLES: *Declaración sobre actitud cristiana ante los problemas morales de la estabilización y el desarrollo económico*, 1960, 1.

(13) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Reflexión sobre la misión e identidad de la Iglesia en nuestra sociedad, Testigos del Dios vivo*, 1985, 1 y 5.

yor eficacia cuanto menor es la capacidad personal de reflexión y reacción crítica» (14).

Entre los objetivos, con carácter crítico, destacan el del servicio a la fe del pueblo (*TDV*, 2), el de invitar a la reflexión para una mejor y más sólida participación en la vida pública (*CVP*, 4), el de colaborar en la revitalización de la moral de nuestra sociedad (*VhL*, 2) aportando el dinamismo de la conciencia crítica.

3.3. *Postura de acercamiento a la realidad: de arriba hacia abajo*

La responsabilidad del cumplimiento del deber pastoral por parte de los obispos les impulsa a hacer unos documentos caracterizados por su tono vertical. Los podemos definir de «arriba hacia abajo». Esto se puede observar en las palabras que aparecen en el comienzo de la mayor parte de los documentos:

«Proponer, pues, las exigencias morales de la vida nueva en Cristo, exigencias postuladas por el evangelio, es un elemento irrenunciable de la misión evangelizadora de los obispos» (*VhL*, 1).

«Una de las principales preocupaciones de los obispos españoles en el momento presente, es la de destacar los rasgos esenciales de la vida cristiana e impulsar la presencia y la intervención de los cristianos en la vida social» (*CVP*, 1).

«Los obispos españoles no queremos defraudar a nuestros hermanos en la fe ni podíamos tener maniatado el Espíritu del Señor...» (*TDV*, 1).

(14) Instrucción pastoral de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Los católicos en la vida pública*, 1986, 23.

Se dirigen a los fieles o a los ciudadanos desde fuera, portadores de una tarea, como si ellos no formaran parte de la misma Iglesia. Son continuas las expresiones que indican este distanciamiento del lugar de referencia y la contemplación de los problemas más que de una preocupación directa y de una sensibilidad efectiva ante los mismos.

En gran parte de los documentos, en el inicio de los mismos, se descubre esta especie de acercamiento de arriba hacia abajo de los obispos a los problemas morales que afectan a los cristianos, y que éstos han de solucionar. Es verdad que a veces se ven implicados en este compromiso. Pero son más las ocasiones en las que ellos hablan con paternal lejanía al público cristiano e incluso a los de buena voluntad. No es una actitud exclusiva de los metropolitanos en épocas anteriores a la democracia, sino que su frecuencia aparece en todos los documentos, incluidos los actuales.

Ha preocupado durante los últimos años la distancia existente entre el mensaje que los obispos ofrecen en sus documentos y la poca atención que los fieles prestan a los mismos. Es grande y grave el desconocimiento que los cristianos tienen de la enseñanza de sus obispos. Esta constatación nos obliga a pensar en los medios de transmisión y en los intermedios entre los obispos y el pueblo de Dios. En concreto, podemos afirmar que la carencia está en los grupos o agentes de pastoral y en los presbíteros. Como afirmaba Julián Marías no hace mucho tiempo, el «colectivo Clero» es el que menos ha crecido en lecturas, preparación y actualización profesional e intelectual, durante la época de la transición hasta nuestros días. Probablemente sea la actitud de los primeros, la del clero, la que produce este distanciamiento no sólo intelectual, en lo que se refiere al recibimiento del mensaje, sino también real, en la dimensión pastoral, del obispo y de los fieles.

Una segunda constatación se refiere al lenguaje moral que los obispos utilizan. Es un lenguaje escolástico, preciso y de difícil lectura para los fieles. El modelo del doble documento, usado por algunas Conferencias Episcopales, debería extenderse a todo documento. Dado que no han logrado introducir la dimensión social del evangelio y de la liturgia en la enseñanza y en la catequesis, y al absolutizar ésta se ha creado una sensación de distanciamiento de la vida social a pesar de que los documentos están cargados del mensaje moral.

3.4. *El deseo de acaparar la moral*

La Doctrina Social de la Iglesia se ha colocado como abanderada de la moral y la considera como campo propio de la Iglesia. León XIII consideró la moral como uno de los lugares justificadores de su discurso. De la misma manera, Juan Pablo II ha situado la Doctrina Social de la Iglesia dentro de la moral como parte de la teología. También los obispos consideran que su función es eminentemente moral. De todos modos tanto la tarea de clarificación de los límites de la moral, la búsqueda de la especificidad de la moral cristiana y su relación con otras éticas, es una de las asignaturas pendientes no sólo de los documentos de los obispos sino también de la convivencia social. Los documentos episcopales han tenido el acierto de haberlo planteado (cfr. *VhL*), aunque el camino abierto esté cargado de temblores.

No obstante, hay un esfuerzo, no claramente delimitado, por considerar un campo abierto a la función moral de otras instancias de la sociedad a la hora de dar unas respuestas a los problemas planteados. Con gran claridad se nota este debate en el último documento sobre *La verdad os hará libres*:

«Esto no significa que el diálogo del mensaje moral cristiano con otros modelos éticos deba pretender el establecimiento de unos mínimos comunes a todos ellos a costa de la renuncia a aspectos éticos fundamentales e irrenunciables...» (*VhL*, 49).

A veces, se intuye que la moral cristiana aparece como un añadido a la moral civil no claramente definido. Los obispos son portadores de una cuestión teológica aún no clarificada desde hace tiempo: la relación natural-sobrenatural, la autonomía de las realidades terrenas o la especificidad de la ética cristiana. No habrá deslinde de la ética civil, mientras no se solucione este problema en teología y se plantee en otras ciencias tales como la filosofía, la economía, la medicina...

3.5. *Fidelidad a la evolución histórica de un pueblo*

Una de las cualidades y a la vez condiciones a tener en cuenta para comprender el mensaje de los documentos de los obispos españoles, es la situación histórica en la que nacen y se dan a conocer. Tanto la carta «Sobre la guerra española» de 1937 como las «Instrucciones sobre moralidad pública», 1957, y otros de la época de la transición y de la posterior al 23F, no se entienden, sino como respuesta a los problemas morales y sociales por los que pasa la sociedad española en cada momento.

La actitud ante la guerra española, el esfuerzo por asumir y afrontar las consecuencias de la dictadura, la lucha por la conquista de las libertades, la actitud de respeto democrático en la transición, el planteamiento de búsqueda de identidad después del 23F y ante la pérdida de capacidad crítica y de ciertas libertades por el pueblo español con el nacimiento del neoliberalismo socialista, están en la mirada de los documentos de los obispos, especialmente en aquellos lugares de sus escritos en los que

hacen análisis de la situación y en los que proponen soluciones prácticas. Son, pues, cuatro las etapas históricas en las que habría que situar los documentos episcopales: dictadura, década prodigiosa (1958-1971), etapa de la transición y tiempo postgolpista.

En ocasiones, da la impresión de que los obispos en sus documentos dejan traslucir intuitivamente unos acontecimientos que sucederán posteriormente. Documentos tales como *Instrucción sobre la moralidad pública*, 1957, *Sobre la Iglesia y la comunidad política*, 1973, *Matrimonio y familia*, 1979, *Crisis económica y responsabilidad moral* y otros, anteceden a acontecimientos de matiz histórico y moral tales como la crisis de la universidad, 1958-59, la transición política y muerte de Franco, 1975, legalización del divorcio, problemas del paro. Se puede constatar que, en otras ocasiones, durante períodos políticos fuertes, la pluma de los obispos se agiliza y son frecuentes las palabras escritas dirigidas a los ciudadanos y católicos españoles, adelantándose en las denuncias de la inmoralidad del país.

Por último, también notamos que los escritos tienen una relación con la situación moral por la que pasa la humanidad. En ocasiones, responden a invitaciones de índole moral que provienen de la Doctrina Social de la Iglesia expuesta por el Papa; en otras, responden a situaciones morales provocadas por los problemas mundiales o europeos. No obstante, como valoración global, tenemos que decir que están más atentos a la historia del pueblo español que a la problemática mundial. Les ha faltado un impulso moral de carácter mundial. El pueblo español ha necesitado esta conciencia de los problemas mundiales.

3.6. *Ante el complejo laicista*

Una trayectoria continua de la Iglesia desde la década de los años sesenta ha sido la de la búsqueda de la

autonomía eclesial y de la independencia de lo «político», sin negar la mutua colaboración. Pero siempre ha intentado evitar que la aconfesionalidad del Estado se identificara con el «laicismo». Por desgracia en España se ha confundido aconfesionalidad con una actitud contraria a la religión católica. En nuestro país es frecuente encontrarse con el complejo laicista. En un precioso texto de la Asamblea Plenaria sobre «Los valores morales y religiosos ante la Constitución» (26 de noviembre de 1977), se incluye una observación clara en este sentido:

«Observamos, sin embargo, que no basta afirmar la no confesionalidad del Estado para instaurar en nuestra patria la paz religiosa y las relaciones respetuosas y constructivas entre el Estado y las Iglesias. Si prevalecen en el texto constitucional formulaciones equívocas y de acento negativo que pudieran dar pie a interpretaciones “laicistas”, no se daría respuesta suficiente a la realidad religiosa de los españoles, con el peso indudable del catolicismo y la presencia en nuestra sociedad de otras Iglesias y confesiones religiosas» (n. 17).

Estas palabras indican en realidad que existe un miedo real a algo que posteriormente existirá en las mentes y actuaciones de algunos políticos españoles situados en los primeros puestos del dominio y del poder, como se verá con precisión en las denuncias por corrupción. Este temor quedará claro en las relaciones Iglesia-Estado (15). Es cierto que en España ha existido desde el siglo pasado hasta nuestros días un laicismo anticlerical, que parece un mal sin remedio en perjuicio de la sociedad española en general.

(15) Cfr. F. URBINA: «La expulsión de la Iglesia de la vida pública por el laicismo europeo», en «Iglesia Viva» 94, 1981, 295-316.

3.7. *La lucha contra el subjetivismo moral*

Asimismo, ante la postura por parte de algunos políticos de recluir a la Iglesia en las sacristías, en dos momentos de mayoría gubernamental, época del franquismo y época del gonzalato (prepotencia del PSOE), encontramos en las perspectivas morales de los documentos de los obispos un afán en oponerse al empeño de estas pseudo-ideologías y poderes mayoritarios de remitir la experiencia creyente al campo de lo privado. Sabemos que «el cristiano no puede vivir ausente de los acontecimientos de la sociedad a la que pertenece, y donde tiene mucho que aportar en la búsqueda incesante de la verdad en la vida individual y colectiva, de la justicia en las relaciones sociales, de la liberación de los oprimidos, de la promoción y defensa de los derechos humanos, del ejercicio de las libertades cívicas, de la responsabilidad en el cumplimiento de las leyes, del sentido de servicio en el ejercicio del poder, de la construcción paciente y solidaria de la paz social» (16).

Si en el texto anterior hay una llamada a la participación y a la labor del cristiano en el campo social, ahora, en épocas de «libertades», los obispos critican la negación de este derecho por parte de una sociedad monolítica:

«En coherencia con esta forma de pensar y de actuar, hay quienes estiman que la moral, con sus juicios y valoraciones, es un asunto privado y habría que reducirla a ese ámbito... En ocasiones, personajes públicos han hecho y hacen gala de esta mentalidad, y así contribuyen irresponsablemente a la desmoralización de nuestra sociedad... De esta forma desembocamos en la ya aludida amoralidad sistemática de muchos mecanismos de la so-

(16) ASAMBLEA PLENARIA: *La Iglesia ante el momento actual: Petición de libertad para los detenidos políticos*, 3, 19 de diciembre de 1975.

ciudad y en la subjetivización y privatización de la moral» (*VhL*, 11).

3.8. *El compromiso con la democracia*

Se puede decir sin miedo a equivocarse y por fidelidad a los textos documentales que en las palabras de los obispos encontramos una imagen de un episcopado amante de la democracia, sin llegar a absolutizarla. El episcopado español ha sido el colectivo que no ha utilizado la demagogia para favorecer la implantación de la democracia. Primero, fue la lucha en favor de las libertades, con el riesgo de perder la presencia en la vida pública; después, fue el silencio, elegido con el objeto de no resucitar enfrentamientos; por último, se hace un gran esfuerzo en descubrir la identidad y la autonomía de la Iglesia dentro de una sociedad pluralista y claramente desmoralizada desde sus dirigentes.

En la mayor parte de las notas publicadas de cara a las elecciones, es notorio el esfuerzo en mostrar la invitación a la participación democrática desde el respeto a la opción por partidos compatibles con la fe cristiana. Esta enseñanza está en consonancia con la carta *Octogesima adveniens* de Pablo VI, aunque se trata de una enseñanza que se ha mantenido en el terreno de los principios. Es en el documento *La verdad os hará libres*, donde encontramos una clara valoración positiva de la democracia (cfr. 32 y 63). Hubo una apuesta favorable antes y en los inicios de la democracia.

3.9. *El espejismo de la catequesis*

Si atendemos al número de documentos sobre cuestiones morales y se comparan con aquellos que tratan de

catequesis, es mayor el número de los primeros que de los segundos. Sin embargo, el campo de acción pastoral ha sido más intenso en lo segundo que en lo primero. En ocasiones, incluso ha predominado el silencio en cuestiones morales frente a la absolutización de la catequesis, presentándose ésta como el punto de referencia de toda la actividad eclesial. Esta actitud y preferencia *son* más palpables aún en la acción pastoral de cada obispo en su diócesis. Este desfase y desproporción han influido para crear la conciencia de que el cristianismo pertenece al terreno del «templo». Unido a esto nació el desplazamiento de los agentes de pastoral al campo de lo fácil, la acción catequética, frente al mundo de lo difícil y «contaminante», la política y la justicia social.

Por otra parte, se ha presentado un modelo de catequesis vacío de contenido social. Es difícil encontrar en esta tarea la dimensión social de los sacramentos, la orientación de los fieles cristianos hacia el compromiso, la apuesta radical del evangelio, aunque a veces se invite a un compromiso individual.

4. Respuesta moral a las cuestiones suscitadas

Ahora, en este apartado, queremos ver cuál ha sido la apuesta moral de los obispos en el campo de lo social. Escogemos seis núcleos de la vida del hombre en los que se ha centrado la enseñanza episcopal: la economía, la política, la cultura, la vida conflictiva, el campo familiar y la atención sanitaria.

4.1. De orden económico

Las observaciones que se hacen en el orden socioeconómico, tanto en *CERM* como en *CVP* y *VhL*, tratan de

considerar el bien común y su valoración moral. Ante la crisis económica, invitan a la distribución de las cargas mediante medidas extraordinarias y concertadas y mediante la llamada a la solidaridad. Con frecuencia se insiste en la honestidad y objetividad moral en el tratamiento de la crisis (CVP, 33-38). En todo caso, la libertad de los ciudadanos está sometida a la responsabilidad moral de los mismos y de sus dirigentes:

«La vida en libertad no es posible sin un alto índice de responsabilidad moral de los ciudadanos y de los dirigentes, tanto en el orden político como en los demás ámbitos de la vida social» (CVP, 37).

Ya desde los escritos de los Metropolitanos aparece tratada la cuestión económica: «Instrucción colectiva sobre deberes de justicia y caridad» (3 de mayo de 1951), donde se da en la diana de los problemas económicos al hablar de la justicia en los precios, del derroche; o la cuestión del salario justo y la participación en los beneficios, en el documento *Sobre la situación social en España* (15 de agosto de 1956), y especialmente la «Declaración sobre actitud cristiana ante los problemas morales de la estabilización y el desarrollo económico», (15 de enero de 1960), donde se plantea la cuestión del paro (n. 20), en una época en la que la emigración y la potenciación de la industrialización se presentan como solución a la salida de la crisis económica y como apertura a Europa en perjuicio del sector primario.

En este sentido, aparece en los textos de los obispos una constante preocupación por la justicia, tanto en la época franquista como en la transición y durante el gonzalismo. Se trata de una preocupación que va más allá del desarrollo político con etiqueta liberal o socialista. Uno de los textos más significativos es el de *Las actitudes cristianas ante la situación económica*, de 1974, diez años antes

de otro en el que volverán a recordar el grave problema del paro, como es *Crisis económica y responsabilidad moral* (1984), en un momento en el que la pobreza española llega a vivirse por más de nueve millones de españoles (17). En ambos casos, ante la lacra del paro, se critican sus causas y se pide la equitativa distribución de los bienes en un marco no sólo nacional sino también internacional y en pro de la interdependencia solidaria de los pueblos (n. 2).

Se exige de los dirigentes sociales la búsqueda de unas reformas estructurales (18) y aparece cuestionada en ambos casos (documentos de 1974 y de 1984) una situación política necesitada de cambios estructurales profundos que traigan consigo los necesarios ajustes económicos:

«Hemos señalado estas realidades sin pretender oscurecer el cuadro de nuestra situación. Apremia nuestra conciencia humana y cristiana. Les recordamos a todos en nombre de Dios para que desde el Gobierno y desde la empresa, desde la Iglesia y desde la educación, se movilicen ayudas inmediatas y se busquen reformas estructurales que liberen a nuestros hermanos de carencias semejantes» (19).

La relación entre crisis política y crisis económica es clara en la documentación de los obispos. Esta crisis relacional viene dada por la mala organización de quienes detentan el poder:

«El clima en que vivimos, ciertamente, está corrompiendo la sociedad y ha proliferado de tal manera que las

(17) Cfr. Los análisis y las estadísticas presentadas en su tiempo por CARITAS ESPAÑOLA y por el sindicato gubernamental UGT.

(18) COMISION PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL: «La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio», 1966, en *Documentos colectivos del episcopado español*, ed. BAC, 355, pág. 375.

(19) ASAMBLEA PLENARIA: *La Iglesia en el mundo actual: Petición de libertad para los detenidos políticos*, núm. 10, 19 de diciembre de 1975.

mismas adhesiones políticas se consiguen, a veces, a través del dinero mediante el “voto subsidiario” —tan inmoral por parte del que lo fomenta como del que lo otorga— o se hace negocio con el paro. Se echa en falta ejemplaridad económica en las mismas esferas del poder político. El derroche en gastos superfluos, la ostentación, la insolidaridad con los países del tercer mundo, etc., favorecen esta mentalidad que aquí denunciarnos» (*VhL*, 18).

En otras ocasiones, la crisis se manifiesta en la falta de conciencia social y en las actitudes insolidarias del pueblo español (*CVP*, 18-19).

De todos modos, tanto en la moral política como en la moral económica que aparecen en estos documentos de los pastores españoles, al contrario de lo que ocurre en su moral sobre la familia y sobre la vida y la persona, existe una carencia de propuestas concretas y científicas en los documentos. Quizá deberíamos exceptuar los documentos *CVP* y *VhL*, donde aparecen nítidos intentos de hacer propuestas más específicas y siempre en el campo de análisis de la realidad o de las causas de las crisis de la moralidad (véase primera parte de *CVP* y de *VhL*). Cuando han entrado en estos detalles los obispos, han sido más criticados por el destinatario laico que cuando han hablado de la moral familiar. Es quizá síntoma de cómo, según afirma el profesor Pinillos, los problemas de la sociedad se proyectan en contra de las instituciones que los denuncian o pueden denunciarlos.

4.2. *De orden político*

La preocupación moral más importante en el orden político se sitúa en torno al poder hegemónico de algún poder político, a la escasez de instituciones intermedias entre los individuos y el Estado, al excesivo dirigismo del

poder administrativo y a una indebida politización de la vida pública (CVP, 25-31). Ante ello, «es necesario que la sociedad española cuente claramente con instancias intermedias que articulen de forma diversificada y flexible la relación entre ciudadanos y el poder, el hombre de la calle y el Estado» (VhL, 63).

En la época preconiliar, en un ambiente de dictadura cierta, es difícil a la Iglesia despegarse de la influencia dictatorial. Sus palabras y acción como tal se encuentran en el campo de las sacristías y de lo vigilado. Pero ya en 1959, en el «Nuevo Estatuto para la Acción Católica» de los Metropolitanos españoles hay invitaciones continuas a la acción dentro del campo de lo político: citando la Doctrina Social de la Iglesia de León XIII y Pío XI, se afirma que la materia sobre la que debe versar principalmente la Acción Católica es la solución práctica, conforme a los principios cristianos, de la cuestión social.

Poco a poco se apuesta clara y públicamente por la vía democrática y se pide que se realicen las reformas necesarias (20), pasando por la opción de guardar silencio público con tal de que los acontecimientos se desarrollen sin la sombra de la doble España (21).

En este contexto de apoyo a la democratización de la sociedad española se levantarán banderas en contra de la imposición de modelos de moral contrarios a la inspiración cristiana (sobre la estabilidad del matrimonio; sobre la ley despenalizadora del aborto) y la condena clara de la violencia como vía de solución de los conflictos sociales (condena de la violencia, 2 de febrero de 1977; las notas sobre el terrorismo, 1979). Así, se afirma sin paliativos:

(20) Cfr. *La Iglesia ante el momento actual*, o. c., 19 de diciembre de 1975.

(21) Cfr. los documentos siguientes: *Sobre la Iglesia y los pobres* (1970), *Sobre la vida moral de nuestro pueblo* (1971), *La Iglesia y la comunidad política* (1973).

«En la medida en que la actividad política, directa o indirectamente, trate de imponer una determinada concepción de la vida y de los valores morales, no podremos dejar de oponernos a tales proyectos en defensa de la libertad social» (*CVP*, 31).

Se puede decir que los documentos han defendido siempre un proceso democrático de sociedad hasta uno de los últimos documentos, donde se señala el talante democrático como vehículo de consenso moral para todos los ciudadanos españoles:

«Reconocemos que en la Constitución Española, y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, hay unos valores morales que pudieran servir de base ética de convivencia de la sociedad española» (*VhL*, 32). «En España, se ha creado, en los últimos años, un marco jurídico para el ejercicio de la ciudadanía en libertad, igualdad y solidaridad. La convivencia de todos los españoles ha sido, en principio, un logro» (*VhL*, 63).

4.3. *De orden cultural e ideológico*

Los obispos se mantienen equilibrados en la valoración de las notas positivas y negativas de la sociedad española (*CVP*, 14-19). En el campo cultural la denuncia es valiente:

«El dirigismo cultural y moral de la vida social a través de los medios de comunicación de naturaleza pública, la discriminación de las personas por razones ideológicas y la actividad legislativa contraria a valores fundamentales de la existencia humana, tropiezan necesariamente con las exigencias de una sociedad libre y democrática» (*CVP*, 30).

Vemos en los documentos episcopales que la Iglesia española ha vivido siempre con intensidad y con preocu-

pación todo aquello que pueda distorsionar su presencia dentro de la sociedad. Ella quiere mantener el respeto de una gran parte del pueblo. Incluso cuando, a lo largo de la transición, ha escogido el camino del silencio, nunca pensó que podía perder su protagonismo silencioso dentro de la sociedad. Una de las claves de este protagonismo y del miedo a perderlo, está en su presencia dentro del mundo de la enseñanza, como uno de los medios más fuertes de evangelización, además de su negativa a quedar reducida a la sacristía.

En el documento *La visita del Papa y la fe de nuestro pueblo*, de 1983, se ve con bastante claridad. Expresiones tales como «la formación religiosa pertenece a la estructura sustantiva de una formación humana integral», en el documento *Nota sobre los problemas actuales de enseñanza*; el interés por la oferta de enseñanza religiosa para quienes lo deseen, en *Dificultades graves en el campo de la enseñanza*; o «... los cristianos deberán negar su apoyo a aquellos partidos o programas incompatibles con la fe, como, por ejemplo... los que propugnan la estatificación de la enseñanza contra el derecho de los padres a elegir la escuela que prefieren para sus hijos...». Ante las próximas elecciones demuestran todo esto.

Si es cierto que los obispos se preocupan de los intereses sociales, también es verdad que, en este caso, lo hacen sin querer perder los intereses ideológicos y pastorales. La pregunta que nos hacemos es si ambos intereses son compatibles o hay que arriesgar unos por los otros. Todo el documento sobre *La visita del Papa y la fe de nuestro pueblo* está cargado de este interés y reflexión ideológica:

«En nuestros ambientes eclesiales, se despertó un fuerte movimiento de autocrítica y de revisión de las formas tradicionales de nuestro catolicismo, abandonando unos modelos de piedad, de autoridad, de organización y de relación con el mundo extraeclesial que, real o aparen-

temente, no respondían a las orientaciones conciliares. Lo que comenzó siendo crítica de formas históricas, derivó con frecuencia hacia actitudes desmesuradas, destruyendo, en vez de renovar, los muchos usos y costumbres que alimentaban la piedad y sostenían la identidad religiosa del pueblo católico» (n. 16).

Aquí comenzó a dar un giro el talante de los documentos de los obispos españoles.

4.4. *Sobre el conflicto social*

Si ha habido una institución en España preocupada por la paz y la búsqueda de una convivencia pacífica y pacificadora, ésta ha sido la Iglesia. Su preocupación continua por el problema del terrorismo, su flexibilización ante el resurgimiento de las dos Españas y la solidaridad con los mensajes de paz de la Iglesia universal, especialmente manifestado en su documento *Constructores de la paz*, de 1986, así lo manifiestan.

La carta *Sobre la guerra española*, describe esta inquietud pacífica en medio del dolor por los muertos en el conflicto y bajo la presión del enfrentamiento entre dos fuerzas y el desconocimiento de la realidad por parte de sus hermanos en el episcopado mundial, a quienes va dirigido el escrito. Su grito es claro: «Nuestro país sufre un trastorno profundo; no es sólo una guerra civil cruentísima la que nos llena de tribulación, es una conmoción tremenda la que sacude los mismos cimientos de la vida social y ha puesto en peligro hasta nuestra existencia como nación» (n. 1). Las consecuencias de una guerra civil y los efectos morales del conflicto entre hermanos, son los motivos de preocupación más importantes.

Ya en épocas más recientes, en documentos tales como *Sobre la objeción de conciencia* (1973); *La violencia. La tutela de los derechos humanos* (1974); *La reconcilia-*

ción en la Iglesia y en la sociedad (1975); *La Iglesia ante el momento actual: Petición de libertad para los detenidos políticos* (1975); *Condena de la violencia*, nota sobre el terrorismo, marcan la preocupación reconciliadora por parte de la Iglesia y la búsqueda de la paz. Además, es la Iglesia la única institución social española capaz de reconocer sus posibles debilidades en la vida social española durante las últimas décadas.

Pero es en el documento *Constructores de la paz* (1984) donde de forma teológicamente sistemática los obispos exponen su proclamación de la paz como valor universal, don de Dios y tarea de los hombres. Si el documento de 1975, *La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad*, tenía como destinatarios la sociedad española y la acción de la Iglesia dentro de la misma, marcando su talante democrático de ayuda a la sociedad española a una transición pacífica y pluralista, en este documento los obispos españoles se solidarizan con el deseo mundial de paz, con motivo de la conmemoración del año 1983 como Año de la Paz, sin olvidar la consolidación de la paz en el interior de España, a lo cual dedican un apartado completo del documento *Constructores de la paz*.

4.5. *Moral familiar*

Una de las cuestiones de moral que más han preocupado a los obispos, ha sido la moral familiar en la vertiente de las relaciones intrafamiliares, pero especialmente en las relaciones amor y sexualidad en el marco de la vida pública, cuando ponen el acento en la dimensión social de la moral familiar. Si manifiestan su preocupación ante la desmoralización, con sus repercusiones en la vida privada, lo muestran más cuando esa desmoralización sexual o familiar es dirigida por los agentes sociales. En el

documento *La verdad os hará libres*, el análisis crítico se ha manifestado en la ruptura de esta relación:

«La cultura dominante, en efecto, trata de legitimar la separación del sexo y el amor; del amor y la fidelidad al propio cónyuge; de la sexualidad y la procreación. Y no se regatean los medios para imponer a todos estas formas de pensar y de actuar» (*VhL*, 19).

Desde este análisis, los obispos aportan una solución, marcando la relación familia y escuela, es decir, insistiendo en la dimensión ideológica y cultural, que es la base y causa de esta distorsión. Por ello en la última parte afirman con claridad:

«Nos dirigimos aquí también a los padres... Los padres tienen la gravísima obligación de educar a sus hijos y la sociedad debe considerarlos como los primeros y principales educadores de los mismos». La conjunción de estos dos elementos, familia y escuela, en el campo social, es uno de los centros de interés más importantes de la enseñanza episcopal.

Esta aportación es la culminación de toda una serie de documentos de los obispos sobre el tema. Si en 1957, en el documento sobre *Moralidad pública*, utilizando un lenguaje de la época manifiestan su preocupación por la cuestión de la castidad y la moralidad nueva dirigida por una sociedad dirigista, en 1968, *Sobre la Humanae vitae*, intentan ver el sentido positivo de la encíclica, proponiendo una vida en tensión entre el seguimiento de los dictámenes de la conciencia y la fidelidad al evangelio.

Es en 1979, en el documento *Matrimonio y familia* y los documentos ante la legalización del divorcio, donde sistematizan la enseñanza de la Iglesia y las líneas pastorales a seguir. El horizonte de reflexión, de cara al sínodo de 1979 sobre la familia, es eminentemente realista y

práctico: la mayor conciencia de libertad, la incomunicación y disociación familiar con la alusión concreta a las familias de emigrantes y campesinas, juntamente con la constatación de la manipulación del sexo, preocupan a los obispos y es el punto de partida para dar una palabra desde la fe a la crisis por la que pasa esta institución fundamental.

4.6. *Moral de la vida y de la salud*

La moral de la vida ha ocupado un lugar central en la pluma de los obispos. El análisis de *La verdad os hará libres*, núm. 20, resume toda la preocupación anterior: «No podemos por menos de referirnos a la falta de respeto al bien básico e inestimable de la vida, ya en su mismo origen, ya en el decurso de su existencia o en su etapa final». La violación del don de la vida en estas situaciones es la prueba evidente de una sociedad desmoralizada. En el mismo número se recoge: «El pensamiento de la Conferencia Episcopal puede verse en los documentos: “Nota sobre el aborto” de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, 4 de octubre de 1974; “Matrimonio y familia”, números 98-104, de la Asamblea Plenaria, 6 de julio de 1979; “La vida y el aborto”, de la Comisión Permanente, 5 de febrero de 1983; “La despenalización del aborto”, de la 38 Asamblea Plenaria, 25 de junio de 1983; “Comunicado del Comité ejecutivo”, 12 de abril de 1985; “Despenalización del aborto y conciencia moral”, de la Comisión Permanente, 10 de mayo de 1985; “Actitudes morales y cristianas ante la despenalización del aborto”, de la Comisión Permanente, 28 de junio de 1985». A esto habrá que añadir cien preguntas sobre el aborto, del Comité pro Vida, y los documentos sobre la eutanasia.

Pero los obispos españoles, al tratar del don de la vida, no olvidan otras dimensiones en las que se viola

este precioso don, como la violencia terrorista, el tráfico de drogas, el consumo de alcohol y «la venta de armamentos que atizan los conflictos locales y pueden llegar a producir situaciones de pérdida de la paz universal» (VhL, 20).

En todo caso, la preocupación por estas cuestiones llega no sólo al nivel personal, propio de la decisión personal ante el don de la vida, sino que fundamentalmente los obispos se refieren a las intervenciones públicas, políticas y legislativas, respecto al don de la vida: recuérdense las leyes despenalizadoras del aborto, las propuestas de ley sobre la eutanasia. En relación con el don de la vida encontramos otros documentos sobre la salud y la promoción de jornadas sobre «La humanización de la asistencia sanitaria» (1988) y las notas ante el problema del SIDA y el mal de la droga.

5. Principios morales vertebradores

Al estudiar esta cuestión de la dimensión moral en la sociedad, de los documentos, es útil descubrir los principios morales vertebradores de toda su enseñanza. Encontramos especialmente los siguientes, a los que ahora nos referiremos: la justicia y la caridad; la libertad y la igualdad; el testimonio de solidaridad; la relación persona y sociedad; la opción por los pobres y el eje antropológico.

5.1. *Los deberes de justicia y caridad*

Uno de los hilos conductores de la moral de los documentos episcopales es la virtud de la justicia en íntima conexión con la caridad, siguiendo así el talante de justicia salvífica y caridad social introducidas por León XIII. La justicia social está tratada en relación con el mundo

del trabajo (22), con los precios (*ídem*, 8) y en contra del abuso de los especuladores, contra el derroche y el lujo.

En este sentido nos hablarán, en el documento *Sobre la situación social en España*, núm. 13, (año 1956), de la importancia del papel de la caridad en la vida social, no debiendo sustituir de ningún modo a la justicia sino completarla. Sobre el mismo tema volverán a insistir en 1960, en la *Declaración sobre actitud cristiana ante los problemas morales de la estabilización y el desarrollo económico*, donde al hablar de la justicia social la orientarán hacia la consecución de un reparto justo de los bienes:

«Recordamos una vez más a todos, el deber de abrir paso a una más justa distribución de los bienes —de todos los bienes— y a un más equitativo reparto de las cargas, para acortar las distancias y suprimir irritantes desniveles» (núm. 12).

En los dos documentos sobre la economía y el paro (1974 y 1984) es tratado conjuntamente el tema de la caridad y de la justicia, de cara a la responsabilidad de todos en la solución del problema y a la acción de la autoridad. Siempre, en el tema de la justicia, queda abierta a la acción de la caridad.

Es precisamente en *CVP* donde, dando un paso más, no sólo aparecen en relación: justicia, caridad, responsabilidad de todos, vida social, sino que se introduce el elemento del compromiso al hablar de caridad política (núms. 60-63). Se insiste en la dimensión social y política de la vida teologal, en la caridad política como compromiso operante en favor de un mundo más justo y fraterno, la generosidad y el desinterés personal por el compromiso social y político y en la dignidad y en la nobleza de ese compromiso social y político.

(22) Cfr. *Sobre deberes de justicia y caridad*, 1957, núm. 7.

De todos modos, notamos la carencia de una reflexión valiente acerca del ejercicio de la justicia, dentro de la misma Iglesia, y de los límites existentes entre justicia salvífica y la justicia que dimana de la ley en sí misma, teniendo en cuenta que la excesiva identificación de la ley con la moral durante la época franquista ha ido creando la conciencia en el pueblo español de que todo lo mandado es bueno.

5.2. *La libertad y la igualdad*

Los obispos se han caracterizado por su deseo de búsqueda de la libertad de acción dentro de la sociedad, tanto en el ejercicio de su misión como en el uso de la palabra. Esta libertad a la vez la han pedido para todos los ciudadanos, desde dos vertientes: el de la búsqueda de la verdad y el del ejercicio de la responsabilidad. Así lo manifiestan los obispos en el documento *La verdad os hará libres*:

«En el ejercicio de su libertad, el hombre no puede desligarse de referencias objetivas, compromisos y responsabilidades, de tal manera que su actuación no se puede disociar de los imperativos y exigencias que, para bien suyo, han sido inscritos por Dios en su mismo ser personal, en la naturaleza de sus actos y en las demás realidades de la creación» (núm. 38).

Esta responsabilidad libre puede ejercerse juntamente con los grupos que buscan la paz (*CP*, pág. 62), o desde el respeto a la libertad consagrada por la dignidad de la persona humana y reflejada en la ordenación social: «La Iglesia, al mismo tiempo que proclama en su Evangelio la libertad radical, que es la de los hijos de Dios (cf. *GS*, núm. 41), reconoce y aprueba la aspiración de los contemporáneos a que esa libertad profunda se refleje en

la ordenación social» (23). Tarea que han de realizar de forma específica los laicos como responsabilidad solidaria con la misión total de la Iglesia (24).

Para ello, es característico de los documentos de los obispos la petición y la exigencia de la libertad de ejercicio y de enseñanza, buscando un estado de independencia frente al Estado, aunque no oposición ni la creación de una sociedad paralela dentro del mismo Estado español, a la vez que renuncia a los privilegios históricos y exigencia de libertad para todos los ciudadanos (25):

«La libertad que la Iglesia pide para sí se fundamenta en su misma naturaleza y misión, recibida de Cristo, y además se apoya en la dignidad de la persona humana. De aquí que la reclame para todos los hombres a fin de que puedan dar culto a Dios según el dictamen de su propia conciencia. No pide por tanto ningún privilegio, sino la tutela de derechos inviolables del hombre» (*ídem*, núm. 47).

Esta enseñanza la aplicarán en muchas ocasiones posteriormente; pero, en concreto, sucesivamente, ante los momentos de elecciones en el Estado español pedirán el ejercicio de la responsabilidad moral del voto (26).

5.3. *El testimonio de solidaridad*

En los documentos de los obispos hay una imagen de Iglesia que proyecta su dimensión práctica en una moral de la solidaridad o una Iglesia que se define en el servicio

(23) CONFERENCIA EPISCOPAL: *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio, o. c.*, núm. 29, ed. BAC 355, pág. 392.

(24) Cfr. *Actualización del apostolado seglar en España*, 4 de marzo de 1967, ed. BAC 355, pág. 405.

(25) Cfr. *Sobre la Iglesia y la comunidad política*, 23 de enero de 1973, núms. 42-47.

(26) Cfr. *La responsabilidad moral del voto*, 8 de febrero de 1979, ed. BAC 459, págs. 517-520.

del testimonio y de solidaridad (*TDV*, núms. 53-65). Este testimonio se manifiesta en cuatro perspectivas: una Iglesia abierta al mundo desde el mundo, compartiendo el amor de Dios hacia todos los hombres; una Iglesia que lucha por crear una humanidad nueva desde la experiencia de comunidad compartida; una Iglesia servidora de los pobres a ejemplo de su fundador, y una Iglesia que se cree fermento transformador de las estructuras sociales, mediante la participación en instituciones y la consecución de la libertad, la justicia, el progreso, la paz y la solidaridad entre los pueblos (cf. *TDV*, 64)

De esta manera pedirán un cambio social y económico en el que, mediante la intervención de las instituciones internacionales, se manifieste una auténtica solidaridad en el desarrollo llegando incluso a la liberación de las deudas: «El subdesarrollo es, en efecto, una amenaza siempre creciente para la paz mundial. En él se debe manifestar cada vez más la solidaridad entre las naciones» (*CP*, pág. 82).

