

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

CÁRITAS EN LA CARIDAD DE LA IGLESIA

Memoria-Presencia-Profecía

ACTAS

XII Jornadas de Teología de la Caridad
Valencia, 23 y 24 de octubre de 1997

N.º 84 • Octubre - Diciembre • 1997

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD
N.º 84. Octubre-Diciembre 1997

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:
CÁRITAS ESPAÑOLA.
San Bernardo, 99 bis. 28015
Madrid. Apdo. 10095.

Teléf.: Suscripción: 444 10 37
Dirección: 444 10 02
Redacción: 444 10 30

EDITOR:
CÁRITAS ESPAÑOLA

Felipe Duque
(Director)
Salvador Pellicer
(Consejero delegado)
Fidel García
(Coordinador)

COMITÉ DE DIRECCIÓN:

J. Losada
P. Jaramillo
F. Fuente
A. García-Gasco Vicente
J. M. Ibáñez
P. Martín
A. M. Oriol Tataré
J. M. Osés
V. Renes
R. Rincón
M.ª L. Castillo Chamorro

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

Depósito legal: M. 7.206-1977
I.S.S.N.: 0210-1858

SUSCRIPCIÓN:
España: 4.180 pesetas.
Europa: 6.300 pesetas.
América: 60 dólares.
Precio de este ejemplar:
1.500 pesetas

COLABORAN
EN ESTE NÚMERO

Ponentes:

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ.
JUAN MIGUEL DÍAZ RODELAS.
MONS. AFFONSO FELIPPE GREGORY.

Mesa Redonda:

JOSÉ ANTONIO LOBO ALONSO.
ADELA CORTINA.
MANUEL ZAGUIRRE.
NICANDRO PÉREZ BELLOT.

Seminarios:

RAMÓN PRAT PONS.
TONY CATALÁ CARPINTERO.
DEMETRIO CASADO PÉREZ.
FCO. JIMÉNEZ AMBEL.
MARCIANO VIDAL.
PEDRO JARAMILLO RIVAS.
JOSÉ VIDAL TALENS.
NICANDRO PÉREZ BELLOT.

Comunicaciones:

HNA. CONCEPCIÓN GONZÁLEZ.
MANUEL DEL CAMPO.
MIGUEL A. SÁNCHEZ.
ALFONSO PRIETO LEÓN.
AGUSTÍN RODRÍGUEZ TESO.
FÉLIX FELIPE CEBOLLADA Y FERNANDO
LUESIA BLASCO.
JOSÉ CARLOS BERMEJO.
JOAQUÍN PASCUAL TORRÓ.
M.ª ASUNCIÓN LÓPEZ LÓPEZ.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

CÁRITAS EN LA CARIDAD DE LA IGLESIA

Memoria-Presencia-Profecía

ACTAS

XII Jornadas de Teología de la Caridad
Valencia, 23 y 24 de octubre de 1997

N.º 84 • Octubre - Diciembre • 1997

Todos los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

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

SUMARIO

	<u>Páginas</u>
PRESENTACIÓN	7
PALABRAS EN LA INAUGURACIÓN DE LAS XII JORNADAS DE TEOLOGÍA DE LA CARIDAD ...	17
<i>Saludo de apertura-50 aniversario. Salvador Pellicer Casanova.....</i>	19
Mons. Javier Osés Flamarique	23
José María Scals	25
José Sánchez Faba	27
PONENCIAS	
<i>Cáritas en la vida de la Iglesia Española: las respuestas históricas que comprometen. José Sánchez Jiménez.....</i>	33
<i>Por una justicia mayor: Origen y formas del amor cristiano. Juan Miguel Díaz Rodelas.....</i>	93
<i>Aportaciones de Cáritas para la construcción de un mundo más justo y solidario. Mons. Affonso Felipe Gregory.....</i>	133
	3

MESA REDONDA

<i>Respuestas eclesiales a los desafíos de la pobreza y desigualdad en la sociedad actual.</i>	
<i>Desde el mundo de las ONG's y las relaciones Norte-Sur.</i> José Antonio Lobo Alonso	153
<i>Desde una perspectiva ética.</i> Adela Cortina	171
<i>Desde el mundo sindical y laboral.</i> Manuel Zaguirre	179
<i>Desde la acción sociocaritativa en la Iglesia Valenciana.</i> Nicandro Pérez Bellot	187

SEMINARIOS

1. <i>Lectura creyente de la realidad.</i> Ramón Prat i Pons.	199
2. <i>El compromiso con las nuevas pobrezas.</i> Tony Catalá Carpintero.....	221
3. <i>Crisis social y cultural: políticas contra la exclusión y recuperación de valores sociales.</i> Demetrio Casado Pérez.....	225
4. <i>Doctrina Social de la Iglesia y neoliberalismo.</i> Fco. Jiménez Ambel.....	243
5. <i>Cómo plantear correctamente la solidaridad.</i> Marciano Vidal.....	271
6. <i>El camino testimonial de la coordinación pastoral.</i> Pedro Jaramillo Rivas	285
7. <i>La encarnación y la Kénosis en la Tertio Millennio Advniente.</i> José Vidal Taléns.....	291

	<u>Páginas</u>
8. <i>Respuestas eclesiales a las situaciones de marginación en la Comunidad Valenciana.</i> Nicandro Pérez Bellot.....	311