Para todo esto es necesaria la renovación interior, de la que hablan en el documento *Sobre la acción en la etapa postconciliar* (1965), pero también una solidaridad y ayuda concretas ante la pobreza cultural, material, social y cívica (27). Se ha de reconocer de todos modos que se omite en los documentos la conexión existente entre la solidaridad y los valores morales con la experiencia y la celebración sacramentales, especialmente con el sacramento de la solidaridad por excelencia, que es el de la Eucaristía.

5.4. *La relación persona y sociedad*

También el dualismo individuo y sociedad aparece con frecuencia en los documentos de los obispos. En mu-

(27) Cfr. *Sobre la Iglesia y los pobres*, núms. 10-19, julio de 1970, ed. BAC 355, págs. 459-463.

chas ocasiones, valorando la dignidad de la persona humana en contra del afán intervencionista de los poderes y de la superación de la sociedad por encima del hombre:

«El Estado y los poderes públicos, además, no pueden tratar de imponer, en el conjunto de la sociedad, determinados modelos de conducta que implican una forma definida de entender al hombre y su destino» (*VhL*, 64).

Los documentos plantean la cuestión desde la exigencia de participación en las estructuras por parte de los cristianos. Estos, valorando las circunstancias y sus posibilidades e inspirándose en la Doctrina Social de la Iglesia, no pueden manipular a la Iglesia con intereses de partido y, dentro de la pluralidad, deberán buscar el bien común (*TDV*, 61-65).

Pero las mismas instituciones necesitan de una transformación interior:

«En cuanto a la ordenación general de las instituciones políticas y sociales de España, su perfeccionamiento exige también depuración de hábitos y criterios, una concepción dinámica del bien común y una infatigable tensión ascendente hacia el ideal que el Concilio nuevamente os ha indicado» (28).

No olvidamos que estas palabras con una exigencia renovadora están dichas diez años antes de finalizar la dictadura. Esta renovación estructural ha de llevarse a cabo desde la base y por el camino de las virtudes sociales:

«De manera especial, los cristianos todos vivan su vocación particular y propia en la comunidad política.

(28) Cfr. *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*, 29 de junio de 1966, ed. BAC 355, pág. 401.

En virtud de ella han de sobresalir por su ejemplaridad, como quienes obran guiados por la conciencia del deber y al servicio del bien común. Así, demostrarán con hechos cómo puede armonizarse la autoridad con la libertad, la iniciativa personal con la cohesión y las exigencias de todo el cuerpo social, la conveniente unidad de la vida temporal, reconozcan las opiniones legítimas, aunque discrepantes y respeten a los ciudadanos y asociaciones que honestamente las defienden» (GS, núm. 75) (29).

5.5. *La opción por los pobres*

La opción por los pobres es un carisma específico y definitorio del cristiano. Es una praxis específica del cristiano. Pero no se caracteriza por la estaticidad sino por su dinamicidad. Los obispos son conscientes de que el momento actual requiere intensificar y coordinar las formas organizadas de caridad, de manera que «este esfuerzo por fraternizar y solidarizarse con los pobres y necesitados, hecho en el hombre y con el espíritu de Dios, será nuestra mejor respuesta a quienes piensan y enseñan que Dios es una palabra vacía o una esperanza ilusoria» (TDV, 60).

Esa opción por los pobres no es una simple afirmación de principios, sino que los obispos se plantean cómo ser pobres ellos mismos:

«Tenemos que confesar nuestra dificultad y, a veces, perplejidad para definir fórmulas concretas de pobreza episcopal y eclesial, dada la variedad de circunstancias que se dan en cada caso, las hipotecas históricas que a todos nos afectan, la necesidad de medios humanos que requiere la acción pastoral y el distinto carisma de las

(29) Cfr. *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*, o. c., pág. 391 (1966).

personas, no todas llamadas al mismo grado de testimonio de todas las virtudes» (30).

Desde esta diversidad de compromisos con los pobres harán la llamada a la pobreza evangélica y a la solidaridad con los pobres en el documento *Orientaciones sobre el apostolado seglar* (1972), núm. 13, propuesto a los seglares como un tipo característico de amor eclesial y no sólo como un modo de teología y acción pastoral como puede aparecer el de la teología de la liberación (31).

5.6. *El eje antropológico* (32)

La palabra clave en todos los documentos de los obispos es «el hombre», en su naturaleza y en su dimensión social. La dignidad de la persona humana aparece en el horizonte de toda propuesta moral, con la triple dignidad: «dignidad natural, dignidad de la vida de gracia y dignidad de la vida de gloria», como señalan en 1956 en el documento *Sobre la situación social en España*, núm. 2.

Pero, al igual que ocurre en la Doctrina Social de la Iglesia, el hombre aparece como imagen de Dios, nacido de él y a él tiende: «El hombre ha sido creado a imagen de Dios (cfr. Gn 1, 26-27). Es ésta la clave más profunda de la moral cristiana. Todo hombre es querido y afirmado por Dios de una manera única y personal: el hombre es la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma (GS, n. 23). De su condición de imagen de Dios

(30) Cfr. *Sobre la Iglesia y los pobres*, 1970, núm. 4.

(31) Puede verse el Plan Trienal 1987-1990.

(32) El lector puede acercarse al estudio de J. M.^a VAZQUEZ y A. GARCIA en *La moralidad pública a debate*, ed. Instituto de Sociología Aplicada, Madrid, 1991.

brota la raíz de su dignidad como hombre y del respeto que se le debe» (*VhL*, 36).

Su dimensión de estar llamado a entrar en comunión con Dios como misión en medio del mundo, hace que en el hombre cobren sentido la dimensión social y el desarrollo de las relaciones interpersonales, y cobren sentido valores morales tales como los derechos humanos y otros muchos. Así, la persona es el fundamento de la convivencia social (*CVP*, 64-71): todo se ordena al bien integral del hombre, de manera que las exigencias del reconocimiento de la persona constituyen el patrimonio ético de la sociedad y ofrecen un terreno común de convivencia a quienes no comparten la fe. En este sentido, los católicos tendrán la certeza de que los valores éticos han sido fortalecidos por la fe en Dios creador y salvador.

La dimensión social en la que se considera a la persona como sujeto de deberes y derechos y el carácter servicial del Estado como dedicación al bien de la persona, es el vaivén en el que el hombre es considerado en los documentos como el eje moral de todo su mensaje, tanto en cuestiones de moral social como en temas de ética familiar y de la vida.

De este eje antropológico nacen otros principios de inspiración frecuente en los documentos como: el valor de la vida (*Ante la actual situación española*, 1977, BAC núm. 459, pág. 443 y en todas las notas que se han dado respecto a la ley despenalizadora del aborto durante la década del ochenta); el respeto a los derechos del hombre (*CP*, 83, *Sobre la violencia y los derechos humanos*, 1974, BAC núm. 355, pág. 339); la atención a los fundamentos de la moral (cfr. parte segunda de la *VhL*); la necesidad de elevar la conciencia social de los españoles (1962, BAC núm. 355, pág. 350 y *Orientaciones sobre el apostolado secular*, 1972, BAC núm. 355, pág. 350) y el bien común (*La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*, 1966, BAC núm. 355, pág. 392).

6. Los católicos en el mundo y la enseñanza episcopal como reto moral al futuro

Como hemos visto hasta ahora, los documentos tienen unos objetivos pastorales más que morales. El interés moral aparece incluido en la misma misión pastoral. Así, es de interés hoy intensificar la reflexión sobre la formación política y la participación de los católicos en la vida social, ya que este horizonte es uno de los puntos de referencia importante de los documentos episcopales.

6.1. *Desde el Estatuto para la Acción Católica hasta la corresponsabilidad de los laicos*

Uno de los hilos conductores de los documentos de los obispos, que merece un apartado aparte, es el de la presencia de los católicos en el mundo. Ya antes del Concilio, hay una constante en los documentos, donde se recoge la labor de los seglares en la vida social. En el documento *Promulgación de nuevo Estatuto para la Acción Católica de 1959*, se reconoce la gran labor de los laicos en la Iglesia y en la sociedad, y se marcan las líneas de actuación de la Acción Católica con el deseo de impulsar la colaboración entre todas las asociaciones y su vinculación al proyecto de acción pastoral propio del obispo (cfr. XIV. Conclusión). La valoración de los grupos laicos de acción católica, su primacía, su acción social y política, la vida interior, serán las fuerzas que moverán a multitud de seglares durante los quince años siguientes a la publicación de este documento.

Es en el documento *La Iglesia y la comunidad política* (1973) y en la Instrucción pastoral *CVP*, donde se proclama que toda la Iglesia está llamada a contribuir al perfeccionamiento del orden social y al compromiso en favor de la justicia (*CVP*, núms. 95-97). Este compromiso lo

realiza cada miembro según su propia vocación. Pero el documento presenta algunas exigencias concretas sobre la actividad asociada de los católicos en los campos de la educación y de la cultura, de la familia, de las actividades profesionales y de la política (núms. 150-171).

6.2. *Ante la crisis de los movimientos*

Pero será la aparición de la crisis de los movimientos apostólicos durante el final de los años sesenta, la huida de los militantes componentes de los grupos cristianos a los partidos políticos y asociaciones durante el comienzo de la transición y la sombra de la Asamblea conjunta, lo que marcará el nuevo cambio de la enseñanza de los obispos y el esfuerzo e interés por delimitar la acción del seglar y su estilo de presencia en la sociedad. Por desgracia, no hay una palabra elocuente sobre esta situación, por parte de los obispos. Su silencio ha llenado de miedo en ocasiones, desorientación en otras y rechazo en algunos, el comportamiento de seglares, amén de la desconfianza de los movimientos que surgen o se fortalecen en la actualidad. Es éste uno de los retos y lagunas de los obispos.

Durante la última década se hace un gran esfuerzo en reconocer la labor de las instituciones eclesiales en el campo de las realidades terrenas:

«Aunque sea de pasada, dicen los obispos refiriéndose a dichas instituciones, queremos expresar aquí nuestro reconocimiento y aliento a cuantos en ellas trabajan y a cuantos las apoyan de una u otra manera».

Este nuevo apoyo a dichos grupos eclesiales tiene su justificación en la esencia pastoral de la Iglesia, ya que «sin ellos la Iglesia no podría mostrar suficientemente

ante el hombre el verdadero rostro de Jesús» (núm. 147). De todos modos aún no es clara la concreción práctica de este apoyo.

6.3. *Formas de presencia*

Las formas, individual y asociada, de estar presente en la vida social, han sido aceptadas sinfónicamente en la reflexión y en la pastoral desde la aparición del documento conciliar *Apostolicam actuositatem*. Pero no ha sido fácil distinguir el ámbito de las dos presencias (CVP, 112). Otro tanto puede decirse acerca de la profesión.

Un debate mayor ha existido en la reflexión sobre moral política en los documentos, cuando se ha tratado de los cristianos de presencia y los de participación. El acento se ha situado en el interés por conjugar la función de la fe y la de los conocimientos científicos o las técnicas de actuación, de manera que de ningún modo rompan la unidad interior del cristiano. Se plantea bajo la tensión entre las exigencias de la plena comunión eclesial y el ámbito de la libertad personal en sus actuaciones dentro de las instituciones seculares (cfr. CVP, 109).

6.4. *Formación sociopolítica*

No es nuevo el planteamiento de la necesidad de intensificar la formación religiosa de los cristianos (33). La Instrucción CVP dedica un capítulo completo a presentar las líneas de formación y acompañamiento de los laicos (núms. 172-190):

(33) CONFERENCIA EPISCOPAL: *Sobre libertad religiosa*, 1968, ed. BAC 355, pág. 420.

«La vida política es dura y exigente y está salpicada de dolorosas tensiones y dificultades. Lo que debería ser campo fecundo para el crecimiento y profundización de la vida cristiana, se convierte, a veces, en fuente de escepticismo, de ambición o de escándalo... Por ello, los cristianos que deciden dedicarse a la vida pública y política, tienen necesidad y derecho a ser ayudados y acompañados por la misma Iglesia que urge su compromiso» (CVP, 172-173).

Esta ayuda se propone desde el aliento de la Iglesia, atendiendo a la unidad y pluralidad de opciones en la comunidad cristiana y mediante una formación y acompañamiento especializados.

6.5. *Participación política*

El fundamento y la razón de ser de la participación de los cristianos en la vida pública, es principalmente moral. Lo mismo puede decirse respecto a su finalidad. «Para que la sociedad sea plenamente humana, es decir, una comunión de personas con justa distribución de los bienes entre todas, conviene que todos los ciudadanos participen lo más posible, con libertad y responsabilidad, aportando sus fuerzas al servicio del bien común» (34). De la mano del Concilio, los obispos van marcando la pluralidad de razones morales para una auténtica y cristiana participación política.

Esta participación tiene su concreción en situaciones tales como el gran problema del paro, la conflictividad laboral, las huelgas con sus implicaciones políticas y sindicales y la situación agraria como sector vital y mar-

(34) COMISION PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL: *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*, 29 de junio de 1966, ed. BAC 355, pág. 394.

ginado (35). Y así podemos decir con el mensaje del Concilio Vaticano II (GS, 75):

«La Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la cosa pública y aceptan las cargas de este oficio... Quienes son o pueden llegar a ser capaces de ejercer este arte tan difícil y tan noble que es la política, prepárense para ella y procuran ejercerla con olvido del propio interés y de toda la ganancia venal. Luchen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político; conságrense con sinceridad y rectitud, más aún, con caridad y fortaleza política, al servicio de todos».

6.6. *Los documentos de los obispos, un reto a la moral del futuro*

Después de este recorrido por la moral social presente en los documentos de los obispos, se puede concluir que han llegado al núcleo de los problemas sobresalientes en la sociedad española. Sin embargo, no se han tocado todos los problemas sociales, ni han sido suficientemente eficaces sus palabras. De todos modos, se han abierto puertas para enfrentarse desde la reflexión moral a los problemas que vayan surgiendo en el futuro.

El mundo de hoy se encuentra amenazado por diversos problemas necesitados de una palabra eclesial: amenazas ecológicas, nuevos modelos de pobreza y formas sofisticadas de injusticias, conflictos y violencias, actitudes insumisas y nuevas posturas ante la autoridad legítima, la moral de los medios de comunicación social, la

(35) COMISION EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR: *Orientaciones sobre participación política y social*, 1976, ed. BAC 459, págs. 389-397.

droga como pérdida de sentido y enfermedad, la dimensión social del rápido progreso científico.

Asimismo, la Iglesia española necesita de la palabra episcopal, una enseñanza en la que aparezca, sin parcializaciones ni yuxtaposiciones, los «tria munera» que definen su vida terrena: la palabra, el servicio y la ofrenda. Desde el testimonio propio, la nueva evangelización de la Iglesia ha de esforzarse por presentar una moral en la que la dimensión social de los sacramentos, la profecía y el servicio radical vayan coordinados. De esta manera, las propuestas morales que se hacen al mundo pueden encontrarse primero dentro de la misma comunidad eclesial.

El modelo de «documento episcopal» tiene sus límites a la hora de proponer unos comportamientos morales modelícos. Estos documentos necesitan de un correlato eclesial. La correa de transmisión del mensaje de los obispos ha de estar en la misma Iglesia y en sus agentes de pastoral más dinámicos. La acción cristiana deberá ser a la vez punto de referencia y destinataria de los documentos. Con esta plataforma eclesial los documentos episcopales serán, en el futuro, un reto de comportamiento moral necesario para la nueva evangelización y la implantación del Reino.

Abreviaturas:

- CVP: Católicos en la vida pública.
- TDV: Testigos del Dios vivo.
- SRS: Sollicitudo rei socialis.
- VhL: La verdad os hará libres.
- RN: Rerum novarum.
- QA: Quadragesimo anno.
- PT: Pacem in terris.
- GS: Gaudium et spes.
- CERM: Crisis económica y responsabilidad moral.

MORAL EN LA VIDA PRIVADA Y MORAL EN LA VIDA PUBLICA: DEFORMACIONES EN LA CONCIENCIA MORAL

JOSE-ROMAN FLECHA ANDRES

«Jamás se despreció tanto la ética; jamás, sin embargo, se habló tanto de ella». Esas palabras no pretenden ser la primera autocita de un conferenciante que, por deformación profesional, siente la tentación de reducir todo discurso sobre la sociedad en la que vive a los parámetros de la ética o de la teología moral (1). Ni siquiera pertenecen a un documento eclesiástico, tan proclives como son esos escritos a ponderar la degeneración de las costumbres en cada momento de la historia. Han sido escritas y publicadas muy recientemente por el rector de la Universidad Complutense, que ha sido invitado a pronunciar la lección de clausura de este mismo curso.

(1) Efectivamente, ya en otras ocasiones hemos dedicado nuestra atención a la moralidad de la sociedad española. Puede verse, p. ej., J. R. FLECHA: «La problemática ética en España y la enseñanza de la moral cristiana en el postconcilio», en A. GONZALEZ MONTES (ed.): *Iglesia, teología y sociedad, veinte años después del Segundo Concilio del Vaticano*, Salamanca, 1988, 255-295; «Legalidad y ética en la sociedad actual», en *Documentación Social*, 76 (1989) 11-32; «Panorama de la moralidad española», en P. LAIN ENTRALGO (ed.): *La edad de plata de la cultura española (1898-1936)*. Historia de España Menéndez Pidal, XXXIX/1, Madrid, 1993, 655-712.



Quizá esas palabras no llamen tanto la atención por su significado inmediato y por demás evidente, que corresponde a una experiencia bastante universal, sino por su contexto. El profesor G. Villapalos, en efecto, se preguntaba en el artículo en que aparecieron si la crisis económica, que amenaza con llevarse por delante nuestro adolescente Estado de Bienestar, no vendrá causada precisamente por una tremenda crisis de moral. La pregunta no es en absoluto ociosa, aunque su misma formulación retórica sugiera de antemano la respuesta (2).

Pero si la observación con la que se abrían estas reflexiones nace en el ámbito secular de la universidad, también en el campo eclesiástico se han podido escuchar voces semejantes, por ejemplo en el discurso que Juan Pablo II dirigía recientemente a los obispos españoles:

«Soy consciente de la grave *crisis de valores morales*, presente de modo preocupante en diversos campos de la vida individual y social, y que afecta de manera particular a la familia, a la juventud, y que tiene también repercusiones —de todos bien conocidas— en la *gestión de la cosa pública*» (3).

El Papa recordaba, a continuación, los principios clásicos de la Doctrina Social de la Iglesia, según los cuales, aun sin ánimo de entrometerse en la tarea política y desde su mismo amor al ser humano, «de la misma misión religiosa de la Iglesia se derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina» (GS 42).

(2) G. VILLAPALOS: «Reinventar la vida», en *ABC*, 16 de agosto de 1993.

(3) JUAN PABLO II: Discurso a los miembros de la Conferencia Episcopal Española (15 de junio de 1993), en *L'Osservatore Romano* (ed. esp.) 25/26 (25 de junio de 1993), 6.

Los obispos que escuchaban al Papa habían publicado, también ellos, diversos documentos sobre las implicaciones prácticas de la fe cristiana y sobre la moralidad pública (4), entre los cuales descuella la famosa instrucción pastoral *La verdad os hará libres* (5), que estaría llamada a despertar un eco inusitado tanto en los medios de comunicación como en los diversos comentarios emanados de los poderes públicos y de las más variadas instancias de reflexión (6). Un documento como aquél, que, en un primer momento, parecía excesivamente duro en su condena de la inmoralidad pública, pronto habría de ser considerado como una voz ciertamente profética, pero insuficiente y más bien pacata, ante las dimensiones tremendas de la corrupción instalada en todos los estratos de la vida pública (7).

La preocupación, pues, está ahí, es decir, en las manifestaciones de los grupos de pensamiento y en las declaraciones de las Iglesias. A decir verdad, también está en la calle. La moralidad, o, para ser más exactos, la inmoralidad pública, es con frecuencia noticia y empieza a ser preocupación. Julián Marías acaba de decir que «la mayoría de los problemas europeos —quizá occidentales en su conjunto— dependen de la “actitud” dominante en la

(4) Recuérdense los documentos: *Testigos del Dios vivo* (1985), *Constructores de la paz* (1986), *Los católicos en la vida pública* (1986), así como los planes de acción pastoral de los últimos trienios: *Anunciar a Jesucristo en nuestro mundo con obras y palabras* (1987-1990), *Impulsar una nueva evangelización* (1990-1993), y el documento: *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo* (1991), que traza «líneas de acción y propuestas para promover la corresponsabilidad y participación de los laicos en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil».

(5) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La verdad os hará libres* (*Jn* 8, 32) (20 de noviembre de 1990).

(6) Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, et al.: *Para ser libres nos libertó Cristo*, Valencia, 1990.

(7) J. M. VAZQUEZ; A. GARCIA GOMEZ: *La moralidad pública a debate*, Madrid, 1991.

mayoría de las personas», actitud que no duda en etiquetar como *desmoralización*, para invocar a renglón seguido la necesidad de un cambio de actitud, de instalación en la vida (8).

Nos encontramos en un momento en el que, sin tratar de ser pesimistas de confesión y sin querer desoír los ligeros pasos de la niña esperanza, a la que cantaba Ch. Péguy (9), parece evidente la deformación de la conciencia moral.

Aun reconociendo con humildad que no es tan amplio como se piensa el papel del teólogo moralista, en cuanto «actor del debate ético», por decirlo con palabras de X. Thévenot (10), en estas breves consideraciones vamos a tratar de enfocar la cuestión de tal deformación desde tres puntos de vista. En un primer momento, se ofrecen aquí unas elementales reflexiones sobre la divergencia entre la apreciación de la conducta moral pública y privada. A continuación se señalarán, desde una ingenua provisionalidad, algunos aspectos concretos de la presente situación. Por fin, se añade una nota sobre la necesaria responsabilidad moral de los ciudadanos y de los creyentes.

1. Moral pública y privada

Nuestra sociedad ha logrado separar con bastante cinismo las responsabilidades atribuibles a la moral privada de los compromisos inherentes al compromiso públi-

(8) J. MARIAS: «De dentro a fuera», en *ABC* (5 de agosto de 1993).

(9) CH. PEGUY: *Le porche de la deuxième vertu*, en: *Oeuvres poétiques complètes*, Paris, 1989, 535-536.

(10) X. THEVENOT: *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Paris, 1992, 65-66.

co, sea éste político o financiero, educativo o profesional en general (11).

Parece ya un dogma de fe y costumbres, bastante ingenuamente admitido, que el ámbito de la moralidad privada es intangible e incontrolable, ya sea por los directores espirituales del comportamiento humano, ya sea en general por la opinión pública. Claro que un reduccionismo curioso ha dado en encerrar bajo ese epígrafe de moralidad privada los comportamientos relativos al culto y la profesión religiosa y algunas cuestiones vinculadas a la sexualidad y a la defensa o amenaza de la vida, con tal que no parezcan interferir con los derechos ajenos. Por usar los términos usados en estos últimos años por los estudiosos de la Bioética, se diría que, en esos terrenos, se considera que ha de primar el principio de autonomía sobre el principio de beneficencia o el de justicia.

1.1. Por lo que se refiere a la *moralidad pública*, los criterios de discernimiento parecen haberse, en cierto modo, embotado. La evaluación social del comportamiento público se ha revelado excesivamente amplia en cuestiones relativas a la distribución social de los bienes, al empleo de los recursos públicos, a la distribución de la riqueza común y, en muchos casos, incluso al respeto de la salud pública y aun de la vida humana.

En múltiples ocasiones, la moralidad así llamada privada va por un camino, mientras que la moralidad pública sigue derroteros completamente dispares. Sólo en momentos de especial gravedad, en que tal esquizofrenia re-

(11) Sería interesante analizar las valoraciones diferenciadas que los ciudadanos dan a comportamientos considerados privados o manifiestamente públicos. Véase, por ejemplo, la encuesta española correspondiente a un amplio proyecto europeo: F. ANDRES ORIZO: *Los nuevos valores de los españoles*, Madrid, SM, 1991; P. GONZALEZ BLASCO; J. GONZALEZ-ANLEO: *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid, SM, 1992.

sulta escandalosa, la sociedad parece reaccionar ante tal dicotomía.

Pero el escándalo explota de forma más bien esporádica y selectiva, manipulada con frecuencia. Una misma acción suscita escándalo en unos casos, mientras deja indiferente a la opinión pública en muchos otros, como se ha podido observar en situaciones de enriquecimiento abusivo, de explotación de menores, de secuestros y atentados terroristas, de brotes de xenofobia, etc.

Más preocupante aún parece la situación cuando ni siquiera estalla el escándalo. Los estudiosos de la estructura funcional del escándalo han subrayado lo que éste significa en cuanto herida y amenaza para las convicciones y amenazas, tanto de los individuos como de los grupos sociales. Estos se encuentran, en los «momentos escandalosos», enfrentados con un riesgo especialmente perturbador para su existencia y, en consecuencia, se ven forzados a tomar una posición tensa y defensiva contra esa perturbación de su esquema axiológico y de su vida significativa (12). Siendo así las cosas, el problema se hace especialmente agudo, cuando constatamos que ni los individuos ni los grupos sociales ni la opinión pública sufren escándalo aparente ante la violación de los que deberían ser los valores que vertebraran su existencia personal y comunitaria. Se podría decir que lo escandaloso es entonces que no surja siquiera el escándalo en el seno del tejido social. Tanto la persona como el grupo habrían permitido que se desconectasen las señales de alarma que habrían de detectar las posibles violaciones de su propia intimidad.

En realidad, y como bien ha explicado Parsons, los medios de comunicación y las instituciones que crean las vigencias, determinan constantemente los «factores de

(12) Cf. W. MOLINSKI: «Escándalo», en *Sacramentum mundi*, 2, 643.

control», que son fundamentalmente los sistemas de valores que tratan de mantener las estructuras culturales institucionalizadas. Tales medios de influencia ofrecen, de hecho, una censura axiológica, a veces ostentosa, que se realiza a costa de la despersonalización del individuo, como ha apuntado Habermas (13). De esa forma resulta bastante difícil, al menos a corto plazo, el cambio de las estructuras normativas, jurídicas o penales que configuran los cauces mínimos de moralidad permitidos por la sociedad en un determinado momento histórico.

1.2. Esta consideración nos lleva, por otra parte, a fijar nuestra atención en el papel que con referencia a la moralidad juegan precisamente tales *instituciones normativas o coercitivas*.

En otros tiempos, la identificación de la verdad, de la belleza y del bien moral con la realidad, era un dogma metafísico admitido por todos. La oscilación pendular hacia el subjetivismo, tan propia de la modernidad, habría de sustituir la afirmación de la verdad con la pregunta por la certeza, los juicios sobre la belleza con las disquisiciones sobre el gusto, el discernimiento sobre la bondad con la evaluación de las apetencias y las conveniencias. La fundamentación del valor ético y del deber moral (14), que sin duda es el problema clave de la moralidad, ha pasado, en consecuencia, o bien al ámbito del espontaneísmo y el subjetivismo, o bien al de las vigencias sociales (15). Vigencias que pueden ser determinadas tanto por el análisis de las opcio-

(13) C. M. KORFIAS: «Opinión pública», en *Diccionario de sociología*, Madrid, 1986, 1186-1199; A. BENITO (ed.): *Diccionario de ciencias y técnicas de la comunicación*, Madrid, 1991; J. HABERMAS: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, 1982.

(14) L. RODRIGUEZ: *Deber y valor*, Madrid-Salamanca, 1992.

(15) Cf. A. LEONARD: *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique*, Paris, 1991, esp. 123-248: «L'essence de la valeur morale et la norme de la conscience morale».

nes mayoritarias, por muy aproximativo que sea el método eurístico, o por la determinación positiva de las leyes.

No es extraño que una de las preguntas más urgentes, tanto en la filosofía como en la teología y en el magisterio reciente de la Iglesia, sea precisamente la cuestión por la verdad fundante (16). Y tampoco es extraño que en nuestros tiempos, de apelación al pluralismo axiológico y legal, la pretensión de la verdad se perciba con frecuencia como antidemocrática y totalitaria.

Esa equiparación de lo bueno con lo legalmente permitido o impuesto, no es de reciente adquisición, como se sabe, y cuenta en su itinerario incluso con reconocidos apoyos religiosos y eclesiásticos. Pero, en este momento de desamparo ontológico, y más específicamente antropológico, el comportamiento pretendidamente ético y aun el mismo juicio moral reflejo apelan a él con renovado fervor, en la pretensión, por otra parte más que plausible, de articular una ética civil a prueba de subjetivismos. El pluralismo ético es el nuevo dogma admitido por todos, a no ser que, por montaraz e indomesticable, termine siendo peligroso para la convivencia por heteropráxico y dis-conforme.

2. Algunos síntomas de la crisis

Sería extremadamente fácil recoger, de forma anecdótica, algunas de las irregularidades públicas que, en este

(16) Véase la tesis doctoral de F. GRUBER: *Diskurs und konsens im prozess theologischer Wahrheit*, Innsbruck-Wien, 1993, así como las obras de GIANCARLO LUNATI: *Etica e progettualità*, o de UBERTO SCARPELLI: *Etica senza verità*. El puesto que alcanza la verdad en la encíclica de JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, ha sido anticipado largamente por su discurso en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla, por las encíclicas *Redemptor hominis*, *Redemptoris missio*, *Centesimus annus* y por otras múltiples intervenciones pontificias.

momento, han llegado a convencer al ciudadano de la persistencia de una crisis moral, tan importante y más que la económica. Preferimos, sin embargo, trascender ese plano de lo anecdótico para reflexionar sobre algunas corrientes subterráneas que, en nuestra opinión, ciertamente discutible, explicarían la aparición y «justificación» social de tales comportamientos concretos.

Aludir a la crisis de la moral, tanto vivida como formulada, puede resultar un tópico no solamente manido sino interesado. Parece como si la constatación y admisión generalizada de la misma crisis hiciera más comprensibles y justificables los recelos ante todo tipo de reflexión ética y, con más razón, ante cualquier proyecto axiológico o normativo. La crisis no es en el fondo ética tan sólo, es sobre todo antropológica. Creo que es válido el diagnóstico de nuestro momento cultural, tratado hace poco por uno de nuestros obispos:

«Cuatro son las notas que tipifican al Occidente sofista y desencantado en que vivimos: 1) el sinsentido de la pregunta por el fundamento y la ausencia de nostalgia por éste; 2) la quiebra de la unidad ontológica del hombre, con la consiguiente negación de la realidad de la persona; 3) el rechazo explícito de una razón objetiva y canónica dirimente, lo que implica la afirmación de la imposibilidad de todo discurso global, cosmovisivo o meta-religioso; 4) y la reducción de la razón a una multiplicidad de racionalidades inconexas e incommunicables, lo que supone consagrar, como único logos posible, el pensamiento débil y la paralogía» (17).

(17) Son palabras de mons. Manuel Ureña Pastor en la obra de M. J. FRANCES: *España 2000 ¿cristiana?*, Madrid, 1990, 108. El mismo obispo hace a continuación un lúcido análisis de las diversas propuestas de D. Bell de convertir la religión en nuevo paradigma universal, de K. Otto Apel de volver a un horizonte trascendental moderno o de las tesis de J. Habermans y su escuela (A. Wellmer, C. Offe y Schnädelbach), que le parecen tan suaves y respetuosas con la postmodernidad

Fuerza es señalar que también ésta, como todas las crisis, señala un momento de repensamiento, pero puede y debe significar igualmente el nacimiento de un proyecto de comportamiento responsable.

Ese análisis de las corrientes subyacentes a la cultura occidental contemporánea, puede parecer demasiado teórico, pero influye sin duda en las cotidianas decisiones que significan otras tantas priorizaciones de valores. De todas formas, sea permitido aquí esbozar un apresurado elenco de algunas de esas prioridades, habitualmente constatables, que se nos presentan como otros tantos síntomas que parecen apuntar a la pervivencia de la crisis de la conciencia moral en nuestra sociedad.

2.1. *La sustancia y la forma.* Quizá habría que decirlo con términos menos escolásticos, pero se percibe por doquier una priorización de lo accidental y ornamental sobre lo sustantivo y estructural. Aunque en su origen, la expresión tuviera un sentido aceptable en el mundo de la comunicación, hoy se repite con insistencia que «el medio es el mensaje». El subrayado del medio, la palabra o el signo sobre el mensaje o el significado, ha convertido el discurso ético en un discurso estético.

Como bien han advertido pensadores como Lyotard, Vattimo o Hans Küng, nos encontramos en una situación en que la técnica puede conseguir casi todo menos el hallazgo del sentido del todo. Hemos llegado a un punto en el que los desastres desencadenados por el abuso de la técnica ya no pueden ser subsanados por el añadido de nuevas soluciones técnicas (18). Se impone un cambio de

que terminan siendo digeridas por las doctrinas ante las que trataban de reaccionar (pág. 109).

(18) Cf. H. KÜNG: *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, 1991, 17-41; J. F. LYOTARD: *La condición postmoderna*, Barcelona, 1993 (ed. original 1979).

paradigma, según afirman hoy todos los estudiosos de la Ecología y la Ecoética (19). Ya no bastan la restauración y el maquillaje. Se necesita devolver su valía a lo sustantivo, al mensaje, a lo significado.

2.2. *Para qué y por qué.* Un mundo tecnificado necesita trazarse a sí mismo metas prospectivas y revisar a su luz los logros conseguidos en cada etapa. No hay nada malo en formular las preguntas más sencillas sobre la utilidad de los movimientos emprendidos, de los programas diseñados, de los instrumentos empleados, de las técnicas puestas en ejercicio. Pero en un mundo semejante se corre el peligro de reducirlo todo —también el amor y el dolor, la vida y la muerte— al rango de los útiles de producción. Lo realmente dramático ocurre cuando las grandes vivencias y morencias se justifican solamente en razón de los beneficios que pueden producir.

Pero, entre tanto, se olvida la pregunta por las causas y, sobre todo, la pregunta por el sentido. No hay respuesta para la pregunta ¿para qué sirve la mano de obra extranjera o la acogida a los emigrantes?, si al mismo tiempo no se plantea la pregunta por el por qué de la emigración y por el sentido de la diversidad y la fraternidad entre los pueblos. En este mismo año el Papa invitaba al Movimiento eclesial de compromiso cultural a emprender una lectura sapiencial de la realidad:

«El terreno arduo, pero fascinante, de la búsqueda del *sentido de la vida* es vuestro campo de acción más ca-

(19) Cf. el decálogo con que concluye el estudio de J. R. FLECHA: «Ecología y ecoética. Una tarea para la fe», en A. GALINDO (ed.): *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta*, Salamanca, 1991, 314-319; ver también A. CAPRIOLI; L. VACCARO: *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Brescia, 1988; D. H. MEADOWS; D. L. MEADOWS; J. RANDERS: *Más allá de los límites del crecimiento*, Madrid, 1992; L. FERRY: *Le nouvel ordre écologique*, Paris, 1992.

racterístico. Aquí, en el problema del sentido, está en juego, en resumidas cuentas, también el problema ético. En efecto, sin la *verdad* la *libertad* se mueve en la oscuridad, a ciegas. El hombre privado de un *proyecto* que dé sentido a su “fatiga bajo el sol” (cf. Eclesiastés) corre el riesgo de perderse. La persona humana tiene necesidad de *estar en el bien*, de *pertenecer al bien*, para poder *hacer el bien*, y esto es obra de la gracia de Cristo redentor» (20).

2.3. *Quién o qué*. El fenómeno no es nuevo. Es propio de todos esos momentos históricos en que la predicación sustituye al raciocinio y la ideología a la lógica. También en este momento se presta más atención al autor de una afirmación, que a la afirmación misma; a la persona, al grupo social o a la institución pública que ha formulado una manifestación o una proclama, que a la verdad o al sentido de la misma manifestación. Contra todo lo que pudiera esperarse, tras un pretendido paso por la racionalidad, sigue desmintiéndose cada día la antigua apelación que a muchos llevó al ostracismo, al destierro y a la muerte: «*Amicus Plato, sed magis amica veritas*».

Es así como en nuestra sociedad se apela al valor mismo del pluralismo, como elemento enriquecedor de la convivencia; pero, en la práctica, se niega toda legitimidad a las opiniones plurales si resultan contrastantes o críticas.

En el comportamiento público, tanto social como político, se absolutizan desmedidamente las diferencias y se alimenta la intolerancia ante la diversidad.

2.4. *La inmediatez y la permanencia*. Si en algo han tenido razón los autores y los analistas de ese fenómeno que, con más o menos fortuna, ha dado en llamarse la postmodernidad, es tal vez en la percepción del valor que

(20) JUAN PABLO II: Discurso a los representantes del Movimiento eclesial de compromiso cultural (6 de marzo de 1993), en *L'Osservatore Romano* (ed. esp.) 25/15 (9 de abril de 1993), 191.

para nuestra sociedad ha adquirido la inmediatez a costa de la permanencia. Posiblemente se trate de un síndrome de infantilismo mal resuelto. El paso de la niñez a la juventud y a la madurez, viene precisamente ritmado por la capacidad personal de interponer mediaciones y plazos entre la aparición del deseo y su eventual satisfacción. El niño lo quiere todo, aquí y ahora. También las sociedades infantiles y adolescentes parecen incapacitadas para superar los límites de la contemporaneidad.

Tras el endeudamiento astronómico propiciado por el Gobierno estatal o por las administraciones autonómicas y municipales, nos parece vislumbrar a veces no sólo el esfuerzo irracional por mantenerse en el poder, sino la incapacidad infantil de imaginar y planificar un mañana y un después. La incapacidad también de «recordar», es decir, de filtrar por el tamiz del corazón la memoria histórica y cultural de un pueblo que parece cada día condenarse a sí mismo al suicidio del olvido.

2.5. *El éxito sobre el esfuerzo.* Muy cercana a la anterior nos parece la tentación, individual y colectiva, de primar el éxito sobre el esfuerzo, el logro mismo al margen de la licitud de los medios empleados. Evidentemente, no se trata aquí de reivindicar un valor absoluto para todo esfuerzo y toda donación. Pero sí se trata de denunciar un neomaquiavelismo, más rastrero que el original, empeñado en colocar sobre el pedestal los comportamientos exitosos, con independencia de los medios empleados para la consecución del fin propuesto (21). Y decidido a

(21) Es interesante el resumen de las teorías filosóficas —Aristóteles, Maquiavelo, Kant y Max Weber— con relación a la doble moral: privada y pública, ofrecido por V. CAMPS: «Moral pública», en M. VIDAL (ed.): *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, 1992, 623-634. Cf. S. HAMPSHIRE (ed.): *Public and private morality*, Cambridge, 1978; A. HELLER; F. FEHER: *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, 1989.

calificar como éxito el logro de apetencias primarias que parecen colocar al ser humano en la clave del tener más que en la clave del ser.

Una voz tan poco sospechosa de desconocer el terreno como la del profesor López Aranguren, ha denunciado lúcidamente algunas de estas desviaciones que incluyen la religión privatizada, y hasta «invisible» (Luckmann), y la religión civil, que viene a significar con frecuencia una especie de «religación no tanto a Dios como a la humanidad o, lo que es peor, religación alienada a despersonalizadoras sectas; y, en fin, pérdida del sentido del pecado y reducción de la racionalidad a razón teleológica, estratégica, tecnológica e instrumental» (22).

2.6. *Dualismo o integración.* En el fondo nos encontramos con una crisis antropológica. Es la pregunta por el ser humano lo que está en juego. Evidentemente, el ser humano es un misterio excesivo e inabarcable. Tal vez por eso la primera solución ensayada para su comprensión fuera precisamente el dualismo. Reducir al hombre a sus componentes parece facilitar no sólo su comprensión sino también su manipulación. Los intentos han sido recurrentes a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Y tales intentos están lejos de inclinarse todos sobre el reduccionismo materialista. Si bien se mira, tan peligrosos o más han sido siempre los reduccionismos espiritualistas.

Nuestra sociedad parece haber renunciado a un esfuerzo integrador para redefinir al hombre y a lo humano desde la perspectiva de uno de sus «componentes». Tal vez no sea hoy tan evidente el reduccionismo ontológico de otros tiempos, que pretendía considerar al ser humano o bien como sólo espíritu o bien como sólo cuerpo.

(22) J. L. L. ARANGUREN: «El *ethos* católico en la sociedad actual», en *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 32.

Se ha escrito con razón que a lo largo del último medio siglo hemos asistido a tres lecturas diferenciadas de lo humano hechas por la filosofía y la antropología en general. La que ve al hombre en la dialéctica sujeto-objeto y que se balancea entre un humanismo existencialista y tardomarxista y un estructuralismo al modo de L. Althusser; una consideración del ser humano en la dialéctica hombre-animal, y otra tercera fase de este proceso de reducción antropológica que parece retrotraerse desde la biología a la física para considerar al hombre desde la dialéctica mente-cerebro (23).

De una forma o de otra, nos encontramos hoy ante un reduccionismo que podríamos llamar existencial o de sentido. Se elimina del ámbito de lo humano la tendencia y la búsqueda de todo tipo de trascendencia, aun de esa primera trascendencia, que es la profesión y la defensa de la alteridad.

2.7. *Individuo y comunidad.* Esto nos lleva a una ulterior consideración, no tan lejana de la anterior como pudiera parecer: la que se refiere a la dialéctica individuo-comunidad. También aquí se agazapa una nueva tentación de dualismo. El ser humano trata siempre de auto-comprenderse y autoposeerse, o bien como vinculado a un grupo social, o bien como independiente y aislado.

El planteamiento de este flujo y reflujo señala el talante de las culturas, de los diversos sistemas de convivencia y de las diversas comprensiones éticas, al menos por lo que se refiere a los tres últimos milenios de nuestra área cultural. El área mediterránea vivió, por lo que sabemos, durante muchos siglos, según los esquemas de la responsabilidad colectiva. Todos, en el clan, en la tribu o en la

(23) J. L. RUIZ DE LA PEÑA: *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, 1983; O. GONZALEZ DE CARDEDAL: *El poder y la conciencia*, Madrid, 1984, 40-50.

polis, se sentían responsables de las acciones, buenas o malas, de todos sus parientes o convecinos. La época del exilio babilónico, por encuadrarlo en el marco de la historia bíblica, o la victoria de los griegos sobre los persas en la batalla de Salamina, por referirnos a la crónica de lo que habría de ser la cultura común del Occidente, debió de significar un paso notable en el descubrimiento de la individualidad personal y su responsabilidad. Un descubrimiento que, andando el tiempo, habría de llevar a una exasperación individualista de la concepción de la vida y la convivencia.

No es extraño que, para algunos observadores, nuestra sociedad se haya replegado al útero de la colectividad, pero con pretensiones de irresponsabilidad. A la responsabilidad colectiva y a la responsabilidad individual, habría sucedido una asombrosa *irresponsabilidad colectiva*. En eso mismo consistiría hoy el pecado, si es que tenemos todavía el coraje moral de apelar a esa categoría (24).

Lejos de resultar liberadora, como podría parecer a simple vista, tal irresponsabilidad, al no suprimir de raíz la presencia del mal moral sólo puede conducir a dos salidas: o bien a la agresividad y la descalificación sistemática del otro, o bien al fatalismo y la evasión de la realidad (25). Sólo el reconocimiento de la propia responsabilidad es liberador y catártico. La fe cristiana sabe y confiesa que ese primer paso para la petición del perdón, lejos de ser alienante, es el camino para la salvación inte-

(24) K. MENNINGER: *Whatever became of sin?*, New York, 1973.

(25) El tema ha sido expuesto en los documentos preparatorios a la VI Asamblea General del Sínodo de Obispos, dedicada al tema de la reconciliación y la penitencia, por ejemplo en: *Lineamenta*, 5-10 e, *Instrumentum laboris*, 7-8; cf. G. CAPRILE: *Il Sinodo dei Vescovi 1983*, Roma, 1985, 629-636, 687-690; J. R. FLECHA: «Sobre el sentido del pecado en el Sínodo de 1983», en *Salmanticensis* 33 (1986), 207-228.

gral de la persona y de su mundo. Creer en la misericordia de Dios no es ni un lujo ni una escapatoria.

3. Una llamada a la responsabilidad

Estas consideraciones, en modo alguno pretenden ofrecer nuevo alimento al pesimismo ni un nuevo motivo para la memoria y alabanza del tiempo pretérito. Todas las culturas y todas las épocas históricas, se han tenido que ver alguna vez enfrentadas con semejantes dilemas éticos. Y sólo tras un lento proceso de reflexión, o tras costosos y dramáticos conflictos, han logrado una cierta estabilidad.

También en este momento, nuestra sociedad está llamada a repensar osada y sinceramente sus propios esquemas de valores. Los que dice haber recibido de épocas anteriores. Los que ha ido articulando y jerarquizando según sus propias decisiones, más o menos conscientes. Los que pretende darse a sí misma y a la nueva sociedad en la que habrá de trascenderse diacrónicamente.

Tal repensamiento nos exigirá, por una parte, volver una vez más sobre el debatido tema de la fundamentación de la ética en una sociedad civil; pero, visto el contexto en el que se enmarca esta reflexión, también nos convocará a considerar de nuevo la responsabilidad que compete a los cristianos en la articulación y humanización de esta sociedad.

3.1. *La fundamentación de la ética*

Los medios de comunicación nos han dado cuenta de la reciente asamblea que numerosos grupos religiosos han celebrado en Chicago con el intento de establecer los mínimos indispensables para un proyecto de ética mun-

dial. El intento, preparado ya por las reflexiones de conocidos pensadores, es laudable y merece todo tipo de apoyos. Perdida la ingenuidad de una fundamentación «naturalista» unívoca e indiscutible, pretendidamente inmune a la cambiante y plural interpretación de las mediaciones, la sociedad ha de preguntarse necesariamente por la fundamentación de las calificaciones del bien y del mal. También en nuestra sociedad.

Ocurre, sin embargo, que la necesidad de una fundamentación de la valoración ética en los derechos de una naturaleza, previa a las determinaciones positivas, se resiste siempre a eclipsarse, como se ve hoy en los estudios sobre biotecnología, sobre ecología o sobre la defensa de los derechos humanos (26).

Entre nosotros, esta cuestión de la fundamentación de los juicios éticos, y más en concreto de la fundamentación del deber moral, ha venido mezclada con otras dos cuestiones, a la vez teóricas y prácticas, como la de la relación entre la ética civil y la ética religiosa y la de la relación entre el ámbito legal y el ámbito moral. Las peculiares circunstancias de nuestra historia agravaban la dificultad y planteaban la urgencia de ambos problemas (27).

Por lo que se refiere al primero, parece haber llegado ya a casi todos los ambientes, incluidos los más popu-

(26) Cf. P. COLIN (ed.): *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, Paris, 1992, en la que se recoge un trabajo interdisciplinar del Instituto Católico de París; E. FUCHS; M. HUNYADI (eds.): *Ethique et natures*, Génève, 1992, donde se presentan los trabajos ofrecidos en los programas de doctorado por varios profesores de las facultades suizas.

(27) De entre la abundante bibliografía aparecida sobre estos temas, nos limitamos a recordar los estudios de J. L. Ruiz de la Peña, A. Cortina, D. Moratalla, J. Conill, C. Díaz, J. L. Fernández, F. Herráez, F. Velasco y J. R. Flecha, recogidos en la obra coordinada por A. GALINDO (ed.): *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, 1993.

lares, la convicción de que la moralidad pertenece a un estadio previo al de la confesión religiosa. No ha sido fácil ir aceptando pacíficamente esta afirmación. Durante demasiado tiempo las normas de moralidad venían, entre nosotros, dictadas por la fe religiosa y sus legítimos maestros. Un acelerado y retrasado paso por la modernidad apenas dejaría tiempo para pensar el proceso de justificación racional de la eticidad. Con ello ha ocurrido que, ante la ola de secularización de las instituciones y de toda la sociedad, hayan sido muchos los que, de pronto, se hayan encontrado sin bases para apoyar sus propias convicciones éticas y, menos aún, para articular unas propuestas educativas o unas exigencias comportamentales.

Ya hace unos años, con motivo de una encuesta internacional sobre la moralidad social y la moral cristiana en el mundo, se podía observar que «la secularización ética en España era el punto de llegada de la secularización de la vida social» (28). El mismo informe aseguraba a continuación que, en los años de la transición, junto a un esquema de pensamiento de raíz nietzscheana y junto a un cierto rebrote del anarquismo tradicional, estaban adquiriendo mayor importancia en España «la ética liberal y la del consumismo, la moral de la mentalidad científica y la ética nacida del movimiento agnóstico». Hoy parece ya más claro que, bien por un proceso discursivo, bien por la observación de otros países, o bien por una escarmentada experiencia, la sociedad entera ha comenzado a percibir la necesidad de unos parámetros éticos que orienten el comportamiento individual y comunitario en medio de una sociedad plural.

Por otra parte, ese mismo fenómeno de la secularización, el proceso de reformación de las estructuras del Estado durante el tiempo de la transición y la misma nece-

(28) P. POUPARD: *La morale cristiana nel mondo. Indagine del Secretariato per i non credenti*, Casale Monferrato, 1987 (original francés 1983), 36.

alidad de articular una convivencia necesaria en medio de una sociedad plural, han subrayado entre nosotros la importancia del consenso social y del ordenamiento legal. Ambos subrayados eran, sin duda, necesarios para hacer posible una convivencia en paz. Pero, con su aceptación sincera, se ha colado en las entretelas del sentir social la convicción de que tanto el consenso como su objetivación normativa constituyen el fundamento último de la moralidad. Una moralidad que, después de vueltas mil, volvía a ser tan fideísta y positivista como lo había sido aquella otra basada en la confesión religiosa.

En un país de tan difíciles consensos y de tan arraigadas burlas y trampas a la ley, también estas seguridades habrían necesariamente de soportar los embates de la crisis. Y, en efecto, algunas experiencias recientes, como la tranquila admisión de la llamada sociedad del desempleo (29), las reivindicaciones de las autonomías regionales, el apoyo al terrorismo, la corrupción política y social y los continuos desastres ecológicos, están contribuyendo a crear una conciencia que se pregunta sobre ese pretendido fundamento último de la moralidad.

En un encuentro internacional celebrado en Gazzada (Varese, Italia), el profesor José María Rojo Sanz analizaba muy positivamente los valores superiores del ordenamiento jurídico español, así como el puesto relevante que la defensa de la dignidad de la persona humana ha alcanzado en la Constitución Española. Pero, a continuación, no dejaba de considerar algunos aspectos que continúan siendo altamente problemáticos: 1) El aborto y todo lo que se refiere a las técnicas de fecundación artificial; 2) la degradación de la moral pública y el abuso de la pornografía; 3) el ataque a la familia, sobre todo a través del di-

(29) Cf. J. N. GARCIA-NIETO: *La sociedad del desempleo. Por un trabajo diferente*, Barcelona, 1989.

vorcio; 4) los obstáculos a la libertad de enseñanza; 5) la permisividad gubernativa y social ante la droga (30).

3.2. *La responsabilidad de los cristianos*

Sin duda, a los cristianos les competen algunas responsabilidades inexcusables ante la situación moral del país. En primer lugar, habría que recordar que esta sociedad ha sido en su mayor parte educada de acuerdo con principios pretendidamente cristianos, y, en segundo lugar, no se puede olvidar que la mayor parte de los ciudadanos son todavía hoy cristianos. Lo son muchos de los que preparan y promulgan las leyes y lo son también la inmensa mayoría de los que han decidido transgredirlas. El problema de la corrupción moral no se limita a algunas actuaciones de hombres políticos o de personas implicadas en los negocios, como habitualmente se cree. El drama se hace más agudo cuando son los ciudadanos corrientes y anónimos los que han hecho de la inmoralidad su hogar y su norma: los que solicitan influencias, los que han olvidado la seriedad de la profesionalidad, los que buscan ganancias fáciles, los que han abandonado las virtudes públicas fundamentales (31).

Así que los cristianos, antes de anatematizar la inmoralidad de esta sociedad, harían bien en preguntarse por su parte alícuota de culpa en el desfonde ético de su propio pueblo. Es cierto que la fe impone a los creyentes el deber profético de la denuncia y del anuncio; pero la sinceridad de la misma fe los invita a confesar humildemente su parte de responsabilidad.

(30) J. M. ROJO SANZ: «Il riconoscimento della dignità dell'uomo nel nuovo ordinamento giuridico spagnolo», en A. CAPRIOLO; L. VACCARO (ed.): *Diritto, morale e consenso sociale*, Brescia, 1989, 237-256.

(31) Cf. V. CAMPS: *Virtudes públicas*, Madrid, 1990.

La denuncia es ciertamente necesaria y urgente, sobre todo ante una sociedad que ha hecho del hedonismo materialista su nuevo credo y su nuevo modelo ético y que, como es habitual en toda religión institucionalizada, excluye y condena a los profetas que le son enviados (cf. Mt 23, 31.37; Lc 13, 34). Pero esa constatación, por realista y dolorosa que sea, no ha de hacernos olvidar que aun la misma denuncia de los desórdenes y las esquizofrenias morales habrá de ser practicada con misericordia. Con la compasión de quien, por la experiencia y por la revelación, ha comprendido la debilidad del corazón humano, y con la firmeza de quienes no pueden renunciar a un ideal moral que, antes de ser opción, es vocación.

La denuncia, por otra parte, habrá de guardar el equilibrio evangélico de quienes saben distinguir entre el pecado, tanto personal como estructural, y la situación personal de los pecadores. Y aun entre éstos, el Evangelio enseña un diverso tratamiento para Herodes, los saduceos y los escribas (cf. Lc 23, 8-11), o para Zaqueo (Lc 19, 1-10) y la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8, 1-11), es decir, para los que no reconocen su propia inmoralidad y para aquellos que sinceramente buscan o encuentran el camino de la conversión.

En ese sentido, y superando tantos pesimismo al uso, habría que celebrar, con el profesor Aranguren, que

«el *ethos* católico, por menos visible, se ha vuelto menos dominante, y, por menos dominante, más libre, incluso de sí mismo, de la “representación” de su propio papel. El católico actual —dice él— es y ha de ser *prudente* en la plena significación de esta virtud intelectual y a la vez moral, no, ciertamente, en la acepción, hoy tan usual, de venida a menos, “semivirtud”» (32).

(32) J. L. L. ARANGUREN, «El *ethos* católico en la sociedad actual», en *o. c.*, 32.

La vocación profética, aun recobrado el coraje de etiquetar al mal con el nombre de mal y de llamar al pecado por su nombre, no se agota en la denuncia, sino que ha de incitar al anuncio de la redención del mundo, del hombre y de todo lo humano. El discurso moral cristiano no puede abdicar de su vocación a la animación de todo lo humano y al consuelo de todos los fracasos. La *parenensis* ha de ser siempre *paráklesis*, como ha subrayado recientemente el profesor B. Häring (33). El Evangelio no es una *hamartiología*, sino una *soteriología*. No es un tratado sobre el pecado, sino el anuncio de una salvación, o mejor, de un Salvador, como cuida de subrayar la anunciación mesiánica que encontramos en el Evangelio de Mateo, en el anuncio a José, esposo de María: «Ella dará a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1, 21).

Pero tanto el Salvador como la salvación se hacen preceder por signos precursores y por mensajeros que invitan. El Salvador y la salvación, aun ejerciendo un juicio y discernimiento sobre la historia, asumen y renuevan lo mejor de la historia misma. Los cristianos han sido invitados por Pablo de Tarso a aceptar de buen grado y hacer suyos, aun transformándolos gracias a la gracia de Dios, todos los valores que encuentren en la sociedad en la que viven (cf. Flp 4, 8). Los discípulos de Jesucristo han de estar dispuestos a descubrir y subrayar la presencia de las señales del Reino de Dios, presentes ya sin duda en cada lugar y en cada momento de la historia humana (cf. Mt 16, 1-4; Lc 12, 54-56).

Pero ni la denuncia ni el anuncio serán creíbles sin la renuncia. Parece ahora realizarse de una forma paroxística lo que ya escribía Ortega sobre una sociedad en la que

(33) B. HARING: «La ética teológica ante el tercer milenio del cristianismo», en M. VIDAL (ed.): *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 28-29.

«el inmoralismo ha llegado a ser de una baratura extrema, y cualquiera alardea de ejercitarlo» (34). En una sociedad tan profundamente marcada por una crisis moral, los cristianos han de estar dispuestos a vivir de acuerdo con unos ideales y según unos estilos que ya no son o todavía no son habituales en su entorno. Así lo escribía admirablemente Pablo VI:

«Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunión de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno. Supongamos además que irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes, y su esperanza en algo que no se ve ni osarían soñar. A través de ese testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira? ¿Por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva» (35).

(34) J. ORTEGA Y GASSET: *La rebelión de las masas*, XV, Barcelona, 1985, 194: «Esta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste principalmente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral alguna. No creáis una palabra cuando oigáis a los jóvenes hablar de la “nueva moral”. Niego rotundamente que exista hoy en ningún rincón del continente grupo alguno informado por un nuevo ethos que tenga visos de una moral. Cuando se habla de la “nueva” no se hace sino cometer una inmoralidad más y buscar el medio más cómodo para meter contrabando. Por esta razón fuera una ingenuidad echar en cara al hombre de hoy su falta de moral. La imputación le traería sin cuidado o, más bien, le halagaría. El inmoralismo ha llegado a ser de una baratura extrema, y cualquiera alardea de ejercitarlo».

(35) PABLO VI: *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), 21.

En esa renuncia a unos antivalores con frecuencia habituales y con frecuencia disculpados por la opinión ambiental, en esa opción por unos valores «extraños», se encarna con frecuencia el estilo «martirial» de la fe: el verdadero testimonio de la confesión de los creyentes. Una confesión que no se limita a proclamar la existencia y la presencia de Dios, sino también la posibilidad y el advenimiento de lo humano en la humanidad.

A ese testimonio son invitados todos los ciudadanos y principalmente los miembros de la comunidad católica. La regeneración moral de la sociedad no es una utopía imposible ni un lujo prescindible. Como han dicho los obispos españoles, la situación de deterioro y vacío moral no debe perpetuarse, «como si ése tuviese que ser el destino inexorable de nuestro pueblo» (36). Y en su visita a España, con motivo del Congreso Eucarístico de Sevilla, Juan Pablo II ha podido responder en el mismo tono a los obispos: «La hora presente debe ser la hora del renacimiento moral y espiritual» (37).

(36) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La verdad os hará libres* (20 de noviembre de 1990), 66.

(37) Véase en *L'Osservatore Romano* (ed. esp), 25/26 (25 de junio de 1993), 6.

LA EDUCACION MORAL, COMO TAREA E INTERES SOCIAL

M.^a ROSA DE LA CIERVA Y DE HOCES, r.s.c.j.

INTRODUCCION: PROYECCION EDUCADORA EN EL MUNDO DE HOY

Una aproximación al estudio de lo que puede significar la EDUCACION MORAL, COMO TAREA E INTERES SOCIAL, debe hacernos mirar, aunque sea con rapidez y agilidad, la situación del mundo de hoy, con el intento de profundizar qué EDUCACION MORAL reclama —y clarificar así la TAREA— porque responde a un interés, tácito o explícito, pero INTERES, al fin, para la SOCIEDAD que conforma este mundo que nos sustenta y en el que habitamos como regalo de Dios Creador.

1. Revolución actual a escala mundial

En la última década del siglo xx, el mundo, todos nosotros, vivimos la doble experiencia del *cambio* y de la *incertidumbre*. No exageramos si afirmamos que estamos recorriendo las fases iniciales que conducen a la formación de una nueva sociedad mundial.



En la base de este proceso podemos detectar fuerzas imparables, que se llaman nuevas y avanzadas tecnologías como la microelectrónica, información a todos los niveles, tiempos y espacios, explosión demográfica en los países meridionales, cambios y alteraciones climáticas, precariedad en la seguridad de la alimentación mundial, incertidumbre sobre la capacidad energética en las importantes modificaciones en la situación geopolítica, etc. Y todo esto desde la interacción e interdependencia.

Ante esta situación no nos costará admitir que estamos asistiendo a una amplia revolución mundial alimentada por chirriantes diferencias económicas, escandalosas desigualdades, extrema pobreza de muchos enfrentada a un exceso de riqueza de pocos, que suscitan toda clase de tensiones y conflictos que van apareciendo a lo largo y a lo ancho del planeta llamado Tierra y que, al mismo tiempo, llenan de incertidumbre el futuro de nuestro hábitat.

Un aspecto de importante gravedad es el hecho de que esta revolución naciente no conlleva una base ideológica que la dirige y orienta. Terremotos geoestratégicos, factores sociales, económicos, tecnológicos, culturales y éticos, son algunos de los factores que se combinan y entremezclan de forma que se van gestando situaciones futuras impredecibles. Lamentablemente, la especie humana, en su ansiedad y búsqueda de ganancias materiales mediante la explotación de la naturaleza, camina aceleradamente hacia la misma destrucción del planeta.

La humanidad vive, no sé si con estremecimiento o con ignorancia, un doble desafío: tener que caminar a tientas hacia el conocimiento de un mundo nuevo que se abre paso de forma imparable y aprender, como sea, a dirigir este mundo nuevo para no verse dirigida y dominada por él. «Llenad la tierra y sometedla»..., fue el mandato original de Dios al hombre. (Gén 1, 28).

Una adecuada EDUCACION MORAL en este mundo de hoy hacia el mañana debería ser tal que nos ayude a

intuir y hasta visualizar el mundo en el que nos gustaría vivir, en el que nos encontraríamos a gusto, que nos posibilite a llevar a cabo una evaluación de los recursos materiales, humanos y morales, de forma realista y audaz, para ser capaces de poner en movimiento toda la energía humana y la voluntad política necesarias de modo que seamos capaces de forjar la nueva sociedad mundial en la que una solidaridad sin fronteras geográficas ni exclusiones raciales posibilite el bienestar y la esperanza de los hombres y mujeres que la habiten.

a) *Un mundo en cambio acelerado y contradictorio*

Son tantos y de tanta trascendencia los cambios que vivimos, que no es posible abordarlos, en el contexto de una conferencia, con la profundidad que merecen. Me limitaré, pues, a enumerarlos animando a la lectura reflexiva y atenta de publicaciones tan importantes como el *Informe del Club de Roma* de 1990 (1) y otras similares.

Cambios económicos

— El derrumbamiento del comunismo económico y la desintegración del bloque de naciones del Pacto de Varsovia, han suscitado grandes esperanzas y se hallan rodeados de grandes peligros.

— Guerras comerciales, regímenes totalitarios, colonialismo económico y una incuestionable e injusta distribución de los recursos, son, sin duda, poderosos generadores de conflictos.

(1) ALEXANDER KING y BERTRAND SCHNEIDER: *La primera revolución global*. Informe del Consejo al Club de Roma, Círculo de Lectores, 1992.

— Progresiva conversión, en la mayoría de los países del mundo, a una economía de mercado. Hoy se reconoce universalmente la eficacia del mercado como institución social para controlar las energías productivas humanas y satisfacer las necesidades de la humanidad. Pero las fuerzas del mercado pueden producir peligrosos efectos laterales porque no están basadas en el interés general. La especulación financiera internacional constituye un claro ejemplo de los excesos de las fuerzas del mercado, atenazadas por la obsesión del beneficio a cualquier precio.

— Importante cambio geoestratégico: emergen tres gigantescas y amenazadoras agrupaciones económicas, comerciales e industriales: Norteamérica (EE.UU., Canadá y México), Comunidad Europea y Japón, junto con los países de la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ANSEA).

Esta perspectiva constituye un motivo de grave preocupación para otras regiones del mundo: Hispanoamérica; Federación Rusa o Comunidad de Estados Independientes (CEI), sumida en la confusión y pobreza; China, que, tras los brutales sucesos de 1989, sigue siendo un enigma temido en el mundo; Africa, en creciente depauperación; el sur asiático, dominado por la mole geográfica y demográfica de la India.

En un mundo tan pluralista, con llamativas diferencias económicas, culturales, étnicas y religiosas, es esencial la aceptación de los demás, no sólo con elocuentes palabras sino con hechos reales.

Interdependencia de las naciones

La creación de comunidades económicas, la necesidad de establecer enfoques comunes en las cuestiones mundiales, la expansión creciente de las comunicaciones internacionales, la extensión de la tecnología y sus aplica-

ciones y servicios por todo el mundo, etc., supone una creciente red de interdependencia que conlleva, en no pocas ocasiones, a una erosión fáctica de la soberanía nacional, no plenamente comprendida.

Si a esto unimos un creciente *despertar de las minorías étnicas y el nacionalismo*, hasta el punto de constatar el resurgir de pequeños, o menos pequeños, grupos étnicos que clamorosa y activamente reclaman su autonomía e independencia como manifestación de una común necesidad humana de identificación étnica, profundamente sepultada en el pasado de la especie humana, pero que emerge con fuerza incontenible, nos será fácil descubrir una fuente de conflicto si no se llega a la armonización de movimientos a primera vista divergentes pero que reclaman una convergencia diferenciada.

Crecimiento urbano, desarrollo y explosión demográfica

Los estudios realizados por las Naciones Unidas afirman que, a finales de siglo, aproximadamente, el 60 por ciento de la población mundial estará viviendo en ciudades y habrá unas treinta ciudades de más de cinco millones de habitantes, yendo en cabeza México con 24 ó 26 millones.

De todos es conocido que la administración de las grandes ciudades es en extremo difícil. Dato importante en la base de esta dificultad es el hecho de que gran número —y además creciente— de sus habitantes son extraoficiales, incluso ilegales, y viven en unas condiciones infrahumanas de espacios y servicios básicos tales como agua, luz, higiene, servicios médicos, empleo, educación, transporte, contaminación y un largo y estremecedor etcétera.

En cuanto al DESARROLLO hemos de reconocer que no existe uniformidad en los progresos realizados en un mundo que, desde distintos puntos de arranque, camina

hacia nuevos desarrollos, no sólo entre regiones y países distintos, sino que ni incluso dentro de los mismos países.

Quedan muchas cosas por hacer. El hambre, la desnutrición, la enfermedad y la pobreza afligen todavía a una gran parte de la humanidad y se ven agravadas por la explosión demográfica, las sequías y las numerosas guerras locales. El tráfico de armas produce una considerable riqueza desde los países pobres hacia los ricos.

Los avances científicos y tecnológicos de los países industrializados tienden a incrementar las desigualdades entre países ricos y pobres y a dificultar el acceso de estos últimos a las innovaciones tecnológicas.

La «revolución verde», en el campo de la agricultura, que ha logrado un éxito notable en la India y otros países asiáticos, así como en México, ha llevado, sin embargo, al desplazamiento de los pequeños labradores y a la creciente migración rural a las ciudades, e igualmente cabe señalar que la utilización intensiva de la energía por parte de esta «revolución verde» puede originar dificultades no previstas con la subida inexorable de los precios del petróleo.

Por otra parte, el desarrollo agrícola se ha visto dificultado por distintas causas, algunas ya mencionadas con anterioridad: sequías frecuentes, poblaciones excesivas humanas y animales, guerras locales y conflictos internos, etc., que han conducido a una erosión de la base de recursos y han marginado a gran número de zonas pobres rurales.

Al análisis del *crecimiento urbano* y del *desarrollo* se puede añadir, en el mismo paquete temático, lo que se refiere a la *explosión demográfica*.

Para empezar, unos datos significativos. Se espera que la población mundial, de más de cinco mil millones de habitantes en la actualidad (en 1900 era de 1.800 millones), alcance los 6.200 millones en el año 2000 y supere

los 8.500 millones en el 2025, según las proyecciones medias de las Naciones Unidas (2).

La población total del mundo está aumentando actualmente a razón de un millón de personas cada cuatro o cinco días. (Crecimiento neto, esto es, nacimientos menos defunciones.) Con estos datos es difícil prever cómo se podrán atender necesidades primarias tales como alimentación, vivienda, salud, educación, etc. El crecimiento de la población está siendo mayor que la producción de alimentos.

Medio ambiente

El deterioro del medio ambiente, tanto rural como urbano, es un fenómeno actual tan lamentable como incuestionable. Hasta hace poco tiempo se había dado por supuesto que la naturaleza absorbería y neutralizaría permanentemente los productos de desecho arrojados por la sociedad al aire, al suelo, a los ríos y a los océanos. Esta suposición es hoy insostenible. Hemos cruzado ya ese umbral crítico, más allá del cual el impacto humano sobre el medio ambiente amenaza ser destructivo y, posiblemente, irreversible.

Algunas publicaciones de carácter popular, como *Silent Spring*, de Rachel Carsons, y *Small is beautiful*, de Schumacher (3), colaboraron eficazmente a la preocupación de muchos hombres y mujeres de hoy y dieron origen a las nuevas políticas medio ambientales, Ministerios del Medio Ambiente, partidos verdes, etc.

Indicaremos sólo cuatro casos de extrema gravedad, por tratarse de efectos *macrocontaminantes*:

(2) Cfr. o. c., pág. 50.

(3) R. CARSONS: *Primavera silenciosa*, 1963, edición española, Grijalbo, 1980 y SCHUMACHER: *Lo pequeño es hermoso*, 1973, edición española, Orbis, 1983.

a) *Difusión de sustancias tóxicas en el medio ambiente.* Se trata de sustancias químicas no biodegradables y también de desechos radioactivos. No existe por el momento ninguna solución satisfactoria para la eliminación de residuos radioactivos que, debido a la larguísima vida media de muchos radioisótopos, requieren un almacenamiento sumamente prolongado.

b) *Acidificación de lagos y destrucción de bosques,* como consecuencia de la acción de vertidos industriales, emanaciones de las chimeneas de centrales térmicas, fábricas de acero, etc. Se puede hacer mucho a este respecto sobre una base local —y con efectos no sólo locales sino también internacionales—, purificando los gases de combustión, utilizando petróleos y carbones de bajo contenido en azufre y otros medios, pero se trata de una empresa difícil y costosa.

c) *Macrocontaminación en la atmósfera superior,* causada por CFC (clorofluorhidrocarbonos), sustancias elegidas por su extrema estabilidad en condiciones terrestres normales y utilizadas como propulsores para aerosoles y frigoríficos. Precisamente los CFC son los culpables de los *agujeros en la capa de ozono* descubiertos hace pocos años.

Sólo una acción enérgica internacional puede solucionar este gravísimo problema. Los intereses y problemas económicos que supone, impiden la realización de acciones rápidas y contundentes al efecto.

d) *La macrocontaminación* más amenazadora hasta el momento la conocemos con el nombre de *efecto invernadero*, que regula la temperatura sobre la superficie de la tierra. La concentración del CO_2 en la atmósfera crece a ritmo acelerado. Su aumento, además de estar motivado por la utilización de combustibles fósiles, como el petróleo y el carbón, que son la base de la industrialización, se debe también a una notable reducción de la capacidad de la naturaleza para absorber el gas mediante la fotosín-

tesis en la hoja verde, como resultado de la eliminación extensiva de los bosques tropicales.

Avance de las altas tecnologías

La aplicación de la microelectrónica resulta evidente en las fábricas, oficinas, tiendas, instituciones y despachos de estudiosos, trabajadores y técnicos de todas las edades; se detecta en los jóvenes y en los niños una marcada tendencia y facilidad para adentrarse en el intrincado, complejo y vasto mundo de la informática. El microprocesador de chip de silicio, con su bajo coste y su extrema miniaturización, permite proporcionar un cerebro y una memoria a cualquier equipo diseñado por el hombre.

Estos avances están penetrando rápidamente en todos los sectores de la economía y constituyen la base de la sociedad postindustrial. En ningún campo ha sido mayor el impacto de la electrónica que en el de las *comunicaciones*: influencia creciente de la televisión y medios de información, que cada día con más fuerza moldean la sociedad y la política en todas las latitudes: noticias, opiniones, entretenimientos, comunicaciones políticas, educativas, etc., no tienen fronteras y exigen poco tiempo. Las elecciones políticas, los debates parlamentarios, las actividades de los personajes públicos del momento, etc., ponen de manifiesto la profundidad o trivialidad de asuntos y personas, con las consecuencias propias de confianza o desconfianza.

Tiene especial importancia en este campo de la tecnología cuanto se refiere a la *biología transformada por el conocimiento de las funciones del ADN*, el descifrado del código genético y los demás descubrimientos de la biología molecular. Avances de enorme profundidad, que conllevan importantes y graves problemas éticos, especialmente con respecto a la potencial manipulación de genes humanos. La ingeniería genética empuja el avance de la

medicina; ya se ha llegado a importantes modificaciones de especies vegetales y animales y se han descubierto nuevas fórmulas de protección contra enfermedades y cambios de clima. Es éste un campo que, cuanto más se avanza en él, más amplio se descubre.

La pérdida de valores

En nuestro mundo de hoy parece existir una pérdida general de los valores que en épocas anteriores aseguraban, al menos, la coherencia de la sociedad y la conformidad de sus individuos.

En la cultura actual se detectan algunos rasgos específicos que, sin duda alguna, dificultan la vida cristiana porque dificultan, por sí mismos, el desarrollo humano en su plenitud. Entre estos rasgos podemos enumerar los de la búsqueda del bienestar y la abundancia, como signo de felicidad y como derecho irrenunciable. No se insiste en el esfuerzo solidario para lograr una sociedad más humana, ni en el discernimiento sobre lo que es o no conforme con la dignidad humana. Se vive bajo la presión de estímulos que reclaman respuestas inmediatas y reiteradas en una cultura centrada en la satisfacción inmediata de las necesidades, sin capacidad para alcanzar una libertad madura en la distancia entre el estímulo y la respuesta y en un respeto y un amor que no cierre a la persona sobre sí misma.

Se exalta la libertad indeterminada del individuo como supremo valor que todo lo justifica. La permisividad y la tolerancia no deben tener límites: todo debe considerarse objetivamente indiferente. Se rechaza, en general, lo normativo y lo institucional. La tradición y el pasado histórico no se consideran significativos. Los compromisos definitivos y vinculantes se consideran como limitación insoportable contra la propia libertad, más que como expresión de un valor moral.

Existe una cierta incapacidad para descubrir las propias responsabilidades; predomina la reivindicación agresiva de los propios derechos y se oscurece la conciencia de los propios deberes.

Se ha creado un ambiente social de favor, de aplauso y de prestigio hacia el agnóstico, y una pacífica justificación social y moral del no practicante. El secularismo social vigente sostiene que la sociedad civil se ha de regir por una moral de «consenso democrático». La sociedad se considera que es norma de sí misma.

El influjo de estas maneras de pensar y de sentir es ambiental; es como una atmósfera que penetra todos los poros de la comunicación social. Hay grupos muy influyentes que ejercen una verdadera militancia propagandística de esta cultura con claras connotaciones antirreligiosas (4).

A esta pérdida de fe en la religión y en los valores éticos que proclama, hay que añadir la pérdida de confianza en los sistemas políticos y en quienes los dirigen. Estos conducen a un creciente repudio, por parte de las minorías, de las decisiones de la mayoría, reforzado a menudo por la sensación de injusticia social o de explotación.

Todo ello conduce a la sociedad a la indisciplina social, el vandalismo, la violencia y el crimen, característicos de nuestro tiempo y que en algunos casos su organización se propone obtener beneficios económicos o poder político, como es el caso de la mafia y del narcotráfico. La desintegración humana que causa es enorme y ya, en este momento, de muy difícil solución por las complejas e intrincadas redes subyacentes. Si añadimos a todo esto la enfermedad del SIDA (síndrome de inmunodeficiencia adquirida), que ya ha alcanzado proporciones pandémicas en algunos países africanos y que se teme su rápida e imparable difusión mundial, muestran que la permanente lucha por la salud e

(4) ELIAS YANES ALVAREZ: *La educación cristiana, don de Dios a su Iglesia*, Fundación S. M., Madrid, 1987, págs. 260-264.

integridad física y espiritual del hombre puede considerarse tan inevitable como la muerte, pese al optimismo de quienes llegan a confundir sus deseos con la realidad.

b) *Algunos problemas cruciales*

Los cambios señalados en las páginas anteriores demuestran, por sí solos, la amplitud de las interacciones entre los diversos elementos. Los problemas del medio ambiente, energía, población, disponibilidad de alimentos y desarrollo, forman un entrelazado complejo dentro de la problemática que constituye el centro de la actual incertidumbre con respecto al futuro humano. La importancia de sus interacciones obliga a tratarlos simultáneamente en un ámbito mundial.

El aumento de actividad humana

Por los informes de las Naciones Unidas sabemos que el espectacular crecimiento de actividad humana en el siglo xx está suponiendo un inesperado aumento en la demanda de materias primas y energía. En el aumento de la actividad humana existe un factor más poderoso todavía: el incremento del *consumo per cápita*, que el crecimiento económico ha hecho posible y que, a su vez, ha sido impulsor de dicho crecimiento.

Vivimos en una *sociedad de consumo*, esto es innegable, pero lamentable; hay que denunciar que el consumo medio *per cápita* de materiales y energías es en el Norte unas *cuarenta* veces mayor que en los países menos desarrollados. La disparidad, en casos extremos, alcanza la proporción de cien a uno.

La consideración del consumo de recursos y sus hirientes disparidades nos lleva al concepto de desarrollo

sostenible expuesto en el Informe *Brundtland* (5) sobre medio ambiente y desarrollo sostenible. Es dudoso que se pueda lograr un desarrollo sostenible mundial, si la tasa de crecimiento en los países industrializados continúa aumentando según el ritmo previsto en el mencionado Informe. Por otra parte, debe pensarse en poner los medios necesarios para el logro de una sociedad de justicia social, porque la existencia de grandes desigualdades de riqueza o privilegio, como las que existen actualmente, engendrará una desarmonía destructiva.

El consumismo en su forma actual no puede ni debe subsistir, no sólo por razones económicas y políticas, sino por razones más profundas de valores humanos. La ansiedad y la preocupación crecientes por «tener» más, con el consiguiente deterioro del «ser», más humano, no puede mantenerse si no es con la deshumanización de la persona y su consiguiente desintegración social.

El calentamiento de la tierra y sus implicaciones energéticas

Puede ser importante recordar aquellas palabras de Robert Redford:

«Siempre hemos considerado el clima como un acto de Dios. Se precisa una enorme modificación en nuestra concepción del mundo y del lugar que ocupamos en él, para comprender que hemos entrado ya en una era en la que somos realmente responsables de los parámetros climáticos. Finalmente, tras muchos años de errores, estamos llegando a reconocer que una continuada prosperidad económica se halla ligada a la atención ecológica. Cuidar el planeta acaba siendo rentable» (6).

(5) Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, 1987.

(6) ROBERT REDFORD, Fundador del Instituto para Administración de Recursos en Glasnost de Invernadero: Conferencia de Sundance sobre «Cambio climático mundial», Sundance, Utah, 1989.

La escala de cambios de temperatura estimados a partir de una duplicación de la concentración de CO_2 en equilibrio, es considerablemente mayor que los cambios cíclicos que han aparecido en los tiempos históricos.

Consecuencias previsibles del calentamiento de la Tierra puede ser la transformación de tierras fértiles en áridas y de áridas en fértiles, de modo que las previsiones sobre la seguridad alimentaria de la humanidad suscita graves preocupaciones. Una de las mayores fuentes de incertidumbre para la predicción de cambios climáticos locales y mundiales, es el efecto que el calentamiento producirá sobre la capa de nubes.

Otra consecuencia del calentamiento puede ser la elevación del nivel del mar hasta un metro, lo que dejaría sumergidas las regiones bajas y expondría áreas más extensas al peligro de inundaciones en las épocas de mareas vivas y de tormentas.

Es importante incrementar la eficiencia y conservación de la energía, así como el desarrollo de fuentes energéticas blandas —solar, eólica, marítima, geotérmica, etc.— debe ser tarea inmediata, si se quiere evitar una quiebra en la producción industrial, con el consiguiente sufrimiento individual.

Se propone la fusión nuclear como la solución final y virtualmente inagotable a todos nuestros problemas energéticos. Pero esta realidad está aún muy lejana. Las centrales nucleares conllevan graves riesgos, sin duda, pero hemos de reconocer que el uso del carbón y del petróleo es probablemente más peligroso que la energía nuclear, para la sociedad, debido al dióxido de carbono que producen.

Finalmente, no podemos dejar de considerar que el impacto del calentamiento creciente de la Tierra sería de consecuencias particularmente graves para los países más pobres. El desarrollo requiere energía para la industria y la agricultura, así como para satisfacer necesidades domésticas de estas poblaciones cada vez más numerosas.

Seguridad alimentaria mundial

La producción de alimentos suficientes para satisfacer las necesidades de una población mundial en rápido crecimiento, constituye una cuestión de importancia fundamental. Lamentablemente, existen vastas zonas de hambre y desnutrición, agravadas por los problemas de la sequía, la escasez y las guerras.

Y los hambrientos son los pobres que no pueden comprar los alimentos existentes, por lo que el hambre en amplias zonas del mundo es un claro síntoma del grave problema de la pobreza. Es doloroso afirmar que el hambre sigue creciendo. La coexistencia de abundancia y hambre, se hace cada vez más intolerable y origina graves problemas, tanto en los países excedentarios como en los deficitarios.

La futura escasez del petróleo, o su elevado coste, o las restricciones para su uso para evitar el creciente calentamiento de la Tierra, hará descender el nivel de producción de alimentos y elevará sus precios; todo ello en un momento en el que el incesante y fuerte aumento de la población exigirá cada vez más alimentos. La respuesta a esta demanda se prevé desigual e injusta.

Para mediados del siglo XXI los habitantes de los países actualmente industrializados constituirán menos del 20 por ciento de la población mundial. Es urgente mejorar las condiciones económicas de los países pobres y preparar a las poblaciones de los países ricos para asumir las previsiones dichas con actitudes humanitarias de fraternidad y solidaridad.

La sociedad de la información

La sociedad de la información o sociedad postindustrial es uno de los agentes principales del cambio planetario. Si se orienta adecuadamente esta evolución, puede permitir muchas mejoras en la condición humana.



Las nuevas tecnologías avanzadas ya están modificando los estilos de vida y creando nuevas necesidades. Ningún país podrá prescindir de estos avances ni retrasar su puesta en práctica.

Los progresos tecnológicos, por otra parte, tienden a aumentar la vulnerabilidad de la sociedad; este efecto se produce especialmente con la difusión de los ingenios electrónicos. Ahora bien, en la sociedad de la información, siempre coexistirán los que *saben y conocen su funcionamiento* y los que simplemente *aprietan botones y teclas*. Es fácil que se produzca un serio enfrentamiento entre los *pocos que saben* y los *muchos que no saben*. La aparición mítica de innumerables científicos, tecnólogos y tecnócratas, es un acontecimiento no deseable y su prevención debe constituir uno de los objetivos educativos actuales.

Las repercusiones de los avances tecnológicos deben evitar que se produzca un crecimiento en el desempleo o paro, aunque es previsible que presenciemos un crecimiento económico sin una sustancial creación de puestos de trabajo. Las nuevas tecnologías necesitan habilidades nuevas; equilibrar estos dos movimientos es la cuestión crítica al efecto.

Los conceptos: empleo, desempleo, subempleo y ocio, están, en sí mismos, cargados de connotaciones y valores morales e históricos que afectan a la ética del trabajo. Si es creciente el número de la población en paro, ésta se verá condenada a la frustración, y de ahí a la delincuencia, alcoholismo, drogadicción y gamberrismo, no hay más que un paso.

Es irrenunciable el propósito de proporcionar ocupaciones socialmente deseables sobre una base de voluntariedad. Esto dará al creciente tiempo libre un carácter creativo y satisfactorio y transformará la sociedad de la información en la sociedad ocupacional. De este modo, el mundo industrializado avanzaría por un camino en el que las má-

quinas trabajarían para la humanidad en vez de dominarnos y ser nosotros los que trabajemos para las máquinas.

c) *La HUMANIDAD, ante el vacío y el malestar*

El orden, en la sociedad, viene determinado por la cohesión de sus miembros. Hasta mediados de siglo esto se aseguraba por la conciencia de patriotismo y de pertenencia a una comunidad, tanto política como religiosa, en la que se respetaba una suficiente disciplina moral. Pero, desde entonces, como ya hemos visto en párrafos anteriores, la crisis de valores generalizada conduce a la sociedad actual a la indiferencia e incluso a la hostilidad, al constatar la incapacidad de los partidos y representantes políticos para enfrentarse a los problemas reales, hecho que conduce igualmente a que las minorías estén cada vez menos dispuestas a someterse a las decisiones de las mayorías. Esta situación crea necesariamente otra de vacío, en la que se difumina y altera tanto el orden como los objetivos sociales.

Marxismo, socialismo y capitalismo, sobreviven malamente y se ven obligados a introducir ajustes permanentes que, al fin y al cabo, no convencen a nadie y siguen provocando duros enfrentamientos por las desigualdades sociales ya denunciadas; sólo el materialismo subsiste en la actualidad como un contravalor que lo penetra todo. Las grandes teorías políticas y económicas que motivaron la acción y hasta el entusiasmo de algunos y suscitaron la oposición de otros, parece que ya están agotadas en sus iniciativas y formas nuevas.

La evolución política de los últimos años se mueve entre dos ejes referenciales: los derechos humanos y la democracia. Se pensaron como la solución mágica para todos los males. Como todo, tienen sus fuerzas positivas y constructivas y también sus limitaciones. Sólo la volun-

tad del hombre, de la humanidad, apoyada en la fuerza del amor y segura de la ayuda de Dios, que no le ha de faltar pero de quien prescinde tan fácilmente, y desde la más auténtica solidaridad y generosidad, puede hacer camino en la solución de los problemas actuales.

El concepto de DERECHOS HUMANOS ha sido un importante factor de movilización efectiva, potenciada en gran parte por los medios de comunicación y que ha removido importantes regímenes totalitarios en distintos países. El despertar colectivo de las aspiraciones de LIBERTAD impresas en el ser humano, ha tenido espectaculares resultados, aunque todavía insuficientes. Nombres tales como Mahatma Ghandi, Martin Luther King, Lech Walesa, Vaclav Havel, Nelson Mandela, etc., son significativos al respecto. Pero el concepto de DERECHOS HUMANOS tan sólo inicia un proceso de democratización.

Sin embargo, la democracia no es una panacea en sí misma; la actitud y los comportamientos de los hombres son el elemento clave para que el sistema democrático funcione. Pero, mientras que las actividades de los partidos políticos se centren sobre todo en los períodos electorales y en las rivalidades internas y externas, y los ciudadanos aspiren a lograr el cumplimiento de sus aspiraciones personales y egoístas, olvidando los bienes comunes y valores sociales, anteponiendo las necesidades de los partidos por una parte y de los individuos por otra, al interés y bien común, no podremos superar la crisis actual enmarcada en una auténtica revolución mundial.

Por otra parte, no debe permitirse que la crisis del sistema democrático contemporáneo sirva de excusa para rechazar la democracia como tal. La necesidad crucial es revitalizar esta democracia y conferirle una amplitud de perspectiva que le permita abordar con lucidez y eficacia la cambiante situación social. Se impone, con urgencia, una educación para la ciudadanía competente, que exige una creciente comprensión intergeneracional.

Junto al VACIO, como consecuencia lógica, el MALESTAR. Las oleadas de violencia, el terrorismo internacional, las mafias nacionales e internacionales, el auge de la adicción a las drogas y los delitos relacionados con ellas, el agresivo exhibicionismo en la sexualidad, los comportamientos aberrantes explotados por los mundos de la prensa, medios de comunicación y publicidad, xenofobia, racismo, emigración, competitividad, paro, diferencias sociales y económicas, etc., engendran y sustentan un malestar no siempre confesado pero sí vivenciado. El malestar generalizado de la humanidad parece ser un estadio normal en esta fase de gran transición y cambio social.

Esta descripción obliga a hacer una referencia a padres y madres y también al profesorado. ¿Estamos preparadas para hacer frente a esta sociedad en la que crecen nuestros niños y niñas y nuestros adolescentes? Una socióloga americana, Margaret Meas, ya fallecida, decía: *«Los jóvenes son la población nativa de este nuevo mundo, en el que los adultos son inmigrantes»*. Y añadía: *«En ningún lugar del mundo existen adultos que sepan lo que sus hijos saben, por remotas o sencillas que sean las sociedades en que viven esos hijos. En el pasado siempre había algunos mayores que sabían más —tenían más experiencia o práctica de un sistema en el que habían crecido— que cualquier niño. Hoy no hay ya ninguno»*.

Se pueden compartir o no estas afirmaciones; en cualquier caso, son reveladoras de un presente cambiante que es causa, con frecuencia, de grandes distanciamientos generacionales. Un esfuerzo paciente en actitudes y realizaciones de DIALOGO posibilitará el acercamiento de unos y otros y evitará los enfrentamientos.

El malestar actual está afectando a las sociedades y a los individuos, perdidos en su brutal ruptura con el pasado y sin visión alguna nueva, coherente y esperanzadora de futuro. ¿Quién soy? ¿Dónde voy? ¿Por qué? Preguntas

de siempre que ahora revisten una agudeza especial y que difícilmente encuentran respuestas satisfactorias. La «confusión» es un mal cuasi endémico entre nuestros jóvenes. En la revuelta estudiantil del 68 francés, uno de los slogans famosos era el de «*Il est interdit d'interdire*» (Se prohíbe prohibir). Los distintos y variados signos de confusión entre la juventud no tienen fronteras y, al tiempo que producen temores inconfesados, unen a los jóvenes por encima de diferencias de clase, cultura y país.

La música rock, aparatos y Coca-Cola, han forjado una nueva sociedad, paralela y temporal mientras dura la juventud, y han creado lo que el historiador africano Joseph Ki-Zerbo llama «homo coca-colens». Estas nuevas tribus constituyen un fenómeno mundial. Se sienten fuertemente atraídas por la sociedad de consumo, sin tener, en la mayoría de los casos, acceso financiero a ella.

Muchos de estos aspectos no son nuevos; lo que sí es novedad es su dimensión planetaria; por eso, a la hora de hacer estas reflexiones, nosotros, educadores, tenemos que suprimir distancias y guetos, para ofrecer a nuestros jóvenes posibles respuestas válidas para un mundo sin fronteras.

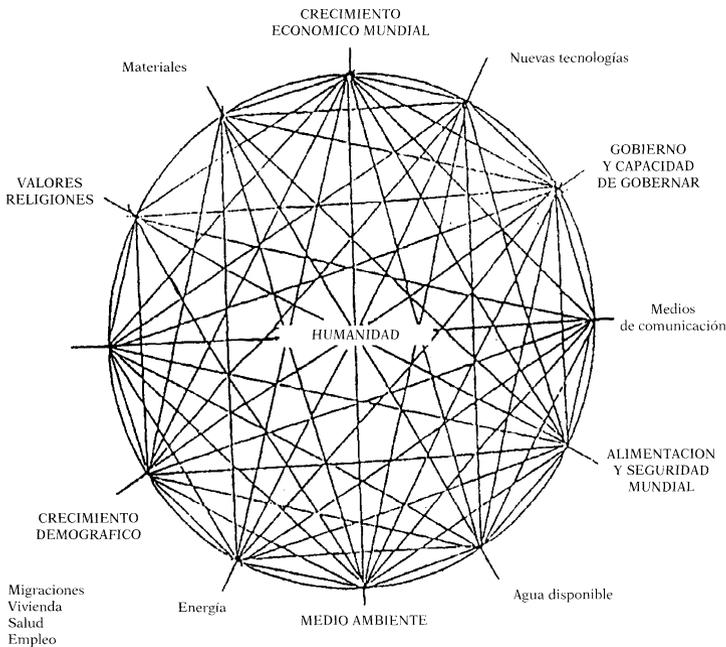
d) *Desafío mundial: solidaridad, interdependencia e interactividad*

En 1985, el Club de Roma declaraba: «*Podría haber un brillante y satisfactorio futuro esperando a la humanidad, si ésta tiene la sabiduría de avanzar y enfrentarse a las dificultades que le esperan, o una lenta y dolorosa decadencia si no lo hace*».

La creatividad y la adaptabilidad ante las nuevas situaciones son actitudes irrenunciables para los hombres y las mujeres de nuestro mundo actual. El desafío que nos plantea el momento puede tener tres respuestas: ini-

ciar la guerra nuclear que todo lo destruya y con el todo las mismas preocupaciones; ir dando respuestas pequeñas y ajustadas a los problemas de cada día, o, simplemente, no hacer nada y que dejemos a nuestros hijos una tierra sumida en la pobreza y en la miseria.

La respuesta, y adelanto el capítulo siguiente de esta conferencia, nos la da con sabiduría y precisión Juan XXIII en su encíclica *Mater et magistra*: «...*Deben tener sumo cuidado —habla de los católicos en general— en no derrochar sus energías en discusiones interminables y, so pretexto de lo mejor, no se descuiden en realizar el bien que les es posible y, por tanto, obligatorio*» (7).



(7) JUAN XXIII: *Mater et magistra*, núm. 238, 15 de mayo de 1961.

Puesto que los factores que nos han llevado a la crisis descrita en las páginas anteriores son de alcance mundial, por una parte, y con características innegables de interdependencia e interactividad entre ellos, por otra, una respuesta válida a los mismos exige idénticas características que se significan en una sola palabra, **SOLIDARIDAD**, a todos los niveles sociales: familiar, local, provincial, regional, nacional e internacional. De esto hablaremos en los capítulos siguientes.

2. La educación, como exigencia y respuesta al desafío mundial

Este mundo tiene remedio. Esta es la clave para seguir creyendo en el valor de la EDUCACION. Para seguir empeñándonos en ofrecer una educación de calidad que, conociendo la realidad social, logre transformarla. Las páginas anteriores me obligan a traer aquí dos textos bíblicos que pueden ayudarnos a continuar la reflexión.

El primero es del libro de las Lamentaciones:

«... hay algo que traigo a la memoria y me da esperanza: que la misericordia del Señor no termina y no se acaba su compasión; antes bien se renueva cada mañana: ¡qué grande es tu fidelidad! El Señor es mi lote, me digo, y espero en El...» (8).

El segundo texto puede ayudarnos cuando el camino se nos hace largo y pesado, me refiero al profeta Elías, que, desesperado, opta por abandonar su misión y salvar su vida ante la persecución implacable de Jezabel, llegando a desearse incluso la muerte :

(8) Lamentaciones, 3, 22-24.

«...Elías tuvo miedo, se levantó y se fue para salvar su vida. Llegó a Berseba de Judá y dejó allí a su criado. El caminó por el desierto una jornada de camino, y fue a sentarse bajo una retama. Se deseó la muerte y dijo: "¡Basta ya, Yahveh. Toma mi vida, porque no soy mejor que mis padres!". Se acostó y se durmió bajo una retama, pero un ángel le tocó y le dijo: "Levántate y come". Miró y vio a su cacerera una torta cocida sobre piedras calientes y un jarro de agua. Comió y bebió y se volvió a acostar. Volvió por segunda vez el ángel de Yahveh, le tocó y le dijo: "Levántate y come, porque el camino es demasiado largo y superior a tus fuerzas". Se levantó, comió y bebió, y con la fuerza de aquella comida caminó cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, el Horeb» (9).

a) La Iglesia y la educación

La Iglesia, ni es ni está ajena a la realidad de nuestro mundo; es más, proclama su presencia y decidida voluntad de servicio:

«Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón... La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (10).

Por esto, la Iglesia se hace presente allí donde los hombres desarrollan su actividad, para ofrecer su ayuda, su apoyo y su palabra, y colaborar así al logro de la felicidad reclamada por su misma dignidad:

(9) 1.º Reyes, 19, 3-8.

(10) GS, 1.

«La Iglesia tiene una palabra que decir, tanto hoy como hace veinte años, así como en el futuro, sobre la naturaleza, condiciones, exigencias y finalidades del verdadero desarrollo y sobre los obstáculos que se oponen a él... Todo lo que favorezca la alfabetización y la educación de base, que la profundiza y completa..., es una contribución directa al verdadero desarrollo» (11).

Consciente de su responsabilidad, considera la Iglesia atentamente la enorme importancia de la educación en la vida del hombre y su influjo cada vez mayor en el progreso social contemporáneo:

«Como la Santa Madre Iglesia debe atender a toda la vida del hombre, incluso a la material en cuanto a que está unida con su vocación eterna, para cumplir el mandato recibido de su Fundador, a saber, el de anunciar a todos los hombres el misterio de la salvación e instaurar todas las cosas en Cristo, corresponde a la Iglesia también una parte en el desarrollo y en la extensión de la educación» (12).

La acción pastoral de la Iglesia, en el ámbito educativo, es parte integrante e irrenunciable de su misión evangelizadora, de tal modo que cuando evangeliza educa y, al educar, ilumina a la persona en todas sus dimensiones: individual, familiar, social, cultural, histórica y trascendente. Es más, la acción educativa de la Iglesia se fundamenta en su misión evangelizadora y en su testimonio de amor a los hombres: *«Id y enseñad a todos los pueblos...» (13).*

Juan Pablo II afirma:

«...la Iglesia quiere y debe hacerse siempre promotora de cultura y de educación del hombre. También es-

(11) SRS, 41 y 44.

(12) GE, Preámbulo.

(13) Mt 28, 19.

to entra dentro del mandato que ha recibido de Cristo: la Iglesia no puede separar el anuncio del Evangelio de una generosa obra de elevación y educación del hombre...» (14).

En fecha más reciente, en el pasado viaje a España, decía el Papa en la homilía de la Eucaristía con motivo de la canonización del Padre Enrique de Ossó:

«La educación de los niños y de los jóvenes, queridos hermanos y hermanas, sigue teniendo una importancia fundamental para la misión de la Iglesia. Por eso es preciso que los padres y madres cristianos sigan afirmando y sosteniendo el derecho a una escuela católica, auténticamente libre, en la que se imparta una verdadera educación religiosa y en la que los derechos de la familia sean convenientemente atendidos y tutelados. Todo ello redundará en beneficio del bien común, ya que la formación religiosa contribuye a preparar ciudadanos dispuestos a construir una sociedad que sea cada vez más justa, fraterna y solidaria» (15).

b) *Finalidad y objetivos educativos*

Para abordar el tema central de esta conferencia, LA EDUCACION MORAL, COMO TAREA E INTERES SOCIAL, necesitamos detenernos, a modo de introducción, en la *finalidad y objetivos* de la EDUCACION en general, teniendo ya como punto de referencia clave la Doctrina Social de la Iglesia, marco en el que se desarrolla todo este «CURSO DE FORMACION DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA. LA MORALIDAD PUBLICA EN LA DEMOCRACIA».

(14) Juan Pablo II, en el Jubileo de las escuelas católicas italianas, Roma, 28 de enero de 1984.

(15) Juan Pablo II, en la canonización del P. Enrique de Ossó, Madrid, Plaza de Colón, 16 de junio de 1993.

La *finalidad prioritaria* de una educación verdadera debe ser, sin duda alguna, «el pleno desarrollo de los hombres, desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres» (16):

«La verdadera educación se propone la formación de la persona humana en orden a su fin último y al bien de las sociedades de las que es miembro y en cuyas responsabilidades tomará parte cuando llegue a ser adulto... Hay que ayudar, pues, a los niños y a los adolescentes, teniendo en cuenta el progreso de la psicología, de la pedagogía y de la didáctica, a desarrollar armónicamente sus condiciones físicas, morales e intelectuales a fin de que adquieran gradualmente un sentido más perfecto de la responsabilidad en el recto y laborioso sentido de la vida y en la consecución de la verdadera libertad» (17).

El mismo texto del Concilio Vaticano II, la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, nos introduce en una educación que se oriente a la formación de hombres y mujeres que «no sólo sean personas cultas, sino también de generoso corazón, de acuerdo con las perentorias exigencias de nuestra época» (18).

Para caminar hacia esa *finalidad* hace un llamamiento explícito a todos los hombres, pero muy en especial a cuantos se dedican a la educación —porque creen en ella, claro está—, para esforzarse en el intento de encontrar valores que atraigan y dispongan a los jóvenes hacia la construcción y mejora de la sociedad desde el servicio y la esperanza:

«Se puede pensar, con toda razón, que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las ge-

(16) Cfr. SRS, 30; PP, 42; CA, 36; PT, 153.

(17) GE, 1.

(18) GS, 31.

neraciones venideras razones para vivir y razones para esperar» (19).

Si esta *finalidad prioritaria* es una consecuencia lógica del reconocimiento efectivo de los derechos y deberes humanos, y éstos, a su vez, derivan de la propia dignidad humana, los **OBJETIVOS PRIORITARIOS** deben fijarse en orden a la consecución de la finalidad determinada.

Pablo VI, en la *Populorum progressio*, tiene una expresión magistral sobre este punto:

«Es un humanismo pleno el que hay que promover. ¿Qué quiere decir esto sino el desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres? Un humanismo cerrado, impenetrable a los valores del espíritu y a Dios, que es fuente de ello, podría aparentemente triunfar. Ciertamente, el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero, “al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano”. No hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre al Absoluto, en el reconocimiento de una vocación, que da la idea verdadera de la vida humana. Lejos de ser la norma última de los valores, el hombre no se realiza a sí mismo si no es superándose. Según la tan acertada expresión de Pascal, “el hombre supera infinitamente al hombre”» (20).

Los *objetivos* educativos, desde esta perspectiva, tienen que explicitar, de forma irrenunciable y continua en sí mismos y aunando los esfuerzos de todos los educadores, una clara tendencia hacia:

(19) GS, 31.

(20) PP, 42, citando a HENRI DE LUBAC, s. j. en *Le drame de l'humanisme athée*, 3.^a ed., Paris, Spes, 1945 y PASCAL: *Pensées*, ed. Bruschiq, núm. 434. Cf. M. ZUNDEL: *L'homme passe l'homme*, Le Caire, ed. du Lien, 1944.

a) La SOLIDARIDAD (21).

Esta solidaridad, según sus acentos o matices, puede llamarse también: amistad, caridad social, civilización del amor, etc. (22).

b) La PAZ (23).

c) La LIBERTAD y la RESPONSABILIDAD (24).

d) La PARTICIPACION (25).

e) La JUSTICIA y la VERDAD (26).

f) El DIALOGO (27).

g) El TRABAJO (28).

h) La CULTURA científica, técnica y profesional (29).

i) La dimensión TRASCENDENTE (30).

LA EDUCACION MORAL, COMO TAREA E INTERES SOCIAL

El valor y la importancia de trabajar al máximo para lograr que la vida de los hombres y mujeres sea más hu-

(21) *MM*, 204; *PP*, 43, 44, 48 y 72; *GS*, 90 y 92; *OA*, 5, 23 y 41; *SRS*, 38 y 40 y un largo etc.; *CA*, 10.

(22) PABLO VI: *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, 1977.

(23) *PP*, 75; *GS*, 78; *OA*, 17; *CA*, 23.

(24) *MM*, 63; *PT*, 28-34; *PP*, 41; *OA*, 17, 40 y 49; *CA*, 5 y 23...

(25) *GS*, 8; *OA*, 22 y 47.

(26) *MM*, 39, 226-230; *OA*, 15, 20 y 25; *RN*, 121-123; *CA*, 8; CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Libertad cristiana y liberación*, Roma, 1986.

(27) *ES*, 60-77; *CA*, 23; *PT*, 158; *GS*, 78 y 92.

(28) *LE*, 6 y 10; *GS*, 35.

(29) *PT*, 148.

(30) *Mat*, 28, 19-20; *GE*, 7; *DH*, 5.

ELIAS YANES: *La educación cristiana, don de Dios a su Iglesia*, S. M., 1987.

COMISION EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS: en *Orientaciones pastorales sobre la enseñanza religiosa escolar*, Edice, 1979; *Documentos colectivos del Episcopado Español sobre formación religiosa y educación*, Tomo I, 1969-1980 y Tomo II, 1981-1985, Edice, 1981 y 1986, respectivamente.

mana, para que la humanidad crea en los valores del espíritu y para que seamos capaces de asumirlos y nos esforcemos en todo aquello que promueva la dignidad de la persona y sea estímulo eficaz para una mayor y mejor colaboración desde una clara voluntad de paz y de concordia, es una permanente preocupación de la Iglesia *«consciente del gravísimo deber de procurar con sumo cuidado la educación moral de todos sus hijos»* (31). Por esto, la Iglesia Madre tiene el deber de expresarse y no sólo en lo que se refiere a la dinámica interna de la misma Iglesia, sino también en lo que se refiere al orden temporal:

«... la Iglesia tiene el derecho y al mismo tiempo el deber de tutelar los principios de la fe y de la moral, así como de interponer su autoridad cerca de los suyos, aun en la esfera del orden temporal, cuando es necesario juzgar cómo deben aplicarse dichos principios a los casos concretos» (32).

Además, puesto que la educación tiene como finalidad la mejora y el progreso del hombre desde su misma identidad y dignidad, y, de este modo, mejorar la sociedad potenciando una civilización humanizada y humanizadora, la atención a la dimensión moral es irrenunciable:

«El sentido moral de los pueblos debe cultivarse y perfeccionarse, porque constituye el fundamento de la verdadera civilización» (33).

1. Ética de la educación

La educación, como cualquier otra tarea del hombre, tiene una innegable dimensión ética. Su especial inciden-

(31) *GE*, 7.

(32) *PT*, 160.

(33) *MM*, 177.

cia en el desarrollo humano y social, reclama una especial atención sobre su dimensión ética (34).

a) *Fundamentación: la dignidad de la persona humana*

El enfoque que, desde la vida real y por tanto desde la educación, se debe dar en este empeño educativo, radica en la dignidad del ser humano y en la dignidad de la sociedad que él mismo constituye y da vida:

«Deben multiplicarse sobre la tierra no sólo los frutos de nuestro esfuerzo sino además cuanto favorezca a la dignidad humana, a la unión fraterna y a la libertad» (35).

«Es necesario... hacer valer los propios derechos, alcanzando el justo acuerdo y la pacífica conciliación con los derechos de los demás» (36).

«Lo que constituye la trama y la guía (...) de toda la Doctrina Social de la Iglesia es la correcta concepción de la persona humana y su valor único, porque “el hombre (...) en la tierra es la única criatura que Dios ha querido por sí misma” (37). En él ha impuesto su imagen y semejanza (38), confiriéndole una dignidad incomparable...» (39).

«Es un estricto deber de justicia y de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas... existe algo que es debido al hombre por ser hombre en virtud de su eminente dignidad» (40).

«Cuanto atenta contra la vida —homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suici-

(34) SRS, 8.

(35) LE, 27.

(36) CA, 27.

(37) GS, 24.

(38) Gén, 1, 26.

(39) CA, 11.

(40) CA, 34 y 60.

dio deliberado—; cuanto viola la integridad de la persona humana, como, por ejemplo, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes que reducen al trabajador al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas esas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonoran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al respeto debido al Creador» (41).

«... El ejercicio de la vida moral proclama la dignidad de la persona humana» (42).

b) *Finalidad: la persona, más humana*

Es esencial potenciar con todos los medios que estén a nuestro alcance el hecho de que la persona —toda la persona y todas las personas— viva una vida auténticamente humana:

«Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos, cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación (43). Así podrá realizar, en toda su plenitud, el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno

(41) GS, 27.

(42) *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 1706.

(43) Cfr. J. MARITAIN: «Les conditions spirituelles du progrès et de la paix», en *Rencontre des cultures à l'UNESCO sous le signe du Concile Oecuménique Vatican II*, Paris, Mame, 1966, pág. 66.

y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas» (44).

«El trabajo humano es una clave, quizá la clave esencial de toda la cuestión social (...) y la solución de esta cuestión social es la de lograr hacer la vida humana más humana» (45).

«Quien quisiera renunciar a la tarea, difícil pero exaltante, de mejorar la suerte de todo hombre y de todos los hombres, con el pretexto del peso de la lucha y del esfuerzo incesante de la superación, o incluso por la experiencia de la derrota y del retorno al punto de partida, faltaría a la voluntad de Dios Creador. Bajo este aspecto, en la encíclica *Laborem exercens* me he referido a la vocación del hombre al trabajo, para subrayar el concepto de que siempre es él el protagonista del desarrollo» (46).

«Al género humano corresponde (...) establecer un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad (...) las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual. (...) El hombre sabe muy bien que está en su mano el dirigir correctamente las fuerzas que él ha desencadenado, y que pueden aplastarle o servirle» (47).

«Una ayuda importante ha dado la Iglesia con su compromiso en favor de la defensa y promoción de los derechos humanos. En ambientes intensamente ideologizados, donde posturas partidistas ofuscaban la conciencia de la común dignidad humana, la Iglesia ha afirmado con sencillez y energía que todo hombre —sean cuales sean sus convicciones personales— lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por tanto, merece respeto. En esta afirmación se ha identificado con frecuencia la gran mayoría del pueblo, lo cual

(44) PP, 20.

(45) LE, 3.

(46) SRS, 30; LE, 4; PP, 15.

(47) GS, 9.

ha llevado a buscar formas de lucha y soluciones políticas más respetuosas para con la dignidad de la persona humana» (48).

«El hombre participa de la sabiduría y la bondad del Creador que le confiere el dominio de sus actos y la capacidad de gobernarse con miras a la verdad y al bien. La ley natural expresa el sentido moral original que permite al hombre discernir mediante la razón lo que son el bien y el mal, la verdad y la mentira...» (49).

c) *Fuerza humanizadora del amor*

En la educación, como en el trabajo y en toda actividad humana, su fuerza humanizadora, hasta lanzar al hombre a su trascendencia, a su fin último, radica en el amor.

Bellísimamente lo expresa San Pablo en su carta a los Corintios:

«Aunque hablara las lenguas de los ángeles y de los hombres, si no tengo amor soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Aunque tuviera el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo amor, nada soy...» (50).

Distintos textos de la Doctrina Social de la Iglesia, así lo manifiestan igualmente:

«El hombre se desarrolla por el amor con que se entrega al trabajo. Este carácter del trabajo humano, totalmente positivo y creativo, educativo y meritorio, debe constituir el

(48) CA, 22.

(49) *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 1954; cfr. o. c., núms. 1950-1960, 1776.

(50) 1.^a Cor, 13.

fundamento de las valoraciones y de las decisiones que hoy se toman al respecto incluso referidas a los derechos subjetivos del hombre» (51).

«La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación» (52).

En el *Catecismo de la Iglesia Católica*, cuando se habla de la importancia de «decidir en conciencia» se insiste también en la actitud de amor como regla a considerar:

«La “regla de oro” —para decidir en conciencia— es la de: “Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros”» (53). Y añade:

«La caridad debe actuar siempre con respeto hacia el prójimo y hacia su conciencia» (54).

Una actitud del educador en su tarea de ofrecer, ayudar a sus alumnos y alumnas en el proceso de su educación, es precisamente la de un amor que acoge, que comprende, que soporta, que espera... (55). Sólo así la educación será algo más, mucho más, que la simple transmi-

(51) *LE*, 11.

(52) *GS*, 25.

(53) Mt 7, 12; cf. Lc 6, 31; Tb 4, 15.

(54) *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 1789.

(55) 1.ª Cor, 13, 7.

sión de conocimientos; llegará a la formación y educación moral de la persona.

La capacidad de crear un clima de confianza, en el que cada uno y cada una se siente acogido tal como es, es un fundamento básico para el logro de un adecuado proceso educativo. No se trata de imponer a nadie unos principios o unos saberes; se trata más bien de ofrecer a todos un amor sencillo y confiado que acepta la realidad de los demás y reconoce en ellos una obra maestra de Dios Creador y Salvador. No se trata de fomentar dependencias afectivas, sino de forjar personas capaces de decidir, por sí mismas, sus comportamientos y actitudes respecto a ellas mismas y respecto a la sociedad en la que viven (56).

2. Educación moral

a) *Interrelación y compenetración entre EDUCACION y MORAL*

Si consideramos simultáneamente el sentido y alcance de la pedagogía en general y de la teología moral, es fácil constatar la unión de base que existe entre la experiencia educativa y la ética.

Punto clave de esta interrelación, que no es una yuxtaposición sino una compenetración recíproca, es que ambas disciplinas se preocupan por el desarrollo y perfeccionamiento del hombre, como diría Santo Tomás, la una y la otra se preocupan de la «*promoción del hombre al estado perfecto de hombre, que es la virtud*» (57).

Es decir, la educación moral, por una parte, y el compromiso ético, por otra, tienden a un mismo fin, que es el

(56) Cfr. *Nuevo diccionario de Teología Moral*, ed. Paulinas, 1992, págs. 524-527.

(57) Santo Tomás, *S. Th.*, *Suppl.*, q. 41, a. 1.

de la realización y superación del hombre, en cuanto hombre, a través de la consecución de los valores morales.

Aun en aquellas dimensiones educativas que no persiguen fines netamente morales, como puede ser la educación física, matemática, etc., siempre se puede descubrir una cierta tendencia ética que de forma más o menos explícita envuelve el proceso educativo en su conjunto.

Se puede afirmar, incluso, que los alumnos y alumnas, al tender y realizar el bien moral, se transforman en educadores de sí mismos y de sí mismas, porque colaboran personalmente en la construcción y crecimiento como personas (58).

La conciencia, rasgo fundamental y exclusivo del hombre por el que distingue el bien y el mal, reclama una formación. Esta formación es la educación, la educación moral precisamente, la que conduce al hombre al estado adulto, es decir, le hace superar el estadio del instinto hacia el de la reflexión y la razón, de la inmadurez a la madurez (59).

El camino para llegar al deseable nivel de madurez es largo y difícil. Se necesita la cercanía de un educador y de un adecuado ambiente educativo, para lograr que cuanto conduzca a enseñar el bien logre hacerlo emerger de las personas, de modo que la educación favorezca el crecimiento de cada persona desde su mismo interior y, en modo alguno, se convierta en un explícito o solapado adoctrinamiento. La educación moral no se propone objetivos de adecuación social, sino de fidelidad del hombre a sí mismo.

(58) *Nuevo diccionario de Teología Moral*, ed. Paulinas, 1992; «*La educación moral y cívica*», *Tema transversal de la Educación Primaria, Secundaria Obligatoria y Bachillerato*, MEC, 1992.

(59) *Catecismo de la Iglesia Católica*, núms. 1783, 1784 y ss. BENETOLLO, O.: «*Il problema de la formazione de la coscienza retta*», en DIVUS THOMAS: *La coscienza morale e l'évangelizzazione oggi*, maggio-agosto 1992.

b) *Justificación*

El carácter espiritual de la sociedad humana requiere el ejercicio de una *educación moral* para todos los ciudadanos. La búsqueda de la verdad deberá impulsar la comunicación entre los hombres, la defensa de sus derechos y el cumplimiento de sus deberes, el gozo con lo bello y la actitud de compartir y disfrutar los bienes de todos.

Juan XXIII, en su encíclica *Pacem in terris*, afirma:

«El orden vigente en la sociedad es todo él de naturaleza espiritual. Porque se funda en la verdad, debe practicarse según los preceptos de la justicia, exige ser vivificado y completado por el amor mutuo, y, por último, respetando íntegramente la libertad, ha de ajustarse a una igualdad cada día más humana» (60).

Para lograr, en verdad, una educación integral, se deberá proponer una oferta educativa que abarque todas las dimensiones de la persona. Lo que distingue al hombre del resto de los seres creados es, precisamente, su dimensión espiritual y moral. Por esto, la dimensión ética de la persona ha de ser atendida de forma prioritaria:

«Los hombres de hoy, que ven aterrados con sus propios ojos cómo las gigantescas energías de que disponen la técnica y la industria pueden emplearse tanto para provecho de los pueblos como para su propia destrucción, deben comprender que el espíritu y la moral han de ser antepuestos a todo, si se quiere que el progreso científico y técnico no sirva para la aniquilación del género humano, sino para coadyuvar a la obra de la civilización» (61).

(60) *PT*, 37.

(61) *MM*, 208, 210 y 217; *LE*, 26; *SRS*, 33; *PP*, 43.

«Conviene pedir a los responsables de la educación que impartan a la juventud una enseñanza respetuosa de la verdad, de las cualidades del corazón y de la dignidad moral y espiritual del hombre» (62).

c) *Algunos rasgos básicos*

— Coherencia entre conducta y fe.

Las incoherencias que se detectan entre la fe profesada y proclamada por gran número de creyentes, tienen su raíz no sólo en su insuficiente formación moral, sino también en la desproporción existente entre el nivel de formación moral recibida y el de su formación profesional, técnica y científica:

«... es del todo indispensable que la formación de la juventud sea integral, continua y pedagógicamente adecuada, para que la cultura religiosa y la formación del sentido moral vayan a la par con el conocimiento científico y con el incesante progreso de la técnica» (63).

El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos fue calificado por el Concilio Vaticano II como *«uno de los más graves errores de nuestra época» (64).*

Si se trabaja coherentemente desde los valores éticos que se profesan, podrán alcanzarse soluciones válidas e importantes para muchos de los problemas de hoy:

(62) *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 2526. Cfr. o.c., núms. 1954, 1740, 1783, 1784.

ELIAS YANES ALVAREZ: *La educación cristiana, don de Dios a su Iglesia*, S. M., 1987, págs. 262 y sigs.

(63) *PT*, 153.

(64) *GS*, 43.

«Es importante trabajar porque cada día se ajusten más las realidades sociales a las normas de la justicia y de la libertad» (65).

Esta coherencia exige distinguir entre lo legal y lo moral. Puede darse el caso que el Estado promulgue leyes contra la recta conciencia cristiana. Esto intensifica la importancia de la *educación moral*, de modo que las personas sean capaces de oponerse con firmeza a las normas legales que sean contrarias a la moral, recordando aquel pasaje de los Hechos de los Apóstoles en el que Pedro afirma: *«Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres» (66).*

— Educar desde y para VALORES espirituales: verdad, belleza, bien, libertad, respeto, responsabilidad, generosidad, comprensión, no-violencia, amor de la naturaleza, etc.

Una selección de textos de la Doctrina Social de la Iglesia puede ayudarnos en el ejercicio de nuestra tarea educativa:

«Es necesario esforzarse por implantar estilos de vida a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un crecimiento común, sean los elementos que determinen las opciones...» (67).

«La educación en la búsqueda de la verdad reflejada en el interior de la conciencia es, por sí misma, altamente apreciable y está hoy prácticamente difundida como expresión exquisita de la cultura moderna» (68).

«... en la sociedad humana, a un determinado derecho natural de cada hombre corresponde en los demás el deber

(65) *PT*, 150 y 155; *CA*, 60.

(66) *Hech*, 4, 19.

(67) *CA*, 36.

(68) *ES*, 22; *PT*, 150.

de reconocerlo y respetarlo. Porque cualquier derecho fundamental del hombre deriva su fuerza moral obligatoria de la ley natural, que lo confiere e impone el correlativo deber. Por tanto, 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» (69).

«Cuando en un hombre surge la conciencia de los propios derechos, es necesario que aflore también la de las propias obligaciones; de forma que aquel que posee determinados derechos tiene igualmente, como expresión de su dignidad, la obligación de exigirlos, mientras los demás tienen el deber de reconocerlos y respetarlos» (70).

«La búsqueda exclusiva del poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral» (71).

«Es necesario distinguir entre el error, que siempre debe ser rechazado, y el hombre que yerra, el cual conserva la dignidad de la persona...» (72).

«No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor» (73).

«... es preocupante la cuestión ecológica... El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida... esto demuestra falta de actitud desinteresada, gratuita y estética, que nace del asombro por el ser y por la belleza, que permite leer en las cosas visibles el mensaje del Dios invisible que las ha creado. A este respecto, la humanidad de hoy debe ser consciente de sus deberes y cometidos para con las generaciones futuras» (74).

(69) PT, 30.

(70) PT, 44.

(71) PP, 19.

(72) GS, 28.

(73) PP, 31.

(74) CA, 37; SRS, 34.

— Justicia social, caridad y bien común.

Por la especial importancia de estas dimensiones para la *educación moral* en una sociedad como la nuestra, según hemos expuesto en la primera parte de esta exposición, me ha parecido interesante dar un particular relieve a la educación *para la justicia social, la caridad y el bien común*:

«... los hombres quieren vivir más fraternalmente... Este camino hacia más y mejores sentimientos de humanidad pide esfuerzo y sacrificio, pero el mismo sufrimiento, aceptado por amor hacia nuestros hermanos, es portador de progreso para toda la familia humana» (75).

«Cuanto llevan a cabo los hombres para lograr más justicia, mayor fraternidad y un planteamiento más humano en los problemas sociales, vale más que los progresos técnicos» (76).

«Todos los individuos y grupos intermedios tienen el deber de prestar su colaboración personal al bien común» (77).

«Los miembros de la comunidad deben participar en el bien común por razón de su propia naturaleza...» (78).

Sólo me queda añadir que, puesto que la moral cristiana tiene su fundamento en los grandes misterios de la Revelación Divina, cuando la fe cristiana es débil y el conocimiento de los misterios cristianos es deficiente y confuso, resulta más difícil asumir responsablemente las consecuencias de la moral cristiana. El concepto cristiano del hombre es inseparable del misterio de Dios tal como El se ha revelado en Jesucristo.

(75) *PP*, 44 y 79; cfr. *RN*, 41; *GS*, 33; *PT*, 38.

(76) *LE*, V, 26; cfr. *CA*, 5 y 14; *OA*, 37; *MM*, 110; *GS*, 26.

(77) *PT*, 53.

(78) Cfr. *PT*, 56-60, 63, 85, etc.

3. Moral cívica

El Concilio Vaticano II hace una llamada de atención a la Iglesia, sobre el valor y la importancia de la moral cívica:

«Hay que prestar gran atención a la educación cívica y política, que hoy día es particularmente necesaria para el pueblo, y sobre todo para la juventud, a fin de que todos los ciudadanos puedan cumplir su misión en la vida de la comunidad política» (79).

a) Valores comunes y radicales

Para que en una sociedad se vivan y defiendan los derechos fundamentales del hombre es necesario que todos los ciudadanos profundicen y se apliquen en el cumplimiento de sus deberes, también fundamentales. Es preciso que exista un auténtico y efectivo aprecio por los valores radicales y comunes a todos.

La finalidad de establecer una *moral cívica*, base de la convivencia de los hombres consigo mismos y en sociedad, está fundamentada en la dignidad de la persona humana, de toda persona humana, sea cual sea su credo, su *status* social, su edad y condición:

«Si las relaciones sociales se mueven en el ámbito del orden moral (...) contribuirán no sólo a fomentar la afirmación y el desarrollo de la personalidad humana, sino también a realizar satisfactoriamente aquella deseable trabazón de la convivencia entre los hombres» (80).

Cuanto hemos señalado anteriormente respecto a la *educación ecológica*, puede tenerse en cuenta en este capítulo referido a los valores comunes y radicales.

(79) GS, 75.

(80) MM, 67; cfr. LE, II, 6-7, 9; III, 11, 12, 15; V, 24.

Sin duda, todos los aquí presentes estamos convencidos de que para el logro de una convivencia humana rectamente constituida, adecuada a la dignidad de la persona y provechosa para todos, la sociedad deberá remontarse a Dios, primera Verdad y sumo Bien entre los hombres (81).

b) *El hombre, valor absoluto*

El hombre «*es un valor absoluto, porque Dios se toma al hombre absolutamente en serio*» (82). Por esto, es importante conocer y respetar los valores de los hombres sin distinción, incluso de los que no creen en Dios.

Pablo VI, en su Encíclica *Ecclesiam suam*, nos dice:

«*Queremos (...) promover y defender los ideales que pueden ser comunes en el campo de la libertad religiosa, de la fraternidad humana, de la sana cultura, de la beneficencia social y del orden civil*» (83).

La Conferencia Episcopal Española, en su documento *La verdad os hará libres*, afirma:

«*No sería intelectualmente honesto ni evangélicamente verdadero ver únicamente el fondo negativo de una cultura y un hombre sin Dios. Porque Dios nunca deja a un hombre de su mano y porque hay valores auténticos en los incredulos que no pueden ser relegados o desdeñados sin palmaria injusticia*» (84).

(81) Cfr., *PT*, 38.

(82) JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA: *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1988, pág. 179, citando a R. GUARDINI: *Mundo y persona*, Madrid, 1967, págs. 211-214.

(83) *ES*, 101.

(84) *La verdad os hará libres*, núm. 29. Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española, 20 de noviembre de 1990.

«Toda la Iglesia —mirando a la sociedad— tiene aún otro cometido respecto a la moral que profesa: ha de estar atenta a aquellas metas hacia donde la conciencia ética de la humanidad va avanzando en madurez, cotejar esos logros con su propio programa, dejarse enriquecer por sus estímulos y reinterpretar, en fidelidad al Evangelio, actitudes e instituciones a las que hasta ahora, tal vez, no había prestado debida atención» (85).

c) *Solidaridad y participación; moral, justicia y progreso*

Puesto que la sociedad civil tiene su razón de ser en la garantía del derecho natural (86) para todos los hombres, éstos tienen, a su vez, una parte irrenunciable de responsabilidad en el ejercicio de la *participación* para lograrlo:

«El fin establecido para la sociedad civil alcanza a todos, en cuanto que persigue el bien común, del cual es justo que participen todos y cada uno según la proporción debida» (87).

Una correcta *educación cívica* que respeta y conjuga los máximos y los mínimos morales de las minorías y de las mayorías, deberá plasmarse en una ordenación jurídica que «*responda a las normas de la moral y de la justicia y concuerde con el grado de progreso de la comunidad política*»; de este modo, «*contribuye en gran manera al bien común del país*» (88).

(85) O. c., núm. 49.

(86) RN, 35.

(87) RN, 35; MM, 96; cfr. PT, 70; SRS ...

Cfr. ELIAS YANES: *La educación cristiana, don de Dios a su Iglesia*, S. M., 1987; *Nuevo diccionario de Teología Moral*, ed. Paulinas, 1992, pág. 526, «La responsabilización» y «La dimensión socio-económica de la unión europea, valoración ética». Nota de la CLIV Comisión Permanente de la CEE, julio 1993.

(88) PT, 70.

CONCLUSION: UNA EDUCACION PARA EL SIGLO XXI

Desde la realidad actual y la incertidumbre del futuro, la *educación moral*, como *tarea de gran interés social*, deberá asumir múltiples funciones y, entre ellas, al menos:

- 1) Adquirir conocimientos.
- 2) Estructurar la inteligencia y las facultades críticas, al tiempo que desarrollar el sentido de participación responsable del individuo en la sociedad.
- 3) Desarrollar el conocimiento propio y la conciencia, la intuición personal y la originalidad.
- 4) Contribuir a superar los impulsos y comportamientos negativos y destructores, desarrollando los valores éticos.
- 5) Aprender a comunicarse con los demás.
- 6) Despertar permanentemente las facultades creadoras e imaginativas de la persona.
- 7) Ayudar a todos a adaptarse, a aceptar la situación de cambio presente y a prepararse al cambio que sigue viniendo.
- 8) Dar a cada uno la posibilidad de adquirir una visión global del mundo.
- 9) Etcétera.

Y todo esto desde la evolución misma del concepto de EDUCACION, que ya ha sido sustancialmente modificado por la aparición de valores universales y una mayor conciencia planetaria, así como por las rupturas ocasionadas por el rápido cambio tecnológico, unido a la responsabilidad básica de cada ciudadano en la toma de iniciativas y participación en las decisiones, individuales o sociales, que afectan a su vida.

Habrà que dar un paso sustancial y significativo en compartir los valores morales, como actitud esencial para

hacer frente a los difíciles retos que ya están rondando a la humanidad.

Desde el reconocimiento universal de valores tales como la supervivencia colectiva de la humanidad, la supremacía y protección de la vida humana, la conservación de la naturaleza, la libertad y la justicia, etc., deberemos apoyarnos unos y otros, fomentando la solidaridad, la tolerancia, la creatividad, el sentido crítico, la responsabilidad, la confianza en nosotros mismos y en los demás, la honradez y la verdad.

Es importante acercar las diferencias existentes entre las grandes declaraciones de principios y los comportamientos reales. Importante también que seamos capaces de concretar los valores, de darles realidad, porque los valores no se inoculan, no se imponen por la fuerza ni bajo amenazas; los valores, para que pasen a ser vida de los hombres, tienen que llegar a ser elegidos, preferidos y decididos por los mismos hombres. Tampoco son opciones de futuro, son realidades de presente y, finalmente, no se añoran ni se desean, se tienen.

En una palabra, la EDUCACION MORAL ha de tender a que cada persona se abra a la verdad, al amor y a la libertad; que descubra el sentido de su vida y el sentido de la vida de los otros para abrirse y entregarse a ellos en un servicio gratuito desde una auténtica relación de reciprocidad llena de respeto, de sencillez y de amor sincero, y, finalmente, que colabore, creativa y dinámicamente, en la transformación del mundo.

Importante y difícil tarea. Pero posible y esperanzada porque el Evangelio es la mejor escuela de valores. Y los valores del Evangelio consisten en dar gloria a Dios, y esto se alcanza logrando una vida más humana para cada hombre. Así lo vivió Jesucristo, el Señor. Desde el Reino que El nos trajo y nos predicó, se descubren y jerarquizan todos los valores.

BIBLIOGRAFIA

- BAC: *Once grandes mensajes*, Madrid, 1992.
 — *Documentos del Vaticano II*, Madrid, 1969.
 — *Doctrina Pontificia. Documentos sociales*, Madrid, 1964.
Catecismo de la Iglesia Católica, AEC, 1992.
- A. KING y B. SCHNEIDER: *Club de Roma*, Informe del Consejo, *La primera revolución global*, Círculo de Lectores, 1992.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La verdad os hará libres*, Instrucción pastoral, noviembre 1990.
 — *La dimensión socioeconómica de la unión europea. Valoración ética*, julio 1993.
- DIVUS THOMAS (maggio-agosto 1992): *La conszienza morale e l'evangelizzazione oggi*.
Educación moral y cívica, MEC, Temas transversales, 1992.
Educación en el año 2000. Una propuesta de valores, Sal Terrae, 1992.
- Nuevo diccionario de Teología Moral*, «Educación moral», ed. Paulinas, Madrid, 1992.
- ELIAS YANES ALVAREZ: *La educación cristiana, don de Dios a su Iglesia*, Fundación SM, 1987.



MORAL Y CULTURA EN LA ACTUAL SOCIEDAD ESPAÑOLA

JOSEP M. ROVIRA BELLOSO

I

INTRODUCCION. ¿QUE SE PRETENDE?

Mi exposición se moverá entre la vida observada, la doctrina sistemática e, incluso, la exhortación. Intentaré observar de qué manera el cambio cultural vivido por la sociedad española ha influido en los comportamientos éticos. Intentaré poner nombres a las cosas e, incluso, clasificarlas.

En su parte prospectiva, trataré de averiguar cómo es posible que los ciudadanos españoles vivan los valores éticos imprescindibles para la convivencia («ética mínima») y cómo es posible para los cristianos vivir la ética derivada del Evangelio en el actual pluralismo de la sociedad española.

Advierto que no trataré de componer una pintura tremendista, sino de afianzar la esperanza en que Jesucristo, Hijo de Dios vivo, abre el camino del *seguimiento evangélico* al hombre y a la mujer comunes y, por tanto, ofrece su *forma de vida* a todos los de buena voluntad.



II

COMO HA INFLUIDO EL CAMBIO CULTURAL EN LOS COMPORTAMIENTOS ETICOS

El *cambio cultural*, tal como se estudió en el libro *Sociedad y Reino de Dios* (PPC, Madrid, 1992), comprende como notas fundamentales el pluralismo, el secularismo y la tecnologización. Las voy a comentar en forma brevísima:

a) Pluralismo

Cuando contemplamos Europa, de alguna manera rica y plural, pensamos que el pluralismo consciente ha de reconocer y respetar las diferencias. Pero, en las sociedades modernas, el pluralismo, si bien aparece como la actitud *positiva* de respeto a las diferencias, se muestra también como el hecho *negativo* de que —en una sociedad dada— no existe una única concepción del mundo, puesto que coexisten varias maneras de entender la vida, su sentido y sus valores (1), con el posible aumento del indiferentismo, la banalidad o el sincretismo.

En todo caso, tanto el respeto como la pluralidad de opiniones, confluyen en la siguiente tesis, que bien puede firmar un católico adicto en profundidad al principio de la libertad religiosa: Un ciudadano particular tiene derecho a que el Estado respete y haga respetar su opción fundamental religiosa, mientras no dañe al bien común; pero no puede aspirar a que el Estado imponga esta opción a los ciudadanos que no la compartan.

(1) Ver mi trabajo: *Sociedad y Reino de Dios*, p. 56.

b) Secularización

De lo expuesto se deriva un cierto proceso de secularización. Hace poco, Walter Kasper lo definía como un proceso de *diferenciación* de lo civil respecto de lo religioso y al mismo tiempo como un proceso de *emancipación* de los elementos e instituciones civiles.

Pero éste sería un concepto muy poco dramático de la secularización, la cual connota a menudo no sólo un proceso de des-ecclesialización (de la universidad, del arte o de la cultura en general), sino también de erradicación de los signos religiosos de una sociedad.

El reto es fuerte. Por una parte, nos avisa a los cristianos acerca de un hecho real: son muchos los ciudadanos —al menos los que se llaman agnósticos, pero también los indiferentes profundos— que, en las cuestiones trascendentes de la vida, no se sienten unidos a la mayoría todavía cristiana.

Más aún, adoptan ante cuestiones *de vida o muerte* una posición, seguramente postmoderna, que evita la trascendencia y se aplica tan sólo a las cuestiones terrestres y prácticas. En efecto, hay una forma sutil de secularismo privado que en nuestra área cultural se extenderá cada vez más: el hombre que ha ejercitado sus habilidades (familiares y profesionales) en la tierra ya puede y debe despedirse de ellas porque ya no tiene nada más que hacer: ni en la *tierra*, ni en un presunto o imaginado *cielo*. Así, una emisión de televisión no tenía en cuenta el pensamiento del enfermo terminal sobre lo que le pudiera aguardar después de la vida. Si ese enfermo ya había cumplido sus objetivos en la vida y había terminado sus responsabilidades sobre sus hijos, etc., no tenía por qué preguntarse o afanarse por nada más. ¡Se termina así el ciclo del *hombre no trascendente* intuido por Rahner!

Por otra parte, el secularismo, entendido como un proceso de secularización radical que tiende a suprimir



todos los signos religiosos de una sociedad, exagera sin duda, porque basa su actitud sobre una premisa al menos dudosa y que, sinceramente, me parece falsa: *que el hombre actual ya no es en modo alguno religioso*. En mi reciente *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca, 1993), intento mostrar precisamente que la apertura religiosa del hombre es todavía fresca y actual, puesto que acompaña a todo hombre como el *pulmón* que le permite respirar a fondo y como el *horizonte* que le permite caminar en esperanza. Por eso, a diferencia de Gonzalo Puente Ojea, no veo ilegítimo que el Estado asuma una actitud *respetuosa* hacia los símbolos más hondos y más bellos de la mayoría del pueblo, en concreto, hacia símbolos cristianos.

c) La tecnificación

Poco hay que decir sobre el actual proceso tecnológico. A la primera revolución industrial, la del carbón, siguió la del petróleo y la electricidad. Ahora estamos en plena tecnología electrónica: la tercera revolución, la del transistor, la del *microchip*, la de la robotización.

En realidad, todo avance científico debería llevar a la *admiración*, que es una actitud pre-filosófica, de acuerdo con el dicho de Aristóteles, que veía en la actitud admirativa el comienzo del filosofar. En este mismo sentido, la admiración ante la creación, ante la complejidad y belleza de la mente humana, por ejemplo, podría traducirse incluso en admiración religiosa.

Pero también es cierto que el espíritu científico, que tanto pesa en la Península, como lo demostró el Congreso de Espiritualidad del Clero de 1991 (2), lleva de *hecho* y *principalmente* al *cientismo* o actitud mental, que niega la

(2) Ver mi ponencia en COMISION EPISCOPAL DEL CLERO: *Espiritualidad sacerdotal*, Congreso, Madrid, 1989.

legitimidad a cualquier saber que no sea el tecnocientífico basado en la observación y verificación de hechos puntuales, lo que conlleva el saber técnico, que permite manipular y transformar los objetos materiales para crear nuestro mundo actual: artificioso, caro, favorecedor del hedonismo, higiénico, pero sumamente peligroso para la duración del planeta Tierra.

El conocimiento tecnocientífico supone también otro peligro: la exclusión del espíritu de sabiduría, que queda de hecho relegado a los ancianos. El ideal sería la coexistencia de ciencia y de sabiduría. Pero es precisamente esta coexistencia la que aparece amenazada porque el cientismo tiende a sustituir el saber sapiencial por saberes y habilidades sectoriales basados en la comprobación y en la medición igualmente sectoriales. Por eso, no sabemos nada de la esencia y de las relaciones de los seres, pero sabemos sus medidas y sus utilidades.

Por eso voy apuntando a un centro: el sujeto humano de la cultura tecnocientífica es el «*hombre de las habilidades*». Este tipo humano tiende a poner entre paréntesis, a marginar o a eclipsar sus aspiraciones o preocupaciones trascendentes, que de esta suerte quedan como adormecidas hasta que les vuelve a llegar el tiempo.

Estas observaciones sobre la tendencia al «homo habilis» no implican, no obstante, una universalidad comprobada. La profunda rebeldía que ocultan muchas actitudes jóvenes indica más bien lo contrario: que hay sectores de sociedad que valoran de forma más o menos explícita lo gratuito, lo humano, lo ecológico, lo contemplativo, no necesariamente competitivo, etc.

d) La «cara oculta» de este cambio cultural

Estamos ante el paso de la «cultura de libro y universidad» a la cultura de los medios de comunicación social.



Este punto lo estudié en: *El cristianismo en la configuración de una Europa plural* (PPC, Madrid, 1993, pp. 19-23). Resumiré aquí, con poquísimos añadidos, lo dicho en aquella ocasión:

La importancia de la transmisión en la cultura

Hoy es importante reflexionar no sólo sobre los contenidos de la cultura, sino sobre la manera de expandirla y de transmitirla. Hay un momento en que confluyen el fondo de lo transmitido y la transmisión misma. En alta medida, el mensaje es el medio, así como el tema de la conversación coincide con el mismo arte de conversar. Lo grave es, sin embargo, que la transmisión de la cultura sea un negocio. Lo grave es cuando en este negocio se funden los intereses ideológicos y los intereses económicos.

¿Está la cultura en el saber aprendido en los libros?

En el momento de la invención de la imprenta se tenía la convicción que el saber se transmitía por los libros. La biblioteca —pensemos en la novela de Umberto Eco: *Il nome della rosa*— era el núcleo del saber, que irradiaba su luz de generación en generación, mediante una transmisión elitista e ininterrumpida.

No obstante, hablar de la cultura de libros es más una imagen que una realidad estricta. Porque la cultura nunca ha dependido tan sólo del saber escrito. Cuando se dice «cultura es aquello que queda después de haberse olvidado lo que se ha aprendido», se quiere decir que cultura es una quintaesencia o destilación que hace que la persona esté abierta y bien dotada de recursos ante la vida. En efecto: una buena definición sería decir que la cultura

son los recursos que tienen las personas y los grupos sociales para hacer frente a la vida con dignidad y libertad.

Estos recursos se aprenden en plena vida, no sólo en los libros. La cultura —dirá D. Bell— es el conjunto de actitudes profundas con las que las personas y los pueblos dan sentido a su vida.

Todo lo que ayuda a vivir humanamente es cultura: la profundidad y la apertura de la persona, el saber pensar y hablar, el arte, la poesía, la pintura, la escultura, la arquitectura, la música, el cine, el teatro, la danza... Todo lo que humaniza: el vestir, el saber cocinar, la capacidad de captar los acontecimientos, el periodismo, la experiencia, los valores. En este sentido, la cultura tiende a convertirse en *sabiduría de la vida*, en experiencia personal no escrita pero tal vez codificada en lo profundo del inconsciente personal y colectivo.

Porque cultura no es tan sólo lo que es cultivo personal sino la trama colectiva donde se puede realizar una forma de vida realmente humana: usos y costumbres, fiestas, maneras de enfocar la vida y la muerte, modos de vivir y de relacionarse, la misma moda, las habilidades artesanas, la responsabilidad de la obra bien hecha o el espíritu empresarial.

Véase cómo, en este sentido, la cultura es *tradicción*, hecho diferencial, historia de un pueblo. La cultura tiene en la *naturaleza* una fuente inagotable de contemplación y de material de trabajo, con la finalidad de configurarla y de imprimirle la huella de lo humano, que la haga más apta para la finalidad suprema de toda cultura: *la buena convivencia*.

La cultura de masas transmitida por los MCS

Hay un momento, en la mitad del siglo xx, en que la supuesta cultura del maestro, la escuela, la universidad y

el libro, deja paso a la cultura de los medios de comunicación social: la televisión, el vídeo, la radio, la prensa...

Es importantísimo ese momento porque los MCS han democratizado una forma de cultura que es un cierto *standard* de información. Franjas de población que antes no estaban enteradas de muchas cosas actualmente están informadas a través de la radio y la televisión.

Pero también habría que decir, a modo de contrapunto, que mucha gente está más o menos impreparada para recibir el alud de información, opinión y valoraciones que hoy día emiten los *media*.

Tecnología y medios de comunicación de masas

No puede olvidarse que detrás de los *media* está la tecnología que los ha hecho posibles. En definitiva, ha sido la tecnología la que ha dado el paso de las élites a la masa, de las minorías a todos. En la cultura escrita había una barrera que impedía el acceso a la información: era la ignorancia del medio; la ignorancia de los signos que codificaban el mensaje. Hoy día el mensaje ha sido tecnológicamente descodificado y convertido en imagen comprensible para todos. Lo que se podría llamar analfabetismo técnico, como, por ejemplo, no saber leer, ha saltado hecho pedazos. La cultura de la imagen, es decir, la cultura de los MCS, y por tanto la tecnología, han derribado esta barrera del analfabetismo técnico. Pero, debido a que el analfabetismo técnico suponía una impreparación de fondo —la «impreparación de la infraestructura mental»—, resulta que los *media*, no obstante su victoria sobre el analfabetismo, no pueden volar muy alto. Se quedan en *la cultura del espectáculo*. Porque hay una segunda barrera mucho más sutil e impalpable: la deficiencia de conocimientos humanos, unida a un cierto atolondramiento o falta de atención en el consumidor de televisión, que

confunde los anuncios con las noticias reales y con los filmes de ficción, o viceversa. Todo tiende a ser espectáculo.

La tecnología y los MCS hacen posible que salten a la fama acontecimientos humanos que nos resistimos a catalogar como valores culturales. Estos acontecimientos, tales como violaciones, asesinatos, fugas amorosas, escenas de la máxima violencia en campos de batalla o en campos de deporte, emitidas a la hora de comer o en dibujos animados, llegan a crear una subcultura de la violencia y de la deshumanización. Hay excentricidades que ya se sabe que «saldrán en la “tele”». También ellas son espectáculo.

El dirigismo de la cultura

Pero todo este caudal tecnológico, toda esta enorme fuerza de los MCS, se encuentran dirigidos por los que poseen el control de las fuentes de información. Aquí tocamos el punto más delicado: hoy día la gente experimenta una desconfianza hacia los que detentan la dirección de los MCS, con el peligro de que esa dirección se convierta en manipulación. No se libran de esta sospecha o desconfianza, ni el *Estado*, que rige la televisión pública, ni las *empresas*, para quienes la dirección de las televisiones privadas es un negocio pendiente de los índices de audiencia, ni la misma *Iglesia*, de quien se teme que no tenga en cuenta la experiencia y el sentir de la gente.

Se transmite sólo lo que interesa, y ese interés puede ser ideológico o simplemente el negocio, en virtud del cual conviene dar sal gruesa y violencia para encontrar la audiencia, mucho más que presentar programas de calidad cultural.

Ya hemos señalado, no obstante, el supremo valor de la cultura de un pueblo: permitir la convivencia pacífica de personas que alcanzan un nivel de vida humana, digna y

libre. Eso supone valores. Valores arraigados en una franja que tenga una densidad ética, estética, lúdica y..., por tanto, trascendente, capaz de generar *sentido*. El fracaso más importante de la cultura europea del momento presente es el *tedium vitae*, que le impide conseguir cotas éticas (Balcanes), o incluso políticas (Unión Europea a nivel político; dignidad y mínimos de bienestar para los marginados), importantes. Ante el fracaso de la paz o de la convivencia, el virtuosismo en la transmisión de noticias se cubre de cinismo. Hasta aquí, el resumen de mi *Europa y Ética*.

La degradación de los «intelectuales» en «contertulios»

Seguramente se puede establecer esta pequeña proporción: los libros son a los intelectuales como los MCS son a los contertulios. Hemos asistido, en efecto, al paso del influjo más elitista y permanente de los «intelectuales» en la sociedad, al influjo mucho más masivo pero más fugaz de los «contertulios».

Los «intelectuales», desde Zola a Sartre, han sido creadores de opinión y, sobre todo, creadores de impulsos éticos e ideológicos, por sus ideas y su testimonio libre. Pero también nuestra época ha asistido al paso de la condición *libre* a la condición *protegida* de muchísimos intelectuales. Son muchos los que se han retirado a confortables «cuarteles de invierno», como pueden ser la Administración pública, la presidencia de institutos bien retribuidos o una cierta acentuación favorable a su aparición en los MCS. Al quedar protegidos, su condición libre ha quedado mermada, ya que parece que se hayan convertido en intelectuales orgánicos al servicio del respectivo señor. Con ello, se ha visto dañado su testimonio y desprestigiado su discurso ideológico, al hacerse evidente su poca objetividad, a causa de los prejuicios, parcialidades, contradicciones y mitos que contenía.

Qué influencia ha tenido este «nuevo nivel cultural» en los comportamientos éticos

Una cosa son los grandes escenarios culturales de la sociedad y otra cosa es su vida cotidiana real.

a) La influencia del cambio social en los *escenarios culturales* de la actual sociedad española, es enorme:

— Aparecen los personajes «mito»: los personajes de la *jet-set*, cantantes, «yuppies». Su mérito es simplemente el existir y «balancearse», como diría Jotán en su apólogo bíblico (Jue 9, 7-15).

La carga erótica que conllevan las situaciones creadas por esos personajes míticos, es evidente. Incluso cabe esta reflexión: no se puede decir en modo alguno que todos los alemanes de los años treinta hubieran sido nazis, pero sí se puede decir que entre los años 1933 a 1939 Alemania exportó al mundo ideología nazi. Tampoco es correcto decir que los USA sean esencialmente violentos y eróticos, pero sí es verdad que desde hace un cierto tiempo, difícil de precisar, exportan de hecho mitos de violencia (Rambo) y de sexo (Madonna).

— Se muestran con detalle situaciones públicas en las que el egoísmo exacerbado, el interés económico y la violencia prevalecen sobre los intereses humanos: la guerra del Golfo (1991) y la situación en los Balcanes, prolongada desde 1992 a 1994; los escándalos de corrupción; los desequilibrios surgidos de los brotes de racismo hacia los inmigrantes que sobreviven como pueden; o las escenas de violencia juvenil y de drogadicción, son escenarios públicos des-moralizadores. Cuesta creer en la paz, aunque asistamos, entre reticentes y perplejos, al apretón de manos entre Rabin y Arafat.

Todo este conjunto hace que, en los grandes escenarios culturales, la religión aparezca como algo de «otra época», algo entre curioso y obsoleto: «cuando se cantaba la *Salve*

Regina», cuando los monaguillos cantaban la misa en latín, cuando se usaban cilicios, cuando se pasaban por las familias las capillas de la Sagrada Familia... Todos estos recuerdos se evocaron en un solo programa de televisión, en el que su presentador —hay que decirlo honradamente— señalaba estos puntos con declarada simpatía.

b) En cambio, la vida cotidiana aparece marcada por una cierta recuperación de valores:

— La importancia otorgada entre los jóvenes a la fidelidad, al menos a partir de la constitución de la «pareja estable».

— La amistad, el grupo, el descubrimiento del amor, no son valores vanos, a pesar de la alergia de muchos jóvenes a casarse. La familia y sus valores han sido señalados como algo muy estimado por el 90 por ciento de catalanes encuestados.

— La solidaridad es apreciada, a pesar del hedonismo imperante, como uno de los principales valores que edifican la convivencia. Lo mismo cabe decir de la tolerancia y del respeto a los demás.

— El trabajo es una aspiración de la juventud y de los mayores en esta época de crisis no sólo económica sino de modelo cultural de sociedad. También el trabajo bien hecho es hoy día un valor aunque sea minoritario.

— El equilibrio cuerpo/espíritu, sustitutivo del cuidado excesivo del cuerpo, parece ser algo que comienza a valorar de nuevo ese ser dotado de una dimensión espiritual que es el hombre.

— El valor supremo de la paz, así como la atención y respeto al planeta Tierra y el deseo de lograr una nueva y equilibrada relación entre el hombre y la naturaleza.

— El progreso de un feminismo que, al margen de determinados excesos, quiere obtener para la mujer la dignidad plena y la igualdad de funciones en la sociedad entre el hombre y la mujer.

Una conclusión provisional es que la «cultura importada» que alimenta nuestros escenarios culturales mayores no coincide exactamente con la «cultura vivida». Grandes escenarios y vida cotidiana no van al mismo ritmo.

III

COMO ES POSIBLE UNA ETICA MINIMA Y UNA ETICA EVANGELICA EN LA ACTUAL SOCIEDAD

En el fondo, siempre volvemos a la misma respuesta: la Iglesia, que se acerca y acompaña a la experiencia cotidiana de la gente, es la gran mediadora que permite hoy día que amplias minorías encarnen, personal y socialmente, las grandes formas de la vida evangélica.

Este acompañamiento implica que la Iglesia se sitúe, toda ella, frente a la *cultura de la muerte*, al lado de la cultura de la vida. He aquí algunos *índices significativos* de la crisis ética, que puede describirse como «*cultura de la muerte*»: violencia racial, eutanasia, aborto, vida familiar disgregada, aparición de una confusa y macabra cultura de la destrucción (personal y del planeta). ¡Pero la esperanza muestra el camino del nuevo paganismo al cristianismo!

Cada Iglesia local, como unidad pastoral, puede incardinar, inculturar incluso, el mensaje cristiano, a través del acercamiento, del encuentro y del acompañamiento paciente, a gentes diversas.

Fijaré mi atención en tres bloques de propuestas prácticas que suponen otros tantos puntos de sutura entre la cultura ambiente y una ética de inspiración evangélica.

1.º Un trabajo incansable de formación personal

La Iglesia se acerca a la gente, captando su experiencia y, a partir de ella como punto de partida, ejerciendo un trabajo incansable de formación personal. Frente al rompimiento o deterioro de los canales transmisores de la fe y de los comportamientos éticos, hay que concienciar a las familias y potenciar las comunidades cristianas como epicentros de este trabajo de formación personal.

Me agradó la afirmación sencilla y rotunda de Jean Guittou (3), según la cual la comunidad cristiana es el lugar y el apoyo de la vida cristiana común. Me pareció que esta afirmación, que Guittou hace fuera de todo contexto o interés especializado, era el testimonio de lo que debería ser una *sententia communis et certa*, según la cual no es el poder cívico, ni la coacción moral, ni la hegemonía ideológica, lo que puede sembrar la Palabra y promover las condiciones de su crecimiento, sino las comunidades, quizá pobres pero siempre nacientes, que forman el tejido vital de la Iglesia de la fe. Urge, por tanto, cortar la decadencia y la inercia en que muchas de ellas yacen, debido en gran parte al desaprovechamiento de los *carismas de edificación* que poseen hombres y mujeres de fe probada.

2.º Promoción de movimientos, centros e instituciones de juventud

Es urgente romper la penuria endémica de movimientos, instituciones y grupos informales dedicados a promover formas de vida cristiana entre los jóvenes. Hacen falta centros donde sea posible hacer el aprendizaje cristiano, con la consiguiente y generosa dedicación de

(3) J. GUITTON: *Retrato del P. Lagrange*, Madrid, 1993.

ministros ordenados y laicales (agentes de la pastoral). Lo mismo debe repetirse con respecto de niños y adolescentes y, en el otro extremo de la edad, para gente ya madura.

3.º Hay que promover la cultura de la vida, luchando contra el mal que oprime al mundo, para que sea posible realizar la experiencia pascual del paso de muerte a vida y de opresión a libertad

Así, la Iglesia misma se convierte en «respuesta a las necesidades perentorias de la gente» (4), ya sea la gente joven, la tercera edad, los matrimonios jóvenes con pocos objetivos claros, o bien la juventud amenazada de paro, drogadicción, enfermedad de alto riesgo, etc.

La cultura de la vida puede actuar como engarce entre la «*ética mínima*» de toda la ciudad y la «*ética evangélica*», de la cual las comunidades cristianas ofrecen el aprendizaje. Dichas éticas no tienen por qué ser contrarias. Aparecen como círculos concéntricos, ya que, según Tomás de Aquino, el fundamento próximo de la ética es el hombre dotado de libertad y dominio sobre sus propios actos.

Esto equivale a decir que la cultura de la vida puede apoyarse en el común de los ciudadanos:

a) En el sentimiento popular y en la religiosidad de la gente sencilla.

b) En un lento rehacer canales que lleguen a la juventud, que todavía vive el reto procedente de la rebeldía nietzscheana-nihilista: ¿Hay que elegir una vida sin ética o hay que optar por una ética como salvaguarda de la vida?

(4) J. M. ROVIRA BELLOSO: *Sociedad y Reino de Dios*, Madrid, 1993, p. 220.

c) En el paso de una cultura marcada por la atonía y el bajo alzado ético a una cultura que suponga objetivos y llamadas reales.

d) Sobre todo, en la cultura de la solidaridad real, entre la gente de diversas edades y entre los que andan sobrados y los desposeídos.

Es necesaria una ética de la *com-pasión* y del *com-partir* (5), dándole a la palabra *com-pasión* su sentido latino de entrar en sintonía con los que sufren hasta llegar a «padecer con ellos» para compartir el gozo del Reino.

La ética mínima se hace entonces una ética elemental, expresada ya sea en la forma negativa y pedagógica de los diez mandamientos o también en la forma de ideales y modelos éticos sencillos: «no matarás»; «no serás infiel»; «amarás hasta el fin»; «el servicio y la donación de uno mismo señalan la madurez de la persona»; «no serás violento sino dialogante»; «sabrás escuchar y hablar sin complejos»; «darás culto a Dios con todo tu ser y en El confiarás»...

Finalmente, la Iglesia se encuentra en las mejores condiciones para sugerir, predicar, mostrar y verificar la bondad de una tal ética de comportamientos comunes y populares, ya que la Iglesia establecida se encuentra con la gente común o no practicante en tres momentos clave: en el momento del nacimiento, de la muerte y del compromiso del amor (matrimonio). Tres momentos de gran hondura cultural y religiosa, donde es posible la in-culturación de la fe.

En efecto, estos tres acontecimientos son tan profundos como orientados hacia Dios: una nueva vida es un milagro lleno de sentido que nos remite a Dios y hay que saber compartirlo con los padres que quieren bautizar a

(5) JOAN COSTA/FUNDACIO JOAN MARAGALL: *Religió i valors en la Catalunya actual*, Barcelona, 1993.

sus hijos. Unos padres con la mente quizá confusa pero dispuesta a la petición y a la acción de gracias, es decir, a referir a Dios, Padre del cielo, esa nueva vida de la que se sienten *padres*. El amor fiel es aún hoy el valor más grande en el que pueden pensar el hombre y la mujer que van a casarse. El significado de su compromiso, de su alianza, simbolizada en un anillo que remite, en definitiva, a la alianza con Dios, es evidente. Finalmente, la muerte ejemplar de Cristo, su entrega por amor en la Cruz, es fuente de esperanza porque nos habla de la Vida plena y sin fin que de ella brota, ya que Dios ama y no olvida a su Hijo y a sus hijos.

Tan sólo habría que saber sintonizar con la gente, saber ayudar a descubrir el sentido pleno de estos acontecimientos y saberlos celebrar en la realidad de Cristo, el hombre nuevo, el Hijo de Dios. Si se quiere decir de otra manera: hay que saber valorar y presentar con gracia (con la gracia de Dios y con la nuestra) el «producto» que tenemos entre manos.

CONCLUSION

¿Por qué no he hablado explícitamente de *humanismo*? Porque prefiero hablar de *fe viva en Dios y en Cristo*. Hay que confiar en que la fe viva despierte contribuciones concretas a la causa de la paz y de los derechos humanos, a la causa de los pobres, al ecologismo, a la causa de la salud mundial, a la fraternidad transracista y a la construcción de la célula y del entorno familiar. Todo ello equivale a la cultura de la vida y no de la muerte; todo ello equivale al humanismo que el Espíritu de Dios no cesa de fomentar dentro y fuera de la Iglesia de Cristo.



ESPIRITUALIDAD PARA EL CRISTIANO EN LA VIDA PUBLICA

P. JESUS ESPEJA

Hace unos años intervine en una de estas semanas, hablando sobre el desarrollo humano; merece esta cualificación cuando es de «toda la persona y de todas las personas». Ya en otro contexto doy ahora un paso más: el desarrollo de toda la persona que promueve también el desarrollo de todas las personas se llama «espiritualidad cristiana».

I

A MODO DE INTRODUCCION

1. Precisión del título

Como nota previa elemental debemos precisar el título que me ha sido dado y acotar así el terreno de nuestra reflexión.

«Espiritualidad» aquí significa «una vida realizada con espíritu»

Mientras que en la mentalidad bíblica «vida» significa totalidad de lo verdaderamente humano, según la filosofía



griega, vida es un movimiento que brota del interior de los seres *motus ab intrinseco*. Los dos aspectos o dimensiones son importantes. Vida significa totalidad de lo verdaderamente humano; con frecuencia distinguimos en nuestra existencia y actividades distintas vidas independientes: física, económica, social, profesional y espiritual; vida pública y vida privada; pero si la vida es una totalidad, aunque tenga distintas manifestaciones, no admite compartimentos estanco; no se puede reducir la vida «espiritual» a una zona de nuestra existencia que nada tenga que ver con la economía, la política y otros campos de la actividad humana. Movimiento que brota de los seres, la vida conlleva un proceso relacional: nos vamos desarrollando dentro de una organización sociopolítica e integramos el universo de vivientes; humanos —de *humus*, tierra— quiere decir eso: nos realizamos sólo en convivencia con nuestros semejantes y con toda la creación.

«Espíritu» —*spiritus* en latín y *pneuma* en griego— significa aire, soplo, viento. Es como el aire que respiramos, el aliento que mantiene la vida; es como el principio del viviente, que algunas culturas identifican con alma. Según el relato bíblico de la creación, el «espíritu» (*ruah*) es hálito vital de todas las realidades creadas, que actúa de modo especial en los seres humanos (Gén 2, 7). Espíritu significa inspiración y clave decisiva en la conducta del ser humano. Está presente y activo en la experiencia artística, en la pasión política, en la competición olímpica, en la convivencia familiar y en la práctica religiosa. Así, todos los seres humanos que, movidos por esa fuerza misteriosa del Creador, se ven confrontados con la realidad de la existencia, deben tomar posiciones, y así tienen «su espiritualidad».

«Para los cristianos»

Son todos los bautizados: animados por el espíritu de Jesucristo viven formando esa comunidad visible, que es la

Iglesia. Por tanto, son todos los fieles: laicos o seculares, religiosos y jerarquía. Espiritualidad cristiana —o «para los cristianos»— es una forma de modelar la existencia recreando las actitudes fundamentales de Jesucristo: dedicación a la llegada de Dios o nueva humanidad, opción por la causa de los pobres, e intimidad con Dios, Padre, amor gratuito, cercanía benevolente que quiere la vida para todos.

En la visión bíblico-evangélica, esa nueva forma de modelar la existencia incluye la totalidad del ser humano, en su dimensión terrena (cuerpo) y en su dimensión trascendente (alma). La distinción de San Pablo —«vivir según la carne» y «vivir según el espíritu»— no es equivalente a la «vida del cuerpo» y «vida del alma». La alternativa de la espiritualidad cristiana no es la de cuerpo y alma, materia y espíritu, sino muerte o vida. El evangelio lo formula bien: o jugarse, «perder la vida» por crear fraternidad, o asegurarse, «guardar la vida», individualistamente (Mc 8, 34; G. Gutiérrez: *Beber en su propio pozo. El itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca, 1984, 111). En la economía de la encarnación, ya no cabe el dualismo entre «profano y sagrado». Para muchos hay actos —deporte, diversión, trabajo, estudio— que pertenecen al ámbito de lo profano; son como la vida material. Pero hay otras acciones —retiros, días de desierto, examen de conciencia, oración, sacramentos— que pertenecen a la vida o ámbito espiritual. La distinción no vale, porque el Espíritu actúa en todo. Ni siquiera es suficiente decir que la vida espiritual, previamente reducida en un compartimento aparte, debe influir en la vida material, porque toda la existencia en todos los momentos y ámbitos entra en la esfera de la espiritualidad.

En la vida pública

Queremos decir, en el entramado sociopolítico, en ese foro donde los humanos establecen sus relaciones para

vivir y desarrollarse. Ese tejido social es un dinamismo cultural muy complejo donde se articulan lo económico, lo político y las motivaciones ideológicas, que inspiran conductas prácticas y organizaciones sociales.

Ahora ya podemos formular el interrogante para nuestra reflexión: ¿Cuál ha de ser la forma de vida o espíritu que los cristianos deben aportar en el entramado de nuestra sociedad?

2. Desde dónde hago esta reflexión

a) *A instancias de una nueva cultura*

Por «cultura» entiendo aquí un sistema integrado por creencias (sobre Dios, sobre la realidad, sobre el sentido de la vida), valores (sobre lo que es bueno, bello, justo), costumbres (cómo relacionarnos con los otros, cómo vestir, como rezar) e instituciones (gobierno, juzgado, escuelas, templos). El ser humano sólo es real dentro de una cultura, sin la cual no es identificable ni definible.

Aunque nuestra época es incapaz de darse nombre —moderna, postmoderna, industrial, postindustrial, tecnológica...—, algo parece innegable: durante las últimas décadas está surgiendo un nuevo estilo de vida, nueva forma de interpretar y organizar la vida. Nueva cultura, que significa también novedad en la vida pública y en la presencia de los cristianos en la misma. Hoy urge nueva evangelización.

b) *En el «segundo período postconciliar»*

El Vaticano II fue una sacudida del Espíritu para despertar la sensibilidad evangélica de la Iglesia respecto al

mundo, la entera familia humana con su entorno creacional. Destacando la dimensión positiva de la humanidad y de la creación, el Concilio miró con gran simpatía los progresos del mundo moderno y quiso vivir a fondo su aventura. Reconoció la autonomía de la ciudad secular y, denunciando el ateísmo generalizado, apuntó sin embargo que con frecuencia los ateos han negado una divinidad contraria o rival del ser humano que a veces presentan los creyentes con su forma de hablar y de vivir (*GS*, 19). Pero en ese diálogo con el mundo moderno la causa de los pobres no entró suficientemente; los mentores y animadores del Concilio fueron en su gran mayoría obispos y teólogos centroeuropeos, marcados por el desarrollo de sus países más que impactados por la situación de los pueblos empobrecidos.

Los primeros años del postconcilio fueron de confianza y de optimismo, respecto al mundo; era fácil reconocer y aceptar los muchos avances logrados en las sociedades técnicamente más desarrolladas. Extendiendo ese progreso a todos los pueblos, parecía posible lograr esa nueva humanidad con bienestar para todos. Pero la mirada de simpatía y optimismo fundamental, respecto al mundo, descartaba cualquier ingenuidad: ese mundo está marcado por el egoísmo y la injusticia, y el diálogo de la comunidad cristiana con esta sociedad secular exige fino discernimiento: los cristianos son parte de la familia humana —mundo, en sentido negativo—, pero no deben pactar con las idolatrías que desfiguran a la humanidad —mundo, en sentido negativo—; no es suficiente decir que se cree en la divinidad, sino vivir conforme al proyecto de Dios revelado en la conducta histórica de Jesucristo; esa fe y esa conducta cristianas se verifican en la compasión y opción por la causa de los pobres interpretada evangélicamente. Estar en el mundo y no ser del mundo, solidaridad con los seres humanos siendo testigos de Dios como único Señor, optar por la causa de los pobres

sin excluir a los ricos del amor y de la evangelización, exigían profundización y práctica renovada de la espiritualidad cristiana. Sin la conversión evangélica, difícilmente se pueden reconciliar esas tensiones.

Por eso, a raíz del Concilio, se prodigaron las posiciones fanáticas, bien de posiciones absolutamente optimistas respecto al mundo moderno y de otras que por reacción siguieron identificándolo con el mal o pecado. En 1985 salió a la luz el *Informe sobre la fe* del cardenal J. Ratzinger, prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: pasados los primeros años del postconcilio, hay en la Iglesia «una auténtica crisis que hay que cuidar y sanar»; urge cambiar de dirección en «un segundo período postconciliar». De acuerdo con los aspectos primados en el Concilio, hay algunos interrogantes fundamentales: ¿Cómo ser miembros de la ciudad secular sin perder y aportando la identidad cristiana?; ¿cómo aceptar la verdad que va emergiendo en el mundo sin negar la revelación peculiar aportada por la Iglesia?; ¿cómo ser testigos del Dios de la vida en tantas situaciones de muerte?; ¿cómo apostar por la causa de los pobres como forma para evangelizar a todos?

c) *Viendo algunas reacciones entre los cristianos*

A pesar de sus muchos logros en los ámbitos económico y político, hay una insatisfacción generalizada respecto al funcionamiento de la sociedad española. Y entre los cristianos se ven distintas reacciones. Muchos bautizados se quedan en la superficialidad de cada día llevados como una pieza más por el interés economicista que priva en nuestra sociedad. Otros, ya más conscientes de la situación, pierden la mirada de simpatía tan destacada en el Concilio y se sitúan como jueces justos al margen o por encima de la sociedad calificándola

sin más de materialista y hedonista. Otros no aceptan una emigración cultural hacia lo nuevo que va brotando y sueñan con edades de oro ya pasadas, o con utopías de futuro sin ninguna conexión con la realidad presente. Mientras otros, que se dicen «espirituales», se recluyen como Epicuro en su jardín, en su interioridad, evadiéndose de este mundo y creando una divinidad a su medida.

Mi punto de partida no es la nostalgia del pasado ni el sueño del futuro al margen de este mundo, sino la sociedad actual, las mujeres y hombres de este tiempo, con sus valores, sus logros y fracasos, sus contradicciones y sus esperanzas. No surgirá el hombre nuevo a base de crítica negativa contra lo existente, estampando el no en todo lo que vaya gestando el hombre actual para condenarle finalmente al vacío total sin distinguos. Sólo descubriendo y asumiendo críticamente lo nuevo se funciona en la economía o espiritualidad de la encarnación: lo divino emerge y se encuentra no al margen o por encima de la realidad actual, sino en la misma.

d) *Desde la tradición espiritual dominicana*

Hace ocho siglos surgió la Orden de Predicadores: allanando las cercas de los monasterios, los dominicos entraron en las grandes ciudades. Miraron al mundo como lugar teológico donde habla el Espíritu y es posible la adoración de Dios. El lema *contemplata aliis tradere* no es primero contemplar y después predicar, sino vivir y actuar con talante contemplativo, en profundidad y en verdad; y en ese clima reinterpretar el evangelio según momentos y situaciones culturales. Es la tradición espiritual de Tomás de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas.

II

MARCO DOCTRINAL PARA DISCERNIR

La espiritualidad es una forma de vivir. Pero, como la vida humana siempre avanza «en situación», una espiritualidad de los cristianos se ha de configurar también conforme a los signos de nuestra sociedad. El seguimiento de Jesucristo implica no hacer sin más lo que Jesús hizo, sino re-crear en nuevas situaciones el espíritu —motivaciones, actitudes y conducta— del Mesías. Sin meternos ahora en análisis exhaustivos de la sociedad actual, bien analizada ya en las ponencias y seminarios de esta semana, destaco algunos rasgos fundamentales, para determinar cómo debe ser hoy la espiritualidad de los cristianos. El «hoy» remite a la nueva situación cultural, mientras los «cristianos» encuentran su referencia en el evangelio de la encarnación.

1. **Cómo es la nueva situación cultural**

a) *Curvación hacia el mundo*

Según la sensibilidad moderna, cada vez más el mundo y su desarrollo está en nuestras manos. Gracias a los progresos técnicos vamos constatando la verdad de la interpretación bíblica: los seres humanos deben promover la tierra (Gén 1, 28). Aspiraciones comunes sobre derechos humanos se van generalizando cada vez más. Hombres y mujeres toman conciencia de su dignidad y luchan por sus justas libertades. Mientras, vamos logrando más y mejores productos con medios menos trabajosos; tenemos recursos suficientes para que todos los habitantes del mundo puedan gozar de relativo bienestar. En términos generales, el desarrollo conseguido responde al proyecto del Creador y es logro al que no debemos renunciar.

Hombres y mujeres de nuestra sociedad viven vueltos al mundo y ahí buscan la solución a sus muchas necesidades. El adjetivo «curvados» quiere destacar un matiz: no levantarán sus cabezas, no se pondrán en pie abandonando sin más esa curvación, sino llegando hasta el corazón del mundo.

b) *Achatamiento del horizonte humano*

Pero en nuestra obsesión por dominar la tierra el proyecto se ha polarizado en dos valores. El económico: abundancia individualista de bienes, el infinito cuantitativo. El mayor goce posible determinado por el individualismo. Un término bien analizado hace años por A. Tocqueville en su obra «La democracia americana»: en una sociedad anónima y agresiva, hombres y mujeres, reflexiva y calculadamente, organizan su vida con sus amigos más cercanos o familiares para mantener su seguridad económica y gozar lo más posible de la vida, despreocupándose de los problemas sociales siempre que directamente no les afecten.

«La era del vacío» es un título de la llamada postmodernidad, muy de moda en autores que publican sobre el tema. Pero no hay forma de vida humana que se mantenga en pie sobre el vacío. Mujeres y hombres de nuestra sociedad consumista, que está bien motivada, absolutamente motivada y cimentada en los formidables valores económicos y biopsíquicos que ha conseguido. Por esos valores se imponen todos los sacrificios; en la sed por lo económico y el mayor goce inmediato, se cifra el espacio interior, la experiencia básica, la sensibilidad o razón soberana de los seres humanos en nuestra sociedad española. Lo malo es que ahí, en lo económico y biopsíquico, quedan sometidos y postergados los valores epistémicos, estéticos, éticos, religiosos y sociopolíticos. El término

«achataamiento», por evocar la nariz aplastada que desfigura el rostro humano, es aquí bien elocuente.

c) *Lógica de dominación*

Motivado y obsesionado exclusivamente por esos valores económicos y biopsíquicos, el ser humano de nuestra sociedad técnica no cultiva su capacidad contemplativa o de recepción, sino que sólo está motivado por una preocupación explotadora: de las propias facultades, de las personas, de los minerales, de las plantas, de los animales, de la tierra y de los cielos; hombres y mujeres realizan su vida en la superficialidad y en el fragmento, sin llegar a la verdad profunda de los seres. Personas y creación quedan reducidas a objetos explotados: sin consistencia en sí mismas y valoradas únicamente por el rendimiento económico y el placer que aportan. Es la experiencia básica, la sabiduría, la razón soberana de nuestra sociedad mercantilista, que presta un mayor rendimiento económico y de goce inmediato.

En esta obsesión se comprende bien la jerarquía de valores: es mejor tener que compartir; las personas son cotizadas no por sí mismas, sino por lo que rentan económicamente o como placer. Hay una solidaridad grupal para mantener seguridades individualistas, que nada tiene que ver con la solidaridad auténtica. Y en esta perspectiva es clave lograr y mantener el poder no para servir a los demás, sino para garantizar y tener la propia seguridad individualistamente.

Con la imposición universal del capitalismo liberal, la lógica de dominación tiene ya el campo totalmente libre. Sigue y aumenta cada día el abismo entre los países económicamente más ricos y los más pobres. Esa misma lógica se implanta en la Comunidad Económica Europea y genera la sociedad dual, en la que un tercio de la misma nada



cuenta. Como alguien ha dicho, nuestro progreso es reaccionario, y sólo es progresista la reacción contra su miopía.

d) *Demanda de más humanidad*

Con distintas versiones, durante los últimos años bule como un malestar o una insatisfacción, que se percibe pero no se define bien. Hay buena base para el pesimismo en la injusticia social; agresividad e individualismo son como signos negativos que provocan rechazo, porque en el fondo nuestra cultura es rabiosamente humanista en sus anhelos; valoración del cuerpo, prioridad de la conciencia personal, declaraciones sobre derechos humanos, son signos de estos anhelos humanistas. Quizá por esta sensibilidad creciente, la insatisfacción ante las situaciones reales resulta más notoria. Paradójicamente la persona humana es formalmente dignificada y a la vez denigrada en la práctica de cada día.

Muchos viven ese malestar, pero no cuestionan el espíritu de la sociedad consumista, en la que ellos mismos se integran sin mayor sentido crítico. Algunos son conscientes de la substancia inhumana de nuestra sociedad, pero siguen acomodados y pasivos. Otros, finalmente, tratan de buscar salida, y aquí caben todavía distintas posiciones: nostalgias del pasado; sueños utópicos del porvenir en ruptura con el presente; instalación en la crítica negativa, autosuficiente y sin distingos contra la nueva cultura.

¿Y qué hacemos los cristianos? También aquí hay de todo. La mayoría nos rendimos a la jerarquía de valores que nos impone la sociedad consumista, sin oponer mayor resistencia. Incluso es frecuente la reacción teórica defensiva y agresiva contra la nueva cultura, pero aceptando en la práctica sus criterios valorativos.

Personalmente me uno a esta demanda de más humanidad. Para ello digo sí a tantos logros y valores de nues-

tra sociedad; digo no a las idolatrías que la deshumanizan y deseo que hombres y mujeres emprendan una práctica de convivencia cada vez más solidaria y más humana. Para evitar equívocos, deseo precisar mi posición: 1) No caben definiciones precisas y acabadas sobre lo «humano»; sólo en la historia y en las distintas culturas se va manifestando la humanidad y sus derechos; 2) lo humano y lo inhumano del «yo» no puede ser interpretado sin su relación con los semejantes y con todos los demás seres del universo; 3) cuando aquí hablo de «lo humano» me inspiro ya en la revelación evangélica: como Nicodemo, también la mujer y el hombre de nuestra sociedad consumista tienen que nacer de nuevo, recibir y dejarse motivar por el nuevo Espíritu.

e) *Pluralismo cultural*

En nuestra sociedad hay distintas interpretaciones de lo real; funcionan distintas jerarquías de valores y las costumbres son muy variadas. No hay estructuras sociales que avalen una forma común de pensar, de creer y de vivir. El respeto a las convicciones de los otros y la tolerancia, se imponen como exigencia de la sensibilidad actual.

Este avance de la subjetividad tiene sus repercusiones para los cristianos en nuestra sociedad española. Fallan las consideraciones sociales de plausividad para el cristianismo, que cada vez ha de ser más una opción personal; en el futuro puede ocurrir que descienda notablemente el número de católicos y percibamos mejor la gratuitidad de nuestra fe católica. La nueva situación social no es ambiente propicio para vivir y transmitir el evangelio proclamado por la Iglesia. Dentro de la misma, ya se ve cómo se acentúa la subjetividad y la existencia de católicos «a la carta» que seleccionan y se quedan sólo con aquello que les va bien.

f) *A vueltas con Dios*

Nuestra situación cultural ya es fruto de todo un proceso llamado modernidad. El ateísmo del siglo XIX reaccionó contra una divinidad que impedía a los humanos ser ellos mismos, y hace unos años, aunque desde otro contexto, también fue significativa la llamada «teología de la muerte de Dios». Hoy, las ciencias físicomatemáticas y el progreso técnico, que ya toman auge en los umbrales de la modernidad, son los competidores de Dios en la legitimación de la vida.

Los avances científicos y técnicos son positivos y deben ser celebrados. Lo malo es cuando prácticamente niegan otro planteamiento y reducen el campo de la verdad a lo empírico y controlable. Así cierran el ámbito de lo humano; ahogan los anhelos más profundos de las personas. Dios resulta una hipótesis progresivamente superflua, y ya no hay motivaciones para mirar al otro como perteneciente a mi «yo». En la práctica, estamos verificando que la muerte de Dios conlleva la muerte de nuestra sociedad. El desarrollo individualista ya no es desarrollo «de todo el hombre» y, consiguientemente, tampoco «de todos los hombres».

Pero los seres humanos llevan dentro de sí un profundo anhelo de totalidad. Llamados a ser más de lo que son, barruntan algo que les precede y puede unificar su vida. Las ciencias positivas, manipuladas por la ideología del «yo», que desempeña el papel de Prometeo y Narciso, según los casos, han echado a Dios fuera de nuestra sociedad, pero no pueden acabar con el «rumor de ángeles»: la mayor parte de los españoles aún se confiesan creyentes; lo religioso y misterioso emergen de muchas formas; mientras, dentro de la misma comunidad cristiana, surgen nuevos movimientos y grupos de oración y espiritualidad.

Y es aquí donde llega un punto fundamental. En esta emergencia de la religiosidad y en esta búsqueda confusa

de Dios, ¿de qué religiosidad se trata?, ¿con qué rasgos se percibe la divinidad? Lo novedoso del cristianismo no es tanto creer que Dios existe, sino aceptar y vivir conforme al Dios revelado en la conducta histórica de Jesús. Según sea ese discernimiento de la divinidad, serán o no cristianas la contemplación, la oración y la conducta práctica en la sociedad.

Parece que hoy en la sociedad española no tiene ya vigencia el ateísmo combativo de tiempos pasados. La indiferencia es un fenómeno bastante generalizado. Pero indiferentes agnósticos y cristianos corren peligro de sucumbir bajo la idolatría o absolutización del «tener» y la seguridad individualista. Creo que ahí está hoy el cáncer, el peligro en esa búsqueda y retorno de lo religioso.

g) *Peligra la esperanza*

Sobre todo en estos últimos años, se ha visto cómo los grandes proyectos sociales con cierta dosis de utopía van cediendo ante la exigencia de realismo. Eso que llaman postmodernidad significa el desencanto generado por el fracaso de las promesas. La mayoría de la población española vive obsesivamente preocupada por el mayor bienestar económico de cada día y apenas le interesan los proyectos utópicos. No cree mucho en el arreglo de la organización social; en los últimos años se aprecia como una resignación o abandono de toda búsqueda; el goce individualista e inmediato, es objetivo generalizado; por otra parte, cada vez prescinde más de un porvenir feliz después de la muerte. Hay peligro de que muera la esperanza; sin la cual, tampoco tiene sentido la vida humana.

El panorama de nuestra sociedad presenta buenas razones para la desesperanza. Y esta misma sensación alcanza también a los cristianos: los problemas son tan

graves, que apenas se puede hacer nada para resolverlos. Por mucho que nos empeñemos, apenas vemos resultados palpables.

2. El evangelio de la encarnación

El Verbo, que es Dios, se ha hecho carne, permaneciendo inseparablemente unido a la humanidad y a la creación. Nuestra historia, tan marcada por la caducidad y continuamente amenazada, ya es historia del Hijo. Y esta confesión de fe conlleva otra forma de mirar al mundo; una pasión por lo humano y un encuentro singular; una conducta nueva en la relación con los otros y una comunicación singular con la divinidad.

a) *Densidad teológica del mundo*

Jesús de Nazaret conoció bien y sufrió el mal que hay en el ser humano, en la organización social y en los montajes religiosos. Sin embargo, en ese mundo y en todas las circunstancias, descubrió la cercanía benevolente de Dios. Gustó su providencia materna, contemplando la belleza de los lirios que brotan en los campos y la vida sencilla de los pájaros que vuelan con algazara. Un hombre paralítico es ocasión para que Jesús experimente la cercanía del Padre, que quiere la vida para todos, y el rostro de los pobres viene a ser signo e imperativo de Dios compasivo y justo. No es huyendo de la realidad histórica, sino asumiendo el duro conflicto de la misma, cómo Jesús avanza en comunión con el Invisible y hace su oración.

No seamos ingenuos negando que la injusticia clava sus garras en nuestra sociedad y la deshumaniza. Pero esta sociedad, el mundo, la entera familia humana con su

entorno creacional, es fundamentalmente positivo; «creado y conservado por el amor del Creador» y liberado por Jesucristo: «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Unigénito, para que el mundo sea salvo por él» (Jn 3, 16-17). La actividad individual y colectiva de los seres humanos para lograr mejores condiciones de vida, responde a la voluntad de Dios. Este mundo, esta sociedad, tienen muchos bienes; realizan tareas justas; en su condición secular, tienen su verdad y sus valores. Como la encarnación del Verbo no destruye lo humano y la creación, sino que los promueve hacia su perfección, la Iglesia reconoce todos esos valores y aporta el evangelio para la perfección de los mismos.

Juan XXIII y el Vaticano II actualizaron esta novedad evangélica, que plasmó en sus primeros números la Constitución *Gaudium et spes*. Pablo VI insistió una y otra vez en esa orientación. Con esa misma visión, Juan Pablo II, en su primera encíclica *Redemptor hominis*, hizo una confesión bien significativa: «El profundo estupor ante la dignidad del hombre (digamos de todo ser humano) se llama evangelio». Con esta sensibilidad, la historia de la salvación, que no se agota en la historia del pueblo bíblico, pasa por la salvación de la historia concreta. No caben dualismos entre lo profano y lo sagrado, lo natural y lo sobrenatural. En la encarnación del Verbo, lo humano y lo divino, aunque no se confunden, van inseparablemente unidos.

Pero ¿ha entrado esta visión unitaria en nuestra comunidad cristiana? Ya en 1969 Pablo VI preveía las dificultades provenientes de la tradición cristiana de Occidente, marcada por el maniqueísmo y el dualismo. No se equivocaba. Admitamos que en el diálogo con el mundo moderno a veces se pecó de ingenuidad, olvidando que también ese mundo está desfigurado por el egoísmo y la injusticia; ello justifica las intervenciones de la Iglesia en la segunda etapa postconciliar, poniendo en guardia con-

tra el pecado del mundo. Pero esa llamada de atención ha llegado antes de que la mayoría de los fieles se hayan percatado y aceptado la visión fundamentalmente positiva del mundo que nos dio el Concilio. Y así no será fácil superar el maniqueísmo y el dualismo, ya seculares en esta tradición cristiana occidental.

b) *Dignidad y amplitud de lo humano*

Según la revelación bíblico-evangélica, la humanidad tiene una dimensión de infinitud y la realización humana no es posible sin una relación con todos los seres.

Hombre y mujer son imagen de Dios; en su misma condición, tienen algo de divino y de absoluto. La persona humana vale más que todos los medios de producción y que todas las cosas de la tierra (Mt 12, 9-14). Es trascendente no saliendo de su animalidad, sino en su misma animalidad. Se abre al otro y es capaz de lo infinito. En esta perspectiva, la Iglesia se presenta como «signo y salvaguarda del carácter trascendente de la persona humana» (GS, 76; RH, 13)

La dignidad del ser humano también se manifiesta en su amplitud de horizonte. Mujer y hombre sólo se humanizan en convivencia con sus semejantes y en sintonía con toda la creación. Se perfeccionan implicando de algún modo a todos los seres. Su horizonte no se queda limitado a lo económico. No deben jugar a Prometeo, que quiere ser como Dios, pero tampoco quedan satisfechos con la egolatría narcisista. Es inútil que vivan en la superficialidad, porque su corazón barrunta la infinitud que bulle ya en lo más profundo de su ser. No viven su verdad total cuando se cierran sólo en lo económico y en lo biopsíquico. Así, optar para que todos tengan vida «en abundancia», por el desarrollo de toda la persona, exige ampliar el horizonte humano.

c) *Autoridad de la verdad*

Hay dos visiones de la verdad. Según la filosofía griega, la verdad es fabricada por la inteligencia; los sabios la elaboran y ofrecen a los demás. Según la revelación bíblica, la verdad se hace cada día en la historia. Todos los seres humanos, todas las culturas y todas las religiones, tienen su verdad. Porque Dios se manifiesta todo lo que puede y a todos; en Rom 1, 18 dice que nadie queda libre de pecado cuando mata la verdad con la injusticia.

El reino de Dios crece ya en ese campo, que es el mundo. Convencido de que Dios quiere la vida para todos en abundancia, Jesús de Nazaret despierta las conciencias, sugiere y ofrece su experiencia singular del Padre. Nunca impone por la fuerza. Sus parábolas desbrozan el camino y abren distintas posibilidades para que las personas elijan libremente. No retiene al joven rico y esclavizado por sus posesiones soporta con paciencia la incompreensión de los discípulos y no aplasta con poder a sus enemigos. Antes de oprimir la vida y libertad de los otros, Jesús entrega su propia vida.

d) *Lógica de solidaridad*

Fenomenológicamente y como primera aproximación alguien es solidario cuando piensa no sólo y tanto «qué será de mí», sino «qué será de los otros», especialmente de los más pobres e indefensos. En nuestra sociedad hay solidaridades de clan o de grupo: algunos se unen y pactan para mantener sus seguridades individualistas frente al reclamo de los pobres. Pero esta solidaridad grupal nada tiene que ver con la evangélica: el amor a los enemigos es un caso manifiesto de una práctica solidaria sin fronteras.

Concretando en las principales áreas de la existencia humana, la solidaridad evangélica se plasma en unos va-

lores y en una conducta conformes a los mismos. En el área de las posesiones, el valor no es «acaparar» sino «compartir». En el área de las relaciones interpersonales, hombre y mujer son valorados no por lo que son, por el vestido que llevan o por las apariencias que guardan, sino por lo que «son»: imágenes e hijos de Dios. En la organización social no es lograr posiciones de privilegio y pactar con quienes puedan ayudar a mantenerlas, sino trabajar por una sociedad más justa y humana en la que los pobres y desvalidos también puedan vivir. En el área del poder, no vale la ley del más fuerte, sino el ejercicio del poder como servicio para que los otros crezcan como personas (*auctoritas de augere*, acrecentar).

e) *Dios: prioridad del amor sobre el poder*

El término «divinidad», espontáneamente suscita en nosotros el poder, lo numinoso, inefable y temible. Pero la revelación evangélica introduce aquí una singular novedad: el poder, la majestad, la justicia de Dios, deben ser medidos por y desde su misericordia o cercanía benevolente en favor nuestro. Cuando hablemos del Dios verdadero y de su proyecto en el mundo, nunca el poder ha de prevalecer ni sustituir al amor. El mismo Jesús se reveló como Hijo, siendo profeta indefenso, sin poder económico ni político; así lo refleja la pieza teológica de las tentaciones. Jesús no rechaza sin más el uso del poder; durante la primera etapa de su actividad pública, él mismo puso al servicio del reino su palabra y todas sus facultades; pero quiso dar testimonio manifiesto de que lo único que salva es el amor que se entrega. Sólo inspirado y motivado por ese amor, el poder puede servir a la humanización del mundo.

Así se comprende que no hay continuidad entre el verdadero Dios y los poderosos de la tierra. Jesucristo es

confesado palabra, pero en la caducidad de la carne; Hijo en la obediencia; Señor sirviendo humildemente a los otros. Sólo quienes actúen con su espíritu de amor en favor de los otros, pueden ser sus auténticos representantes.

f) *La esperanza de Jesús*

Leyendo los evangelios, el conflicto y el fracaso en la pretensión del Mesías son bien palpables. En la vida de Jesús hubo tentaciones, interrogantes y crisis; cuando decide subir a Jerusalén o cuando se dispone a sufrir el martirio, son momentos de prueba para su esperanza. Sin embargo, siempre confió hasta ser capaz de morir con amor. Y uno se pregunta: ¿Aquel hombre era un iluso? ¿Qué razones tuvo para esperar?

No se puede afirmar que Jesús fuera un iluso falto de realismo. Según la parábola del sembrador, tres partes de la semilla se pierden y la que agarra en tierra buena debe soportar aún los envites de la cizaña. Es verdad que la tierra buena da fruto en un porcentaje inesperado, hasta cien por cien. Pero la esperanza de Jesús se apoya en su experiencia singular de Dios; en cualquier circunstancia y a pesar de todo, el amor incondicional es la primera y definitiva palabra del Padre.

III

COMO DEBEN VIVIR Y QUE DEBEN APORTAR LOS CRISTIANOS EN ESTA VIDA PUBLICA

Forma de vida y aportación van inseparablemente unidas. Ya en 1971 escribía Pablo VI: «Hoy más que nunca la palabra de Dios no podrá ser proclamada ni escuchada, si no va acompañada del testimonio del poder del

Espíritu Santo, operante en la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos en los puntos donde se juegan éstos su existencia y su porvenir» (*Oct. adv.*, 51). Se trata de una existencia motivada y dirigida por el Espíritu; es la vida que se manifiesta en las actividades.

Siguiendo el diagnóstico hecho sobre nuestra sociedad y los criterios evangélicos revelados en la conducta de Jesús, concretemos algunos rasgos que debe tener hoy la espiritualidad de los cristianos.

1. Espiritualidad «mundana»

El calificativo, que puede ser chocante para una mentalidad dualista y maniquea, no debería resultar extraño a quien confiese la encarnación del Verbo en todo su realismo. El mundo, la realidad social, no es sinónimo de pecado; tienen sus valores y su verdad, su densidad y consistencia teológicas; los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, tantos frutos excelentes que los seres humanos van logrando a lo largo de la historia, levantándose una y otra vez de sus propias cenizas, son ya verificaciones históricas de la salvación todavía en camino de plenitud. Hombres y mujeres que se dejan motivar por esos valores de ternura, justicia, libertad, siendo coherentes en la práctica, ya están viviendo en comunión con el verdadero Dios, aunque se confiesen ateos.

Muchos en nuestra sociedad ya no soportan la reducción o achatamiento del horizonte a lo económico y buscan otro mundo para respirar. Incluso dentro de la comunidad cristiana, surgen grupos y movimientos de oración que generalmente tienen como maestros a monjes de la tradición cristiana o gurús de las religiones orientales. Reconociendo los muchos valores que ambas corrientes aportan para el encuentro con Dios, queda siempre un in-

terrogante abierto: ¿Qué visión del mundo y de la historia tienen esos monjes y esos gurús? Tanto los anacoretas como el monacato, son movimientos proféticos para denunciar al mundo como aburguesamiento y pecado.

Ante la inclemencia del tiempo, «hay que mirar cara a cara a este mundo nuestro, con sus valores y problemas, sus inquietudes y esperanzas, sus conquistas y derrotas; un mundo, cuyas situaciones económicas, sociales, políticas y culturales presentan problemas y dificultades más graves respecto a aquel que descubría el Concilio en la Const. pastoral *GS*» (*Chr. laici*, 3). Y en la visión positiva del mundo que nos orientó el Concilio, hay que mirar a la humanidad y a la creación con amor entrañable, con la mirada de Dios que Jesús nos reveló en su conducta. Esa mirada divina, que siempre es eficaz, garantiza que el mundo está envuelto en un misterio de acogida. Puede ser lugar de adoración, si somos capaces de taladrar lo superficial y llegar al corazón de las personas, de las cosas y de los acontecimientos. Hay que ser «contemplativos en la acción», taladrando las apariencias para llegar a la verdad profunda, al sentido teológico de lo que sucede, para descubrir ahí el paso de Dios, «que a todo da vida y aliento» (Hech 17, 25).

Sólo en esta visión contemplativa encuentra inspiración y garantía el compromiso cristiano. La liberación evangélica, si bien no se reduce a lo económico, lo político y lo cultural, pasa por la liberación en esos campos, los incluye y se verifica en ellos. Pero ahí no se agota la liberación cristiana, que sólo prospera en gratuidad, imposible sin un talante contemplativo. Este, sin embargo, no se identifica sin más con el abandono del mundo, la familia humana, la organización social, con sus ruidos y problemas. Es verdad que, para no perdernos en el vértigo del mundo actual, necesitamos tomar distancias en momentos de soledad y oración, y aquí monjes y gurús pueden prestarnos ayuda con su forma de vivir y con sus mé-

todos. Pero no hay que evitar los problemas, conflictos y ruidos del mundo para contemplar mejor al Dios revelado en la encarnación, sino que debemos contemplar y amar a Dios implicándonos hasta el fondo en esos ruidos y en esos problemas: «¡Conque sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos!» (Mt 16, 1). Sin esta contemplación, sin este discernimiento, no es posible la implicación total en los asuntos de este mundo y tampoco la espiritualidad cristiana. La secularidad es dimensión esencial de la Iglesia.

2. La humanización, como objetivo prioritario

La encarnación del Verbo no significa destrucción de lo humano, sino perfección de todo lo bueno que ya tienen la humanidad y la creación. Dios quiere que todos tengamos vida en abundancia, y Jesucristo es acontecimiento de que por fin la humanidad logra su perfección antropológica. Hoy estamos sufriendo un grave deterioro de lo humano, y quienes confesamos la dignidad de toda persona humana no debemos quedar pasivos ante la cosificación y desprecio de la misma.

Juan Pablo II ha escrito: «El profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama evangelio, es decir, Buena Nueva; se llama cristianismo» (*RH*, 10). Siguiendo el camino del Hijo, el primer camino que debemos recorrer es el ser humano: en su realidad singular como persona y como ser comunitario y social (*RH*, 14). Acompañar a hombres y mujeres, mirándoles con profundo estupor, descubriendo en ellos la imagen de Dios, apostando para que su dignidad encuentre satisfacción en la práctica, es misión prioritaria de los cristianos.

Por ejemplo, no debemos rechazar la justa valoración del cuerpo que aflora en la sensibilidad actual. Participa la dignidad singular de la persona y no se le puede negar

la satisfacción de necesidades elementales, pretextando que la salvación es sólo del alma en un más allá de la historia. Como tampoco es justo sofisticar los cuidados del propio cuerpo con gastos superfluos, mientras otros muchos se mueren de hambre. Debemos decir sí a la prioridad de la conciencia y a los anhelos de libertad que hoy respiran nuestros contemporáneos.

Fijándonos ya en ese cuarto mundo, los grupos olvidados y humillados en nuestra sociedad española, hay que descubrir y defender lo humano perdido detrás de tanto cinismo político, realismo económico y derribo histórico. Hay que liberar, curar, reconstruir tantas personas destruidas, burladas en su dignidad, hasta sentirse incapaces de la autoestima. Debemos actuar y crear espacios para rehabilitar a esta humanidad expoliada. En realidad, este imperativo de salvar lo humano no es sólo en los que pertenecen al cuarto mundo, sino en los económicamente bien situados pero humanamente deformados por el individualismo, la suspicacia y la agresividad. En realidad, el compromiso en la transformación social debe surgir inspirado como pasión por el ser humano; «todo es del color con que se mira». El lugar moral por excelencia es que todos los seres humanos sean tales y puedan ejercer como personas libres y responsables; los seres humanos deben formar una sola familia, y crear para ellos estructuras sociales aptas (J. A. Calleja: *Ricardo Alberdi: La moral social como pasión por el hombre*, Lumen, marzo-abril 1993, 101-126).

3. Solidaridad desde los empobrecidos

El mal que corroe nuestra sociedad es la idolatría. Más grave y nefasta que el ateísmo, porque crea una divinidad que rechaza frontal y prácticamente al verdadero Dios revelado en Jesucristo. El tener y el gozar individua-

listas se instalan en el corazón de los humanos y en la organización social.

A los cristianos hoy se nos pide actualizar nuestra profesión bautismal renunciando a las idolatrías. Esa renuncia tiene su versión en una conducta solidaria con todos desde los pobres. Digo solidaridad «con todos», porque la deshumanización, aunque por distinto capítulo, se da en los que cometen la injusticia y en quienes sufren las consecuencias de marginación social; en nuestra mirada evangélica sobre mujeres y hombres, nuestra preocupación ha de ser por todos. Y digo «desde los pobres», porque su clamor por la supervivencia y libertad para ser ellos mismos es la causa justa que no admite neutralidad ni evasión.

Esta solidaridad supone reconocer la trascendencia de toda persona humana, su condición de absoluto relativo y la decisión de «trascendernos» a nosotros mismos, saliendo de nuestra tierra, de nuestra autorrealización individualista: debemos estar dispuestos a «perder la vida», jugarnos todo cuanto somos y tenemos por el evangelio, la fraternidad, donde todos y todas puedan vivir.

En teoría quizá estemos de acuerdo, pero la verdad se hace en la práctica; es ahí donde se da esa forma de vivir que llamamos espiritualidad cristiana. En la Iglesia sobran ya los discursos y enunciados; no tenemos competencia para denunciar al sistema economicista y a su realismo inhumano, mientras nosotros aceptemos sus leyes de juego. En una cultura obsesionada por el tener y donde se consigue todo con el poder económico y técnico, hay que demostrar prácticamente que sólo el amor transforma y que la gratuidad del amor se manifiesta cuando hacemos nuestra la causa de quienes nada pueden dar a cambio.

La opción por la solidaridad desde los pobres significa opción por el desarrollo «de todo el hombre y de todos los hombres». Y esa opción debe ser concretada en nues-

tro contexto social. Hay que resistir a las idolatrías que deforman nuestra cultura; fácilmente nos atrapa la ideología del consumo; aceptamos la relación con los otros en términos de mercancía y rentabilidad. El abismo entre los países ricos y los pobres parece cada día más insuperable y hasta vemos como normal el desequilibrio internacional y la muerte de los indefensos. Hay que reaccionar contra esta pasividad o resignación intolerables para una sensibilidad evangélica. Los cristianos debemos tomar conciencia de que Dios rechaza esta organización social de muerte y debemos unirnos decidida y críticamente a todos los movimientos y grupos que impulsen el cambio hacia una mayor justicia.

Dentro de nuestra sociedad, que ya integra la comunidad europea y participa relativamente de su bienestar económico, hay un tercio de la población que socialmente nada cuenta: parados, ancianos con pensiones miserables, enfermos sin atención, inmigrantes sometidos a todas las vejaciones, presos torturados y con una vida infrahumana. Son como el desperdicio, la escoria de una ideología consumista que, como el fuego, destruye a las personas. Pertenecen a ese cuarto mundo que, a diferencia de las mayorías pobres en América Latina, no es creyente, no se agrupa solidariamente para conseguir sus derechos y ha introyectado la misma ideología del sistema que le margina. Hay en ese cuarto mundo demasiado dolor y violencia acumulados. Jesús anunció la Buena Noticia, «curando achaques y enfermedades del pueblo», «expulsando demonios que tiraban a las personas por los suelos». Y los cristianos hemos de concretar nuestra opción por los pobres mirando a este cuarto mundo: ancianos, parados, inmigrantes, enfermos sin atención. Su dolor y abandono debe afectarnos para salir de nuestra seguridad individualista; como la situación desgraciada del viandante impactó al buen samaritano, que rompió sus proyectos para rehabilitar al desvalido. Esos pobres del

cuarto mundo necesitan recuperar su autoestima como personas, convencerse de su propia dignidad humana. Acompañarlos en esta recuperación, despertar en ellos conciencia de su dignidad y exigir con ellos los derechos consecuentes a la misma, puede ser hoy la manifestación elocuente de la espiritualidad cristiana.

El porvenir económico de nuestra sociedad española es bien incierto; pero sí parece seguro que los más pobres van a pagar los costos de una convergencia en la comunidad europea. Debemos preguntarnos con quién vamos a estar, con los beneficiarios del sistema o con las víctimas. El evangelio y la compasión de Dios nos orientan a favor de los humillados. Vamos a estar trabajando muchas veces con los ganadores, pero ¿lograremos inyectar en esos lugares la preocupación preferencial por los desvalidos?

Sólo reconociendo nuestra verdad de «pobres» delante de Dios, Padre de todos los seres humanos, seremos capaces de vivir radicalmente nuestra opción por los socialmente más indefensos, liberándonos de la riqueza idolátrica. La llamada de fondo es a una conducta transparente: «¿Vivís lo que creéis? ¿Practicáis lo que vivís?» (EN, 76).

4. Tolerancia y convicciones

Si la verdad está emergiendo en la historia de cada ser humano y de cada pueblo, la misión de los cristianos que han recibido la revelación de Jesucristo no es imponer sin más esa revelación, sino escuchar, acoger, dejarse interpelar por los otros y aportar su experiencia de fe, para que la luz del evangelio purifique y perfeccione las semillas del Espíritu, activas ya en los surcos del mundo antes de que la Iglesia llegue. De ahí, la necesidad de tolerancia: valoración positiva del otro, respeto a sus posiciones coherentes y acompañamiento no desde donde nosotros

estamos, sino desde donde él está; en esto se distingue la evangelización del proselitismo.

Porque ningún ser humano tiene la verdad completa y porque la experiencia religiosa se vive en la oscuridad de la fe, nadie debe imponer a nadie sus propias convicciones religiosas ni rechazar al otro porque no las comparta. Incluso a la hora de hablar sobre Jesucristo, ¿podemos reducir el eco de la Palabra inagotable a la religión cristiana modelada según la cultura occidental? Jesús de Nazaret pidió para que todos seamos uno, pero no para que todos seamos lo mismo. Necesitamos capacidad para vivir, respetar y promover las diferencias. Es lo que llamamos sano pluralismo y tolerancia, cada vez más necesaria en nuestra sociedad pluralista.

Bien entendido, sin embargo, que la tolerancia no significa falta de convicciones propias y firmes. Tampoco silenciamiento de las mismas. El sano pluralismo en diálogo y confrontación humanizantes no es posible cuando falta convicción personal y el amor al otro que se define por sus convicciones. Pero todas las convicciones, también la cristiana, deben tener cabida en el foro público de una sociedad pluralista. Y aquí la oferta no sólo debe ser personal en la vida de cada bautizado. Hombres y mujeres necesitan hoy modelos comunitarios que sean como referencias válidas para emprender un camino de solidaridad. Como respiros en una cultura desfigurada por la obsesión posesiva y la concentración individualísima.

Tolerancia y convicciones sugieren el diálogo en el amor, como clima de la espiritualidad cristiana. Un clima más necesario en nuestra sociedad española, donde la Iglesia durante mucho tiempo ha sido la única que ha tenido la palabra en el ámbito moral. Según la orientación del Vaticano II, esta Iglesia quiere promover la dignidad, el justo bienestar, la libertad de todos; quiere liberarse de falsos miedos y seguridades, del poder y de la influencia que se imponen por la fuerza; quiere preocuparse más del reino

de Dios que de sí misma. Pero esta Iglesia sólo será creíble si los bautizados seguimos ese camino en nuestras vidas.

5. Testigos del Dios que da vida

Nuestra sociedad se quiere liberar de la divinidad, pero anda cada día más huérfana. Por eso, crea continuamente falsas divinidades buscando un padre para sobrevivir. Ya el economicismo es como una religión, su dios es el dinero y templo es el mercado en cuyos sacrificios las víctimas son los pobres. Pero hay también prácticas religiosas y espiritualidades evasivas que se refugian en una divinidad, pero no en el «Dios del reino». Esta divinidad, que se manifestó en la historia bíblica y se hizo presente de modo único en la conducta histórica de Jesús, no es abstracta ni apática. Su honor incluye que todos, incluidos los pobres, vivan y sean ellos mismos. Creer en la divinidad de Jesús es apostar para que todas y todos puedan ser gestores responsables y activos en la programación y logro de su propio destino.

En mi trato con bautizados he tenido distinta sensación, según se relacionen con una divinidad abstracta, muchas veces proyección de intereses humanos, o con el Dios del reino, que remite una y otra vez al compromiso por la transformación del mundo en misericordia y en justicia. Mientras los primeros piensan que, para ser buenos, lo fundamental es huir del mundo y no meterse con nadie, los segundos entienden que ser cristiano significa meter las manos en la masa del mundo, introducir allí el fermento del reino y hacer que la levadura cunda desmontando las idolatrías que impiden la fermentación. Sólo así podrán hacer creíble una verdad decisiva para nuestra cultura: que sólo Dios es el Señor.

Para la espiritualidad de los cristianos en la vida pública de nuestra sociedad, la verdad sobre Dios será la

cuestión más decisiva. Los bautizados serán testigos de esta verdad si entran en el corazón de la sociedad y allí viven libres de las idolatrías que la deshumanizan. Pablo VI formuló bien el interrogante hoy decisivo para la espiritualidad cristiana: ¿La comunidad cristiana «entra en el corazón del mundo y es suficientemente libre e independiente para interpelar al mundo? ¿Da testimonio de la propia solidaridad hacia los hombres y al mismo tiempo del Dios Absoluto?» (EN, 76).

6. Una esperanza mejor

El panorama de nuestra sociedad es sombrío y aparentemente la Iglesia puede hacer muy poco. El ambiente cultural no induce a la fe en Dios, no deja espacio para la causa del reino y no hay demanda aparente para la oferta del evangelio. Hay sobradas razones para la desesperanza. Pero precisamente aquí, en esta situación ambigua y aparentemente sin salida, se articula bien la esperanza teologal que desde un mundo cerrado nos abre al futuro de Dios.

Y otra vez la encarnación del Verbo puede ser referencia válida para mantenernos en pie cuando parece que todo se derrumba. Este mundo avanza ya marcado por el sí de Dios en Jesucristo y no está condenado al fracaso, si bien algunos podemos no entrar en ese destino de gracia. Como cuerpo espiritual de Cristo y sacramento de su Espíritu en la historia, la Iglesia es proclamación visible. Dios sigue llevando su proyecto hacia delante hasta llevarlo a su perfección. La encarnación del Verbo, que de algún modo incluye también a la Iglesia, se puede concretar en algunos puntos:

— El mundo actual y su porvenir son el lugar donde crece el reino y en ellos actúa el Espíritu. Frente a maldiciones absolutas contra el presente, a miedos del futuro,

hay que celebrar nuestra fe cristiana: en el camino Alguien nos precede, nos acompaña y garantiza nuestro éxito final. Hay que leer las esperanzas del mundo actual desde dentro, descubrir la fuerza de Dios en lo nuevo que quiere nacer y su juicio contra lo que debe morir, y en ese clima de contemplación sobre la historia apoyar y crear proyectos utópicos en los que se vaya cifrando la esperanza. Hay que fortalecer nuestra fe en la Iglesia, como signo y presencia del reino de Dios, que crece ya en todos los rincones del mundo; es un artículo de nuestro credo cristiano, que hoy debe ser bien discernido y actualizado.

— Las primeras comunidades cristianas confiesan que Jesús es el iniciador y consumidor de la fe; se mantuvo fiel al proyecto de Dios en todas las circunstancias, venciendo las dificultades históricas que le salieron al camino. El mismo recordó que todo es posible al que se fía de Dios, y según San Mateo «sólo el que persevere hasta el fin será salvo».

— Pero esta confianza significa una conversión total y renovada en la existencia. San Pablo experimentó el fracaso en su actividad apostólica; ante las incomprendiones, calumnias y persecuciones, sintió la tentación de abandonar el tajo: «Rogué tres veces al Señor que se retirase de mí». Pero el Señor le dio a entender algo fundamental: «Te basta mi gracia, que en la franqueza se manifiesta el poder» (2 Cor 12, 9). Dios es Alguien que se comunica a todo aquel que no le cierra la entrada; su palabra cala en nosotros, si aceptamos nuestra verdad de pobres y vivimos conforme a esa verdad. Porque Jesús vivió y murió como servidor; su aparente fracaso en la cruz fue superado en la resurrección. También tendrá la última palabra sobre los crucificados del mundo, si cuando lo hemos dado todo por el reino de Dios somos capaces aún de esperar todo de Dios.

La espiritualidad cristiana es una práctica de vida, una forma de conducta que reviste matices peculiares se-

gún contextos y vocaciones, pero siempre, y hoy más que nunca, incluye dos dimensiones ineludibles. Por una parte, mística, discernimiento y conducta responsable de cada bautizado. En una sociedad cada vez más pluralista no vale un cristianismo sociológico ni se puede abdicar de la propia responsabilidad. Pero la espiritualidad cristiana es «eclesial», en un pueblo de convocados por el Espíritu. En principio, la Iglesia debe ser referencia cultural de misericordia y justicia, de reconciliación y de convivencia; pero la Iglesia se concreta en comunidades dentro de una situación determinada. Para una presencia pública no de imposición sino de oferta, no de poder sino de amor que transforma, hoy necesitamos comunidades vivas que, funcionando con la jerarquía de valores evangélicos, sean como profecía cultural de una sociedad más humana y más justa; resistiendo a las idolatrías que deshumanizan a nuestra sociedad, sin cerrarse en sí mismas a las otras comunidades de la Iglesia y sin la pretensión de ser más que las otras; sencillamente, tratando de ser comunidades «cristianas».

Muchas veces sueño en esta Iglesia renovada según el evangelio. Pero, mientras avanzamos en el tiempo, esa renovación es tarea de cada día. En la emergencia de la nueva situación cultural hay para nosotros un signo del Espíritu. Si lo discernimos y lo secundamos en la práctica, podremos dar una nueva versión actual de la espiritualidad cristiana.

Gracias por vuestra atención.

comunicaciones



LOS PROGRAMAS DE LOS PARTIDOS ANTE LA RENOVACION DE LA VIDA DEMOCRATICA

Las últimas elecciones generales celebradas en España el pasado 6 de junio, dieron a la realidad política una tonalidad distinta, habida cuenta de que ningún partido político obtuvo representación política mayoritaria. Política de pactos, talante dialogador y necesidad de consenso y compromiso, son algunas de las notas que debían definir la tan aclamada estabilidad gubernamental.

Crisis económica y corrupción política fueron los parámetros entre los que discurrió el discurso electoral; el tema económico escapa a este seminario, no así el estrictamente político, aunque, más que considerarlo únicamente como un asunto referido al ejercicio ilegal o amoral de la política, lo situaremos en el contexto histórico de un proceso de transformación de la democracia. Proceso del que no pueden abdicar reponsabilidades políticas concretas, hechos públicos y específicos de corrupción.

1975 dio a los españoles la posibilidad de transitar hacia un régimen democrático. Después de casi cuarenta años de régimen personal y autoritario, en 1977 se realizaron las primeras elecciones generales y se avanzó en un proyecto de democratización política y de cambios institucionales rápidos y afianzados en el compromiso de to-

dos los partidos y actores sociales en lo que dio en llamarse una *estrategia consociacional de transformación democrática*. Como apunta el profesor M. J. de Parga en su último libro (1993: 50 y ss.), la transición fue correcta en lo que se refirió a un proceso de sustitución normativa, institucionalización o promulgación de la Constitución de 1978...: «*Hemos acertado en el diseño de las normas e instituciones, pero estamos haciendo mal la tarea de adquirir hábitos y costumbres democráticas*».

Corrupción, falta de transparencia, desconfianza hacia el mundo de la política, son algunas de las calificaciones que aparecen en los discursos y programas electorales de la mayoría de los partidos; todos coinciden en el empleo del léxico, pero a todos escapa un concepto que no usan sino para imputar su ausencia al discurso del otro: RESPON-SABILIDAD. La conducta de los políticos es difícilmente regulable, porque difícil es regular los mecanismos de control de los representados sobre los representantes, el propio concepto de representación y el tema de las responsabilidades políticas, aunque quizá ésta sea una de las riquezas de la democracia, que, como señalaba C. Friedrich, no es sólo una forma de gobierno sino también una forma de vida.

El valor de la cultura política es lento en su avance; actitudes y mentalidades sufren en los caminos hacia la democracia una transformación paulatina que si bien no cuestiona la existencia de una democracia formal sí se hace imprescindible en el ejercicio cotidiano de la misma. La democracia no son sólo *reglas del juego* que hay que respetar, ya que junto al *quien gobierna* siempre hay un *cómo gobierna*.

El profesor Norberto Bobbio, en un libro publicado en FCE en 1992 y titulado *El futuro de la democracia*, plantea la necesidad de reconsideración del valor del término; su aproximación a éste es procedimental y en la definición mínima de democracia plantea la existencia intrínseca de valores de IGUALDAD e irrenunciables DERECHOS DE LIBERTAD, difícilmente compatibles con la existencia de

una sociedad no democrática. Con ello lo único que quiero señalar, siguiendo a Bobbio, es que «*la democracia no puede prescindir de la virtud, entendida como amor a la cosa pública, pues al mismo tiempo debe promoverla, alimentarla y fortalecerla*». El ejercicio de la política es hoy en un Estado democrático la solución de los conflictos sin el recurso a la fuerza; la existencia de plurales centros de poder, es un reto para que la democracia además de ser, y valga la redundancia democrática, sea también *policrática*. Profundizar hoy en la democracia sigue teniendo el mismo valor de legitimidad, el de la mayoría; pero, junto a los actores que ejercen el derecho al voto, es imprescindible que, en un Estado donde el Parlamento ya no es el único centro de poder sino que éste se extiende a ayuntamientos, provincias y comunidades autónomas, aumenten los espacios en los que se ejerce el derecho al voto. No es éste el único recurso a la participación, pero mediante éste los actores deciden qué reglas desean y a qué juego desean jugar.

Cuando nos acercamos al contenido concreto de las ofertas electorales de los partidos mayoritarios españoles, a ninguno de ellos escapa la necesidad del impulso democrático, la revitalización de la democracia o la profundización en el Estado, los derechos y las libertades públicas; todos apelan a valores esencialmente democráticos y propios del Estado de derecho: participación, libertad, principios de orden y seguridad y altas cotas de bienestar social. Ningún partido o casi ningún partido cuestiona hoy en España las reglas del juego; por ello, la defensa de la libertad, el progreso y la democracia, ya no son patrimonio de una u otra ideología; de lo que se trata ahora es de gestionar y administrar un proyecto de democratización que no por consolidado deja de ser dinámico. Los partidos deben enfrentarse a nuevas realidades políticas y sociales, y la sociedad en democracia tiene el compromiso, si así lo aceptó, de implicarse activamente en el dominio de lo público. En democracia no puede abdicarse de

la responsabilidad de la participación, y el disenso es también una buena fórmula. La crítica debe hacerse a electores y partidos; ambas instancias deben trabajar sin pretensiones megalómanas, para el perfeccionamiento de un sistema cuyos principales referentes debieran ser la persona y sus derechos de libertad.

Del lado de las ofertas electorales, que es el tema que nos ocupa, vamos a tratar de sintetizarlas en un marco esencialmente institucional y en función de la clasificación temática hecha por los propios partidos:

Institución parlamentaria, sistema electoral, partidos políticos, Estado de las Autonomías, Administración de Justicia y Poder Judicial, Administración y Función Pública.

A excepción de CiU, los tres restantes partidos considerados incluyen en su programa un apartado referido con exclusividad al tema de la regeneración democrática; éste constituyó uno de los principales ejes de debate en la sesión de investidura celebrada a principios de julio pasado. Todos sin excepción incluyen en sus ofertas la necesidad de un nuevo talante a la hora de gobernar: **DIALOGO-COLABORACION-COMPROMISO-AUSTERIDAD-PARTICIPACION**. Todos demandan la necesidad de revitalizar los canales de comunicación entre el ámbito de lo político y el escenario social. Y todos sin excepción creen en la imprescindible transparencia y objetividad que deben reinar en el espacio de lo público. Las diferencias aparecen del lado de los instrumentos y en el cómo subsanar esa situación de crisis o transformación; ámbito en el que nos detendremos para intentar conocer, aunque a grandes rasgos, qué medidas ofrecen nuestros partidos ante un diagnóstico coincidente de la realidad.

«Toda política debe asentarse en convicciones; no puede convertirse en una mera administración de los asuntos públicos, sino que debe marcar las pautas de la acción colectiva y reflejar las aspiraciones de la sociedad en su empeño por vencer los obstáculos, superar los desafíos y

aprovechar las oportunidades que se le ofrecen». «La política es la tarea más noble que puede realizar una persona, interesarse por los negocios públicos, lo colectivo. Desde este Parlamento deberíamos potenciar los derechos de participación, del asociacionismo, reformar la Ley Electoral, el Parlamento, potenciar la publicidad de las contrataciones públicas, la transparencia de los partidos, fomentar el pluralismo de los medios de comunicación social, reformar el Estatuto del Parlamentario, profundizar en las libertades y la convivencia real en una sociedad plural...». «En política no todo es posible ni todo vale. La fragilidad de los valores democráticos debe arraigar en la conciencia social. El sistema político debe generar confianza y rectificar y sentar las bases de un renovado espíritu democrático...». Cualquiera podría suscribir lo citado y cualquier político podría haberlo dicho durante el debate de investidura o la campaña electoral; pero cada una de estas palabras pertenecen a un discurso distinto y en la coincidencia del debate es preciso señalar la divergencia de las propuestas.

INSTITUCION PARLAMENTARIA

Como apuntamos al principio, la realidad parlamentaria española conoce, después de once años de gobierno socialista, un Parlamento sin mayorías; el diálogo se convierte en necesidad y en ello coinciden todos los partidos, de tal modo que sin distinción de siglas este apartado tendría un solo mensaje: recuperación por el Parlamento de la centralidad del debate político, reequilibrio de las funciones legislativas y de control y regulación de la comparecencia del Ejecutivo en el Parlamento. La diferencia es de acentos; en la creación de Comisiones de Investigación, en la obligatoriedad de la comparecencia del Ejecutivo, en los tonos más o menos políticos del debate

parlamentario o en la mayor o menor rigidez de la reforma del reglamento del Congreso, así como en las propuestas de democracia directa hechas desde IU y referidas a la convocatoria de referéndum y a la iniciativa legislativa popular.

LOS PARTIDOS POLITICOS

Los partidos son expresión del pluralismo político, concurren a la formación de la voluntad popular y son instrumentos fundamentales de participación política. Desde todos los partidos se plantea una mayor necesidad de vinculación con el electorado y el reconocimiento, en mayor o menor grado, de la responsabilidad que tienen éstos con los modos de desafección y desvinculación con el mundo de la política. El planteamiento generalizado en este ámbito se centra en el aspecto de la financiación, como medida para la transparencia, así como en una mayor vinculación auditora y fiscalizadora con el Tribunal de Cuentas. Medidas que permitan el incremento de la participación social en el mantenimiento de los partidos, vía aportaciones privadas, y la reducción de las subvenciones públicas, a excepción de lo propuesto por IU. De ello y en aras de la austeridad presupuestaria, se deduciría la reducción de la campaña y gastos electorales. Tanto CiU como el PP y en estos últimos días CC, piden la prohibición del transfuguismo político, y en lo referente al sistema electoral sólo IU plantea una reforma sustancial o por lo menos reforma del mismo.

ORGANOS CONSTITUCIONALES DEL ESTADO

Por lo que se refiere a los organos constitucionales del Estado, todos sin excepción demandan y proponen incre-

mentar los medios humanos y materiales para el cumplimiento de sus funciones y competencias, así como el ejercicio y consecución de los presupuestos de OBJETIVIDAD-TRANSPARENCIA-EFICACIA-LEGALIDAD-IMPARCIALIDAD, desde la institución del Defensor del Pueblo al Ministerio Fiscal, pasando por el Tribunal Constitucional o el Tribunal de Cuentas. Para la consecución de estos objetivos se arbitran fórmulas distintas de provisión de puestos, criterios de ineligibilidad y la desvinculación partidista de estos órganos, así como nuevos modos de vinculación de estos órganos con el Parlamento; todo ello para superar los déficit de imparcialidad y el tema de los bloqueos.

ESTADO DE LAS AUTONOMIAS

En materia autonómica, la primera gran reforma es la consensuada necesidad de convertir a la Cámara Alta en una auténtica Cámara de representación territorial. CiU concreta la propuesta en una Cámara de las Nacionalidades y Regiones que integran el Estado, de modo que así se contribuya al desarrollo y consolidación del Estado de las Autonomías. El planteamiento se hace desde IU en nombre de la pluralidad territorial y en un tono claramente federalizante; pero desde todos los partidos en un tono de clara descentralización política y administrativa, que en los programas del PP, IU y CiU se debiera traducir en una reducción de la administración periférica, desaparición de determinados ministerios y organismos autónomos. Estas propuestas, junto con la de supresión de los gobernadores civiles, enlazan con las de corresponsabilidad fiscal, la corrección de desequilibrios territoriales o las de homogeneización de las competencias y culminación de los traspasos. Las propuestas de mayores cotas de autonomía política, administrativa o económica, se hacen extensibles al ámbito de la Administración Local

en temas tales como la creación de un Estatuto de la Oposición Municipal, la gestión por parte de los municipios de al menos el 25 por ciento de los recursos públicos, políticas de reagrupación de municipios, mayores competencias, procesos de comarcalización, entre otras.

ADMINISTRACION DE JUSTICIA Y PODER JUDICIAL

Junto al tema económico, durante el transcurso de la campaña, el tema que probablemente mayores discusiones suscitó fue el del Poder Judicial y la Administración de Justicia. Los objetivos que debieran presidir esta área aparecen suficientemente claros: CALIDAD-RAPIDEZ-MODERNIZACION-EFICACIA-LEGALIDAD-RESPONSABILIDAD. Para ello los instrumentos son escasamente divergentes; formación constante, asegurar el cubrimiento de vacantes, simplificación de trámites y procesos, altas cotas de profesionalidad, dotar al CGPJ de mayores medios y reforzar su potestad reglamentaria. El problema viene a la hora de plantear la reforma de la LO del PJ y concretamente en la provisión de puestos en el seno del CGPJ, tema para el que se arbitran, desde el PSOE, al PP e IU, fórmulas distintas. Estas van desde aquellas que, defendidas por socialistas, niegan otros modos de elección que los que puedan realizarse por el Parlamento, a las de los populares, que propugnan la participación de asociaciones profesionales de jueces y juristas, y la fórmula que IU defiende a través de la presentación al Parlamento de candidaturas por sindicatos, partidos y asociaciones de carácter social, así como la comparecencia de los candidatos a la Comisión de Justicia del Parlamento.

En lo relativo a seguridad ciudadana, por tratarse en los temas de terrorismo y narcotráfico de cuestiones graves, las soluciones son abiertas y están hechas buscando

la colaboración y la necesidad de continuos pactos de Estado. Otro tema son los servicios penitenciarios, su reordenación, una cultura de reinserción en las cárceles, reforma del Código Penal en casos de violación o delitos de carácter racista o xenófobo, temas en los que existen escasas divergencias, a excepción de lo relativo a la Ley de Seguridad Ciudadana.

ADMINISTRACION Y FUNCION PUBLICA

En el ámbito de la Administración y la Función Pública, todas las propuestas coinciden en la necesidad de hacer de este espacio un auténtico SERVICIO: ágil, eficaz, moderno, racional y que consiga hacer evidente el reparto territorial del poder. Desde el marco federal propugnado por IU es preciso que la Administración Central reduzca sus órganos y competencias a aquellas que son exclusivas del Estado y por tanto se logre así el protagonismo de la Administración Autonómica en todos aquellos temas relativos a materia regional. Para la racionalización de la prestación de servicios, se diseñan fórmulas que permitirían una administración por objetivos, con altas cotas de profesionalización y agilidad en la gestión, la potenciación de puestos en función del mérito y la capacidad, la reducción de los cargos de confianza política, un mayor control de la actividad administrativa, dando mayor publicidad a las contrataciones públicas y reduciendo los márgenes de discrecionalidad y los puestos de libre designación.

Para terminar, permítanme que cite dos propuestas procedentes del PP e IU y que no aparecen como tales en los otros programas: la relativa a la reforma del Estatuto de Radio y Televisión Española y el desarrollo de los medios de comunicación social en el programa del PP y la relativa a participación y vertebración social y un pacto

por la ética y contra la corrupción, que concluye las ofertas relativas a regeneración democrática, en el programa de IU.

Las ofertas electorales parecen claras; el problema es saber a qué responden, si sólo son medidas reactivas ante una situación puntual de crisis motivada por escándalos y hechos de corrupción, o si, por el contrario, el planteamiento se hace en aras de una verdadera propuesta de revitalización de la democracia y con un claro espíritu de transformación que apuesta por el perfeccionamiento de un sistema para el que muchos hoy sólo asegura la periodicidad del voto. Junto a la LEGITIMIDAD DE ORIGEN existe la LEGITIMIDAD DE EJERCICIO, porque un régimen político se construye con fórmulas que permiten la interacción entre las instituciones y los protagonistas históricos.

M.^a TERESA COMPTE GRAU

LOS PARTIDOS POLITICOS Y LAS IDEOLOGIAS EN LA *OCTOGESIMA ADVENIENS*

INTRODUCCION

En nuestro trabajo vamos a desarrollar, en un primer momento, las aportaciones fundamentales que el Papa realiza en su carta apostólica *Octogesima adveniens* sobre el compromiso político del cristiano. Nos detendremos, en un segundo momento, en la importancia ética y límites de dicho compromiso político. En un tercer momento, expondremos la postura de la carta ante las ideologías y los movimientos históricos. Y, finalmente, en un cuarto momento, el cristiano entre las ideologías y los movimientos.

I

APORTACIONES SOBRE EL COMPROMISO POLITICO

La *Octogesima adveniens* realiza tres aportaciones fundamentales:



a) La triple distinción entre acción política, proyecto de sociedad y convicciones últimas (1).

En la *Octogesima adveniens* (núm. 25), Pablo VI establece esta triple distinción:

1.^a El primer nivel es el de la «acción política» (2). Se refiere al ejercicio del poder, a la toma de decisiones que afectan al conjunto de la comunidad política.

En una sociedad democrática esta actividad la realizan los partidos políticos que compiten con el poder, el cual lo ejercen cuando reciben la confianza de los ciudadanos.

Al partido político no le corresponde más que eso, porque se mueve en el terreno de la coacción. Precisamente los riesgos del totalitarismo surgen cuando la política invade campos que no le corresponden.

2.^a El segundo nivel es el «proyecto de sociedad», es decir, que toda acción política ha de estar apoyada en un proyecto de sociedad. Proyecto de sociedad que debe tener una cierta coherencia, a saber, debe comprender, por una parte, las metas u objetivos que se proponen a la colectividad y, por otra parte, los medios para la realización de los objetivos.

Son los partidos políticos quienes han de elaborar dichos proyectos de sociedad. Han de traducirse en programas políticos. Y se convertirán en acciones de gobierno cuando el partido obtenga el respaldo de la ciudadanía, de acuerdo con las reglas democráticas.

A los partidos políticos no les corresponde más que elaborar y proponer esos proyectos de sociedad. Proyec-

(1) Cfr. CAMACHO, Ildefonso: *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Paulinas, Madrid, 1991, 408-409.

(2) «La acción política —¿es necesario subrayar que se trata aquí ante todo de una acción y no de una ideología?— debe estar apoyada en un proyecto de sociedad coherente en sus medios concretos y en su aspiración, que se alimenta de una concepción plenaria de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales» (OA, 25).

tos que no pueden identificarse ni abarcar las «convicciones últimas» sobre el hombre y la sociedad.

Un partido político no debe, pues, elaborar una cosmovisión. Tampoco tiene por qué asumir un sistema global de comprensión del mundo. En caso contrario, tal pretensión se convertiría en la «dictadura de los espíritus» (3).

3.^a El segundo nivel ha de estar abierto a un tercero, al de las «convicciones últimas». Es un nivel que ya no es competencia del partido político.

Los sujetos fundamentales para elaborar esa «concepción plenaria de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales», son los «grupos culturales y religiosos» (4), que se caracterizan por su desinterés, entendido éste en el sentido en el que no entra en los fines y pretensiones de tales grupos la obtención del poder político.

Los proyectos de sociedad no son nunca neutrales. Se alimentan de una determinada concepción del hombre y del mundo, que no corresponde elaborar a los partidos políticos y ni siquiera incorporar como parte integrante de sus programas.

Un partido político no tiene por qué exigir ningún tipo de adhesión en el ámbito de las «convicciones últimas». Pero cualquier «proyecto de sociedad» sustentado por un partido político podrá ser enjuiciado en función

(3) «No pertenece ni al Estado, ni siquiera a los partidos políticos que se cerraran sobre sí mismos, el tratar de imponer una ideología por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas» (*ibidem*).

(4) «Toca a los grupos establecidos por vínculos culturales y religiosos —dentro de la libertad que a sus miembros corresponde— desarrollar en el cuerpo social, de manera desinteresada y por su propio camino, estas convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad» (*ibidem*).

de los valores y últimas convicciones de los que se ha alimentado.

La reflexión de Pablo VI es de enorme importancia para que el cristiano pueda abordar el problema de la fijación de su compromiso político y el de su colaboración o participación en las opciones políticas que puedan existir en una sociedad pluralista.

Algunas de las consecuencias son, esquemáticamente expuestas, las siguientes:

— Pablo VI rechaza el modelo de partido cosmovisional, tanto ateo como religioso. Por tanto, queda excluido el modelo de partido confesional que pretendiera traducir su credo religioso en un proyecto político de sociedad.

Un cristiano no puede prestar su adhesión e incorporarse plenamente en un partido fuertemente cosmovisional que exija a sus miembros la obediencia de lo que pertenece a la esfera de las «convicciones últimas» sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad. Los partidos llamados «de inspiración cristiana» tampoco pueden tener tal pretensión.

— No obstante lo dicho, un católico puede participar en la elaboración de un «proyecto de sociedad» con otros ciudadanos que profesen distintas «convicciones últimas», siempre que el «proyecto de sociedad» no sea incompatible con la concepción del hombre y de la sociedad coherente con los ideales evangélicos.

— En fin, es deseable que el cristiano que participa en la elaboración de un «proyecto de sociedad» intente que éste se alimente de los valores y la concepción del hombre y de la sociedad derivados del Evangelio.

b) El pluralismo político de los cristianos.

Una vez establecida la triple distinción que acabamos de examinar, resulta lógico «reconocer una legítima va-

riedad de opciones posibles» (5). Antes de *Octogesima adveniens*, nunca había sido expresada con mayor claridad esta tesis: «Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes» (6).

No hay ya, como en tiempos de Pío XII, una preferencia estratégica en favor de la unidad política de los católicos. En la nueva cultura del pluralismo, el cristiano, con su juicio personal, puede inclinarse por diversas opciones o elaborar nuevas propuestas, en el supuesto de que las existentes le resulten insatisfactorias.

La aceptación del pluralismo político de los cristianos no debe, pues, afectar a la unidad de la comunidad cristiana en el ámbito religioso. Tampoco debe empañar unas relaciones basadas en la comprensión y en la caridad entre los miembros de la comunidad cristiana. Ningún proyecto político merece la adhesión plena de la persona.

Esta cultura del pluralismo obliga, además, al cristiano a no reivindicar en exclusiva a favor de su solución o de su propuesta la conformidad con los valores evangélicos o con la Doctrina Social de la Iglesia.

Ya lo puso de manifiesto *Gaudium et spes*. Ningún cristiano en el ámbito de la política puede comprometer la voz de la Iglesia. Tampoco la diversidad de opciones políticas puede apagar el papel que, en cuanto cristianos, corresponde desempeñar a los creyentes en el seno de una sociedad pluralista (7).

(5) «En las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades que cada uno vive, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes» (OA, 50).

(6) *Ibidem*.

(7) «Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común» (GS, 43).

La comunidad cristiana ha de ser siempre un punto de referencia básico para el católico comprometido en la acción política. La comunidad cristiana tiene el derecho y el deber de interpelarlo, y él debe corresponder con una actitud abierta a esta interpelación.

La comunidad cristiana ha de ser un lugar permanente de encuentro que le sirva al cristiano comprometido a madurar sus reflexiones, elaborar sus propuestas, examinar las deficiencias de su acción, corregir sus yerros...

c) La primacía de la política.

Existe una defensa del valor de la política frente a posturas que pretenden suplantarla por la economía. «El paso de la economía a la política se demuestra necesario» (8). Por eso, proclama con claridad a continuación: «En los campos social y económico —tanto nacional como internacional—, la decisión última corresponde al poder político» (9).

La vocación de la política es siempre servir al interés general, que es más que la suma de los intereses particulares, además de requerir un enfoque diverso de los problemas. Por ello, la política implica una permanente búsqueda hacia el progresivo perfeccionamiento de la ciudad terrestre. De ahí que el cristiano ha de saberla valorar como una de las más excelsas actividades donde se puede concretar la vocación al servicio de los demás.

(8) «Por eso, el paso de la economía a la política es necesario. Ciertamente, el término «política» suscita muchas confusiones que deben ser esclarecidas. Sin embargo, es cosa de todos sabida que, en los campos social y económico —tanto nacional como internacional—, la decisión última corresponde al poder político» (OA, 46).

(9) *Ibidem.*

II

LA RELEVANCIA ETICA Y LIMITES DEL COMPROMISO POLITICO (10)

Pablo VI, en su carta apostólica al cardenal Roy, ante la preocupación que el aspecto político de la vida adquiere en aquellos años, afirma la trascendencia ética y cristiana del compromiso político. Al mismo tiempo, señala los límites del alcance de dicho compromiso y la diversidad de vías legítimas por las que puede discurrir la acción pública de los cristianos bajo una misma inspiración integradora.

a) Acción política y moral cristiana.

La exigencia moral del compromiso político se funda directamente para el cristiano en el supremo precepto del amor (11). Pues el amor a Dios incluye el que se debe a sus hijos, tanto dentro de la comunidad eclesial como en todo el vasto ámbito de las relaciones humanas, sean éstas de carácter privado o público.

Es obvio, entonces, que la caridad no puede realizarse solamente en el directo encuentro interpersonal, sino que ha de adquirir también una amplia dimensión ciudadana o pública. Tal es la tarea de una acción política inspirada en el Evangelio.

b) La política no lo es todo en la vida humana.

Para los cristianos, la política no puede constituir la definitiva instancia ni la última realidad. El orden político que podamos alcanzar dentro del tiempo histórico, no

(10) Cfr. LLINARES, José Antonio: «Sentido cristiano de la acción política», en MARTINEZ DE ARROYABE, Simón; SORIA, Carlos: *Cristianismo y nueva sociedad*, Sígueme, Madrid, 1973, 503-512.

(11) Cfr. COSTE, René: *Evangelio y política*, Edicusa, Madrid, 1969, 14-23.

es todavía el Reino de Dios, el cual no pertenece en plenitud a este mundo.

Además, así como el Reino trasciende la ciudad terrena, así el testimonio cristiano rebasa la misma acción política y se manifiesta en otras múltiples dimensiones como pueden ser las relaciones interpersonales, familiares, profesionales, sociales... y compromiso apostólico directo. Todas estas diversas formas de compromiso cristiano evitan la exclusividad del compromiso político.

c) Ninguna opción política concreta puede ser definitiva e inmutable.

Ninguna opción política concreta es tampoco en sí misma totalmente buena ni mala. Anteriormente, Juan XXIII había establecido la distinción entre las diversas filosofías políticas y los movimientos históricos que de ellas se originan. Gracias a esta distinción el Papa Juan XXIII no negó valores positivos en dichos movimientos (12).

Cuando ahora Pablo VI señala los límites y desviaciones de las distintas ideologías contemporáneas, tampoco rechaza en bloque ninguna de ellas, como veremos en la segunda parte del trabajo.

Precisamente, esta consideración, unida a la trascendencia de la fe sobre las ideologías temporales, debe alejar a los cristianos de todo fanatismo político radical.

Es cierto que para cada cristiano, para cada comunidad cristiana, puede existir una única opción política válida y obligatoria en conciencia aquí y ahora. Sin embargo, esto no debe impedirles respetar las opciones distin-

(12) «¿Quién puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación?» (PT, 159).

tas y aun contrarias. Lo que deben hacer es tratar de comprenderlas en la medida de lo posible.

d) ¿Un modelo político ideal? La democracia personalista y solidarista (13).

El modelo político ideal tal como lo perfila la *Octogésima adveniens* (14) se puede denominar como una democracia personalista y solidarista, ya que expresa la aspiración dinámica hacia una igualdad y participación política cada vez más plena y eficiente.

Se denomina personalista en razón de que el interés supremo lo constituye el hombre individual y concreto, llamado a su perfecta realización. Se la califica de solidarista, porque en ella resalta el valor de la fraternidad o del servicio mutuo como el principio más relevante, en función del cual se hace posible la verdadera libertad e igualdad.

Se requiere señalar que este ideal no es un sistema político perfectamente constituido de una vez para siempre. Es sólo una meta última que orienta nuestra lucha por una justicia siempre mejor y nunca plenamente realizada en este mundo. Por eso, puede ser interpretado este modelo flexiblemente en muy diversos contextos. A él se debe tender desde situaciones muy distintas, a veces muy alejadas entre sí.

Es precisamente aquí donde se da la mediación de las ideologías, como otros tantos programas de acción políti-

(13) Cfr. LLINARES, José Antonio: *o. c.*, 518-521.

(14) «Efectivamente, si más allá de las reglas jurídicas falta un sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo, incluso la igualdad ante la ley podrá servir de coartada a discriminaciones flagrantes, a explotaciones constantes, a un engaño efectivo. Sin una educación renovada de la solidaridad, la afirmación excesiva de la igualdad puede dar lugar a un individualismo donde cada cual reivindicque sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común» (OA, 23).

ca siempre provisionales y relativos, en los que el cristiano ha de discernir en su momento histórico.

Con esto no se propone una tercera vía política frente al socialismo y al neoliberalismo, sino un correctivo y fermento espiritual, que puede desenvolverse en el ámbito de una democracia liberal o de una democracia socialista para consolidar en ellas el sentido de auténtica fraternidad según el Evangelio.

De este modo, tales formas de democracia serán rebasadas en cierto modo por el cristianismo vivo que actúa en su seno, el cual trasciende todas las ideologías temporales para abrimos al misterio escatológico de Dios.

III

LAS IDEOLOGÍAS Y LOS MOVIMIENTOS

Pablo VI en la *Octogesima adveniens* va a realizar una clara distinción entre ideologías y movimientos históricos. También va a indicar cuatro niveles de problemas, en cuanto a la función de las ideologías, el sujeto que las elabora, su relación con la fe cristiana y las ambigüedades que encierran. Estos dos aspectos son los que exponemos a continuación.

1. Una clara distinción (15)

Pablo VI distingue en la *Octogesima adveniens*, como ya lo hizo anteriormente Juan XXIII, entre ideologías en cuanto filosofía, doctrina, sistema de pensamiento, visión global del hombre y su destino —y que denomina-

(15) Cfr. ANTONCICH, Ricardo; MUNARRIZ, José Miguel: *La Doctrina Social de la Iglesia*, Paulinas, Madrid, 1987, 234-236.

mos id-1— e ideologías como marcos orientadores de acción política en un movimiento político concreto —y que denominamos id-2 (16)—.

¿Por qué esta distinción? Primero, para explicar mejor la permanencia y mutabilidad de las ideologías; segundo, para explicar mejor la necesidad de las ideologías, incluso para los cristianos.

En efecto, la id-1 tiene dos funciones: una, la de ofrecer motivaciones profundas para la acción; otra, la de enraizar estas motivaciones en la concepción del hombre.

Ahora bien, tanto a nivel de motivaciones como de convicciones del hombre, la Iglesia no necesita ninguna ideología. La razón estriba en que ella posee un mensaje y una concepción de hombre y de sociedad capaces de alentar cualquier proyecto humano y de confrontarse con otras ideologías y doctrinas. Incluso llega a señalar posibles incompatibilidades con ellas.

En cambio, en el nivel de la acción práctica, propio de id-2, los cristianos, haciendo el discernimiento aconsejado en dicha carta (17), sí necesitan de otras ideologías

(16) «Ya nuestro venerado predecesor Juan XXIII en la *Pacem in terris* muestra que es posible hacer distinción: “No se pueden identificar —escribe— las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre con los movimientos históricos fundados en una finalidad económica, social, cultural o política, aunque estos últimos deban su origen y se inspiren todavía en esas teorías”» (OA, 30).

(17) «Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia, especialmente en esta hora industrial, a partir de la fecha histórica del mensaje de León XIII sobre “la condición de los obreros”, del cual Nos tenemos el honor y el gozo de celebrar hoy el aniversario» (OA, 4).

como marcos orientadores de la acción política, porque la fe que motiva y da una visión del hombre no ofrece ninguna solución cristiana en cuanto tal.

Por ello, la visión de las ideologías, aun reconociendo su ambigüedad, no puede ser de tal modo negativa, que a toda costa se deban evitar las ideologías.

2. Cuatro niveles de problemas (18)

Estas precisiones nos van a permitir distinguir en la *Octogesima adveniens* cuatro niveles de problemas.

En un primer nivel, la función de las ideologías es doble: por una parte, en cuanto que son entendidas como «convicciones últimas» (id-1) y consiguientemente tocan el problema de la apertura del hombre a Dios; por otra, en cuanto son entendidas como marcos orientadores de acción política (id-2), aproximándose más a los movimientos históricos, tal cual existen y pretenden dar respuesta a problemas concretos de la realidad social (19).

En un segundo nivel, con respecto al sujeto que elabora las ideologías. Por una parte, está el papel de los «grupos establecidos por vínculos culturales y religiosos» y que elaboran lo que hemos llamado id-1 (20).

Y, por otra, está el papel del Estado y partidos políticos, que elaboran lo que hemos designado como id-2 (21).

En el tercer nivel se establece la relación entre fe cristiana con las ideologías (22). Los dos sistemas (marxis-

(18) Cfr. ANTONCICH, Ricardo; MUNARRIZ, José Miguel: *o. c.*, 236-239.

(19) *OA*, 25 y 30, respectivamente.

(20) *OA*, 25.

(21) *Ibidem*.

(22) «¿Es necesario subrayar las posibles ambigüedades de toda ideología social?» (*OA*, 27).

mo, liberalismo) ofrecen, como veremos más adelante en el apartado «el cristiano entre las ideologías y movimientos», serios reparos para la conciencia cristiana.

Se oponen radicalmente a la fe cristiana, en cuanto son comprendidos como id-1, es decir, como capaces de dar sentido y respuesta plena a los interrogantes y problemas que el hombre se plantea.

Pues bien, dentro de los dos sistemas ideológicos (marxista y liberal), en la pluralidad de circunstancias concretas, los cristianos son invitados a participar políticamente.

Sin embargo, como veremos a continuación, en el apartado de nuestro trabajo que lleva el título «El cristiano ante los movimientos históricos», el vínculo entre las ideologías, entendidas como id-1, es decir, como «convicciones últimas» y los programas ideológicos con los movimientos concretos (id-2), se ha vuelto más o menos flexible, permitiendo entonces las opciones por los movimientos, sin que ello signifique las opciones por las ideologías.

Los movimientos, por ser verdaderas acciones políticas, también deben apoyarse en proyectos de sociedad. Pero éstos, a su vez, se refieren a puntos inmediatos, a cuestiones debatidas coyunturalmente, sin implicar necesariamente las cuestiones últimas y definitivas. Estamos, pues, en el plano de id-2.

El cristianismo ofrece elementos de concepción del hombre y de la sociedad que enjuician toda ideología que pretenda comprenderse como id-1. Es a partir de allí, en la medida en que las id-2 no se vinculen tan estrechamente con las id-1 inaceptables (p. e.: la ideología marxista y liberal), cuando la fe, supuesto el conocimiento de la realidad, ayuda a poder discernir y comprometerse con los movimientos históricos concretos.

Finalmente, en un cuarto nivel, como veremos también a continuación en el punto «El cristiano ante las ideo-

logías», se estudia la ambigüedad de las ideologías (23). Precisamente la fe cristiana ejerce una función crítica frente a las ideologías. De ahí que afirme Pablo VI:

«Queda situada a veces en posición contraria a ellas, en la medida en que reconoce a Dios, trascendente y creador, que interpela, a través de todos los niveles de lo creado, al hombre como libertad responsable» (24).

Hay «un proyecto social» mínimo, pero cierto, que nace de Dios, que juzga todos nuestros proyectos en todos los niveles de lo creado, desde las actitudes ante la trascendencia hasta las respuestas prácticas a los problemas inmediatos.

Las distinciones y los niveles de problemas que Pablo VI realiza en su carta apostólica, nos van a ayudar a comprender los dos puntos que desarrollamos a continuación. El primer punto versará sobre la postura del cristiano entre las ideologías y los movimientos; el segundo punto, sobre la postura del cristiano ante los movimientos históricos concretos (socialismo, marxismo, liberalismo) derivados de las ideologías marxista y liberal.

IV

EL CRISTIANO, ENTRE LAS IDEOLOGÍAS Y LOS MOVIMIENTOS

Ante los nuevos problemas sociales descritos en la primera parte de la carta —la urbanización, el puesto de la mujer, los jóvenes, las discriminaciones...— y ante las expectativas más profundas del hombre —la igualdad y la participación—, el Papa pide al cristiano su colaboración.

(23) OA, 27-28.

(24) OA, 27.

1. Planteamiento del problema (25)

La realización de esas aspiraciones, en el marco de la democracia, ha de ser concretada en proyectos de sociedad que respondan a la «concepción plenaria del hombre y de sus diferentes expresiones sociales» (26).

Es en ese ámbito donde el cristiano se va a encontrar con las ideologías que configuran la vida social y política de la sociedad. De ahí que se le plantee: ¿Cómo en concreto y a través de qué cauces van a participar los creyentes en la vida política? ¿Puede incorporarse un cristiano a los grupos (partidos) no confesionales que protagonizan la vida política?

La respuesta, en un primer momento, de Pablo VI, parece cerrar las puertas a los cristianos, al negarles la posibilidad de adherirse a los dos grandes sistemas ideológicos de nuestro tiempo: el marxista y el liberal (27). Ellos son los que están detrás de casi todos los proyectos de sociedad vigentes hoy en el mundo.

Sin embargo, en un segundo momento, sí les cabe a los cristianos un cierto compromiso con los movimientos históricos derivados de ellos, tal y como ya había declarado Juan XXIII (28), siempre que se tenga en cuenta una doble distinción. Ambos momentos los desarrollamos a continuación.

2. El cristiano ante las ideologías (id-1) (29)

En este apartado describiremos, en primer lugar, cuatro aspectos que nos ayudarán a discernir la ideología

(25) Cfr. CAMACHO, Ildefonso: *o. c.*, 411.

(26) *OA*, 25.

(27) «No es lícito, por tanto, favorecer a la ideología marxista (...). Tampoco apoya el cristiano la ideología liberal...» (*OA*, 26).

(28) *PT*, 159.

(29) Cfr. ORIOL, Antoni M.^a: «Socialismo, marxismo, liberalismo. Meditaciones sobre la *Octogesima adveniens*», 26-36, en «Estudios Eclesiásticos», 53 (1978), 210-217.

marxista y liberal (id-1). A continuación, indicaremos los peligros de toda ideología. Finalmente, señalaremos la diferencia entre ideología y fe cristiana.

2.1. *Cuatro aspectos para discernir la ideología marxista y liberal (id-1)*

Los cristianos han de tener en cuenta, respecto a las ideologías, consideradas en su aspecto predominantemente doctrinal, cuatro datos que le ayudarán a discernirlas. Los sintetizaremos con las palabras: oposición, ambigüedad, idolatría y declive.

a) Oposición entre ideologías y cristianismo.

La *Octogesima adveniens* establece como tesis que:

«El cristiano que quiere vivir su fe en una acción política concebida como servicio, no puede adherirse, sin contradecirse a sí mismo, a sistemas ideológicos que se oponen, radicalmente, a su fe y a su concepción del hombre» (30).

Esta tesis es evidente por sí misma. Sin embargo, es bueno concretar unos puntos de aplicación, en razón de algunos sistemas ideológicos hoy imperantes:

— Referente a la ideología marxista el Papa señala:

«No le es lícito, por tanto (al cristiano), favorecer a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva» (31).

(30) *OA*, 26.

(31) *Ibidem*.

En efecto, por estas tres razones, la ideología marxista contradice radicalmente a la fe y es, por consiguiente, inadmisibile para el creyente.

— Referente a la ideología liberal la carta declara:

«Tampoco apoya el cristiano la ideología liberal, que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no como fin y motivo primario del valor de la organización social» (32).

Igualmente, por esas tres razones, tal ideología es contraria a una visión cristiana del hombre.

b) Ambigüedad de todas las ideologías.

Los cristianos han de tener presente, igualmente, la ambigüedad de las ideologías. Ambigüedad que puede ser considerada en un doble sentido:

1.º Ambigüedad que va de la teoría a la praxis. En efecto, el texto afirma que la ideología social «unas veces reduce la acción política o social a ser simplemente la aplicación de una idea abstracta, puramente teórica» (33).

Esta hipótesis se da preferentemente en las ideologías de signo totalitario, ya que en ellas se conceptúa al hombre, *a priori*, como número, como pieza del engranaje, al servicio del sistema.

2.º Ambigüedad que va de la praxis a la teoría. En efecto, el texto señala, igualmente, que «otras veces es el pensamiento el que se convierte en puro instrumento al servicio de la acción, como simple medio para una estrategia» (34).

(32) *Ibidem.*

(33) *OA*, 27.

(34) *Ibidem.*

En esta segunda hipótesis las ideologías se convierten en una superestructura que intenta legitimar un interés.

Para salir de la ambigüedad se pregunta: «En ambos casos, ¿no es el hombre quien corre el riesgo de verse enajenado?» (35). En efecto, el hombre, que es manipulado al servicio estratégico-táctico de una idea, pasa a ser mero peón de una teoría impersonal.

De aquí que estas posiciones —aisladas o grupales— estén en contradicción también con la visión cristiana de la vida. La razón se encuentra en que:

«La fe cristiana es muy superior a estas ideologías y queda situada a veces en posición totalmente contraria a ellas (...), que interpela, a través de todos los niveles de lo creado, al hombre como libertad responsable» (36).

Esta es la cuestión decisiva: un hombre que cree en Jesucristo, si su libertad es interpelada por la libertad divina, no puede de ningún modo brindarse a hacer el juego a cualquier tipo de ideología. Y la razón de fondo es que toda ideología intenta mediatizar a la persona por unas verdades relativas que han sido absolutizadas a unos intereses partidistas y pasionalizados.

c) El peligro de la idolatría.

Pablo VI indica con sutileza el peligro que encierran las ideologías «ultras» y que cuadran bien en la siguiente descripción:

«Otro peligro consiste en adherirse a una ideología que carezca de un fundamento científico completo y verdadero y en refugiarse en ella como explicación última y suficiente de todo, y construirse así un nuevo ídolo, del cual se acepta, a veces sin darse cuenta, el carácter totali-

(35) *Ibidem.*

(36) *Ibidem.*

tario y obligatorio. Y se piensa encontrar en él una justificación para la acción, aun violenta; una adecuación a un deseo generoso de servicio; éste permanece, pero se deja absorber por una ideología, la cual —aunque propone ciertos caminos para la liberación del hombre— desemboca finalmente en una auténtica esclavitud» (37).

d) El ocaso de las ideologías.

Se afirma en la *Octogesima adveniens* que «se ha podido hablar de un retroceso de las ideologías» (38). Esta afirmación es ambivalente, ya que, o bien «puede constituir un momento favorable para la apertura a la trascendencia y solidez del cristianismo» (39), o bien «puede ser también un deslizamiento más acentuado hacia un nuevo positivismo: la técnica universalizada» (40).

Se les pide a los cristianos lucidez y firmeza. Ellos no pueden jugar con las ideologías que niegan la fe y la cosmovisión cristiana de la vida humana y de la historia.

Ni pueden alinearse en una idea abstracta que manipule al hombre, ni en un interés sórdido que intente construir su propia justificación.

Tampoco pueden refugiarse en sistemas teórico-prácticos que, desde lo incompleto y lo erróneo, postulan, en quien se refugia en ellos, la violencia y la pseudo-pacificación psicológica del que se ha «entregado» plenamente en carne y hueso.

(37) *OA*, 28.

(38) «Si hoy día se ha podido hablar de un retroceso de las ideologías, esto puede constituir un momento favorable para la apertura a la trascendencia y solidez del cristianismo. Puede ser también un deslizamiento más acentuado hacia un nuevo positivismo: la técnica universalizada como forma dominante del dinamismo humano, como modo invasor de existir, como lenguaje mismo, sin que la cuestión de su sentido se plantease realmente» (*OA*, 29).

(39) *Ibidem*.

(40) *Ibidem*.

Finalmente, los cristianos no pueden sumergirse en la neoideología del positivismo eficazista.

2.2. *Los peligros de toda ideología*

La *Octogesima adveniens*, una vez que ha rechazado las ideologías concretas (marxista y liberal) (41), presenta dos peligros de toda ideología:

Primer peligro: las «posibles ambigüedades de toda ideología social» (42), que reducen la acción política o social a ser simplemente la aplicación de una idea abstracta o convierten el pensamiento en puro instrumento al servicio de la acción: como simple medio para una estrategia.

Segundo peligro: su autosuficiencia (43), puesto que si la ideología es útil al hombre para abordar la cuestión de sentido, sin embargo se extralimita cuando aspira a resolverla de modo absoluto.

2.3. *La diferencia entre ideología y fe*

Entre ideología y fe existe una diferencia fundamental: la fe cristiana pretende dar una respuesta a la cuestión del sentido de la vida, en un nivel más hondo y radical. Y, aunque la fe no sustituye a las ideologías, sino que las complementa, sin embargo existe la tentación de excluirla, convirtiéndose la ideología en la respuesta última sobre el sentido (44). De esta manera, toda ideología puede convertirse en incompatible con la fe, al estar cerrada a la trascendencia.

(41) OA, 27 y 28.

(42) OA, 27.

(43) OA, 28.

(44) «La fe cristiana es muy superior a estas ideologías» (OA, 27).

3. El cristiano ante los movimientos históricos (id-2) (45)

Si al cristiano no le es lícita la adhesión a las ideologías vigentes hoy, sí puede adherirse a los movimientos históricos, siempre que se tenga en cuenta una doble distinción tal y como el Papa Juan XXIII indicaba en la *Pacem in terris* (46) y hemos reseñado anteriormente en nuestro trabajo. Distinción sobre la que Pablo VI va a fundamentar la diferencia entre ideologías y movimientos históricos.

3.1. Una doble distinción

La primera distinción implica, en primer lugar, diferenciar entre el error y el que se equivoca. La tesis es fundamental:

«Importa distinguir siempre entre el error y el hombre que lo profesa, aunque se trate de personas que desconocen por entero la verdad o la conocen sólo a medias en el orden religioso o en el orden de la moral práctica» (47).

Juan XXIII apela a dos razones para mostrar la bondad de su afirmación: la dignidad de la persona humana y la capacidad de superación y de conversión (48).

(45) Cfr. ORIOL, Antoni M.^a: *o. c.*, 217-221.

(46) *PT*, 158-159.

(47) *PT*, 158.

(48) «Porque el hombre que yerra no queda por ello despojado de su condición de hombre, ni automáticamente pierde jamás su dignidad de persona, dignidad que debe ser tenida siempre en cuenta. Además, en la naturaleza humana nunca desaparece la capacidad de superar el error y de buscar el camino de la verdad. Por otra parte, nunca le faltan al hombre las ayudas de la divina Providencia en esta materia» (*PT*, 158).

La segunda distinción que se precisa hacer, consiste en diferenciar ideologías de las corrientes históricas:

«...el cristiano encuentra en su acción movimientos históricos concretos nacidos de las ideologías y, por otra parte, distintos de ellas» (49).

Una cosa son, por tanto, las ideologías y otra son los movimientos o corrientes históricas que nacen de tales ideologías (50).

3.2. *Tesis de base a la luz de la cita de Pacem in terris que hace la Octogesima adveniens*

La *Octogesima adveniens* habla de la no identificación entre teorías filosóficas sobre el mundo y el hombre y movimientos históricos fundados con una finalidad concreta.

Para ello, Pablo VI cita textualmente a Juan XXIII:

«No se pueden identificar las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre con los movimientos históricos fundados en una finalidad económica, social, cultural o política, aunque estos últimos deban su origen y se inspiren todavía en esas teorías» (51).

(49) OA, 30.

(50) «Es también completamente necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas» (PT, 159).

(51) OA, 30.

3.3. *Razones dadas por Juan XXIII (52), al que continúa citando Pablo VI, para mostrar su pensamiento*

Estas razones son:

1.^a «Las doctrinas, una vez fijadas y formuladas, no cambian más, mientras que los movimientos que tienen por objeto condiciones concretas y mudables de la vida no pueden por menos de ser influenciados por esta evolución» (53).

2.^a «...en la medida en que estos movimientos van de acuerdo con los sanos principios de la razón y responden a las justas aspiraciones de la persona humana, ¿quién rehusaría reconocer en ellos elementos positivos y dignos de aprobación?» (54).

A continuación, Pablo VI pasa revista a los movimientos históricos derivados de la ideología marxista y liberal: las corrientes socialistas (55), las corrientes marxistas (56) y las corrientes liberales (57).

En ellas encuentra razones para posibles adhesiones del creyente en la acción política, dadas las características de los movimientos históricos (58), tal y como se deducen de nuestra carta:

(52) «Porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario, las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza. Por lo demás, ¿quién puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación?» (PT, 159).

(53) OA, 30.

(54) *Ibidem*.

(55) OA, 31.

(56) OA, 32-35.

(57) OA, 35.

(58) Cfr. GARCIA, Juan Carmelo: «Cristianismo y movimientos históricos», en MARTINEZ DE ARROYABE, Simón; SORIA, Carlos: *Cristianismo y nueva sociedad*, Sígueme, Salamanca, 1973, 334-336.

a) Un movimiento histórico se distingue de su ideología original en que aquél se funda en finalidades económicas, sociales, culturales o políticas, mientras que ésta responde más a concepciones filosóficas sobre el hombre, la sociedad, el mundo, la historia.

b) La contraposición entre ideologías, como doctrinas fijadas una vez formuladas, sin cambio, y los movimientos históricos que se definen por el cambio.

c) La ideología forma un todo, es total y totalitaria, mientras que el movimiento histórico está integrado por algunos elementos positivos —otros no— que pueden estar de acuerdo con los sanos principios de la razón y, por tanto, responden a las justas aspiraciones de la persona humana.

ANGEL ARBETETA LOSA



anexo





**COMISION EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL
FUNDACION PABLO VI
INSTITUTO SOCIAL LEON XIII
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIOLOGIA
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA**

**V CURSO DE FORMACION
DE DOCTRINA SOCIAL
DE LA IGLESIA**

LA MORALIDAD PUBLICA EN LA DEMOCRACIA

Madrid, 13 al 17 de septiembre de 1993

**FUNDACION PABLO VI
P.º de Juan XXIII, 3**

P R O G R A M A



Lunes, 13 de septiembre

17-19 h. Recepción y entrega de materiales.

19,30 h. Sesión de apertura.

Intervendrán el presidente de la Fundación Pablo VI y el Nuncio Apostólico de S.S. en España, Mons. D. Mario Tagliaferri.

1.ª Conferencia:

Moral cristiana en una sociedad democrática.

Excmo. y Rvdmo. Don Elías Yanes. Arzobispo de Zaragoza y Presidente de la Conferencia Episcopal.

Martes, 14 de septiembre

10,00 h. Presentación de los Seminarios y su metodología de trabajo.

10,30 h. 2.ª Conferencia:

Corrupción y moralización en la sociedad española.

Don Eduardo T. Gil de Muro. Periodista.

12,30 h. 3.ª Conferencia:

Evolución de valores en España.

Don José Juan Toharia. Catedrático de Sociología de la Universidad Autónoma de Madrid.

17,00 h. Seminarios.

19,30 h. 4.ª Conferencia:

Ética civil, ética cristiana.

Don José María Martín Patino. Director de la Fundación Encuentro.

Miércoles, 15 de septiembre

10,00 h. Seminarios.

12,30 h. 5.^a Conferencia:

Los documentos del Episcopado Español sobre moral en la sociedad.

Don Angel Galindo. Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca.

18,00 h. Mesa redonda:

Moralidades de hoy y de mañana.

Participarán representantes de partidos políticos, financieros, Colegios Profesionales y profesores de Universidad.

Jueves, 16 de septiembre

10,00 h. Seminarios.

12,00 h. 6.^a Conferencia:

Moral en la vida privada y moral en la vida pública: deformaciones de la conciencia moral.

Don José-Román Flecha. Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca.

17,00 h. Seminarios.

19,30 h. 7.^a Conferencia:

La educación moral como tarea e interés social.

Doña María Rosa de la Cierva. Religiosa del Sagrado Corazón y miembro del Consejo Escolar del Estado.

Viernes, 17 de septiembre

10,00 h. Puesta en común de los Seminarios.

12,00 h. 8.^a Conferencia:

Moral y cultura en la sociedad española.

Don José Rovira i Bellosó. Profesor de la Facultad de Teología de Cataluña.

17,00 h. 9.^a Conferencia:

Espiritualidad para el cristiano en la vida pública.

P. Jesús Espeja. Profesor del Centro Teológico San Esteban de Salamanca.

19,30 h. Conferencia de clausura:

Elevación cultural, elevación moral de la sociedad.

Excmo. Sr. Don Gustavo Villapalos. Rector Magnífico de la Universidad Complutense de Madrid.

SEMINARIOS

1.º **Iglesia y democracia.**

Estudio de los programas y proyectos políticos. La acción de las asociaciones, movimientos y grupos eclesiales en la sociedad democrática.

Director: Don Eugenio Nasarre. Profesor de la Universidad de San Pablo. CEU.

2.º **Agentes e instituciones sociales. Análisis de su incidencia en la moralidad pública.**

Reflexión sobre los códigos ético-profesionales, la acción de los medios de comunicación y de los agentes sociales: partidos, asociaciones, sindicatos, centros universitarios.

Director: Don Francisco Salinas. Técnico de Cáritas Española y Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología León XIII.

3.º **Organizaciones e iniciativas moralizadoras de la sociedad.**

Conocimiento y reflexión sobre la acción de las organizaciones no gubernamentales (ONG) en favor de la moralización de la sociedad.

Director: Don Víctor Renes. Técnico de Cáritas Española.

METODOLOGIA

El Curso de Formación basará su metodología en dos modos de trabajo:

1.º **Conferencias**, que desarrollan los temas de modo riguroso y general.

2.º **Seminarios**, que pretenden estudiar aspectos concretos teóricos y prácticos que están implicados en la temática general del Curso.

Se podrán aportar Comunicaciones en el marco de los Seminarios, las cuales no tendrán una extensión superior a las seis páginas y de cuya competencia serán responsables los directores de los Seminarios.