COMUNICACIONES

<i>PRIMER BLOQUE: Dimensiones fundamentales de la Iglesia</i>	361
<i>La liturgia, memoria y profecía de la caridad.</i> Hna. Concepción González.....	363
<i>El servicio de la caridad y la catequesis.</i> Manuel del Campo	377
<i>Caridad y justicia.</i> Miguel Ángel Sánchez.....	395
<i>SEGUNDO BLOQUE: Los rostros de la pobreza y las exigencias para un compromiso.....</i>	413
<i>La modulación actual del reto de la pobreza.</i> Alfonso Prieto León.....	415
<i>Teología y Cuarto Mundo.</i> Agustín Rodríguez Teso.....	431
<i>TERCER BLOQUE: La Caridad del futuro.....</i>	449
<i>Las Cáritas del futuro desde el lavatorio de los pies.</i> Félix Felipe Cebollada y Fernando Luesia Blasco	451
<i>La liturgia del encuentro (La relación de ayuda en los procesos de integración).</i> José Carlos Bermejo	487
<i>Comunicación de bienes en los primeros padres de la Iglesia (siglos I y II).</i> Joaquín Pascual Torró	507
<i>La propuesta del perdón.</i> M. ^a Asunción López López.....	519

	<u>Páginas</u>
CONCLUSIONES	
<i>Conclusiones de los Seminarios. Carlos Jarque.....</i>	529
<i>Relación final de las Jornadas de Teología de la Caridad. Víctor Renes</i>	539
<i>Palabras en la clausura de las XII Jornadas de Cáritas. Monseñor Antonio Algora</i>	547

PRESENTACIÓN

El presente número CORINTIOS XIII ofrece a sus lectores las Actas de las XIII Jornadas de Teología de la Cáritas, celebradas en Valencia (España) durante los días 24 y 5 de octubre de 1997.

En la vida de Cáritas las Jornadas son «un tiempo fuerte» de reflexión teológica y pastoral sobre la caridad en la vida de la Iglesia y su aplicación a las tareas que llevan a cabo las Cáritas Diocesanas y sus Asociaciones Confederadas. Junto a otros medios de formación, tales como la Escuela de Verano, Simposios y Encuentros especializados, las Jornadas responden a la necesidad de estudiar y profundizar los núcleos esenciales de la Teología y pastoral de la caridad.

Desde su puesta en marcha, las Jornadas han supuesto un impulso a la labor de mentalización que lleva a cabo CÁRITAS ESPAÑOLA al interior de las Cáritas, de las comunidades cristianas y de la opinión pública en general. Su pretensión fundamental no es otra que la de contribuir a la formación del voluntariado, aportando una perspectiva de *sentido global* del ser y actuar de CÁRITAS. A través de CORINTIOS XIII se busca —y se logra aun cuando los resultados se manifiesten con efecto

retardado— la aplicación e intensificación de una reflexión teológica abierta y programada hacia resultados concretos (Cfr. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José: *50 años de Acción Social. Cáritas Española*. Madrid, 1997, pág. 95).

La XIII edición de las Jornadas, que hoy presentamos, hay que situarlas en el contexto del cincuentenario de la fundación de CÁRITAS ESPAÑOLA, que se ha celebrado en este año 1997. Esta feliz coincidencia ha marcado la orientación del temario.

Como es obvio y normal en este tipo de celebraciones jubilares, también las Bodas de Oro de Cáritas Española han tenido una serie de actos propios de conmemoraciones de este tipo, que —justo es reconocerlo desde esta Revista— han sido magníficamente organizados por CÁRITAS ESPAÑOLA y CÁRITAS DIOCESANA DE VALENCIA.

En este marco, las Jornadas han sido no sólo un foro de estudio, reflexión y praxis pastoral, sino de una manera especial «el punto de encuentro» de todas las Cáritas Diocesanas y las Instituciones Confederadas a fin de compartir «una toma de conciencia crítica y constructiva» de la realidad de Cáritas, hoy, desde la perspectiva y exigencias de su MEMORIA HISTÓRICA. Es decir, desde el espesor y calado de su «pasado» en la Iglesia y en la sociedad; desde su «presente» eclesial y social y su influjo y aportación «a la altura de los tiempos» a la solución de los problemas de los pobres; desde las interpelaciones de un futuro lleno de presagios preocupantes a la vista de los problemas sociales que se vislumbran y, a su vez, cargado de esperanzas, como exigencia y fruto de la esperanza cristiana que entraña «la historia de la salvación en Cristo», en cuyo entramado y dinamismo liberador se inscribe y cobra sentido la memoria histórica de Cáritas.

MEMORIA - PRESENCIA - PROFECIA, he aquí el trípode en el que ha descansado la realidad y desarrollo de las Jornadas, acoplado a un eje: su MEMORIA HISTÓRICA INTEGRAL, fecunda y abundante en desafíos presentes y futuros.

Precisamente Juan Pablo II, a propósito de la urgencia de que la Iglesia se adentre en un «estado de revisión» y «exa-

men de conciencia» y se interrogue acerca de las responsabilidades que los cristianos tienen en relación con los males de nuestro tiempo, ha escrito sobre el testimonio de la Iglesia en nuestro tiempo: «¿Cómo no sentir dolor por la *falta de discernimiento*, que a veces llega a aprobación, de no pocos cristianos frente a la violación de los derechos humanos fundamentales de regímenes totalitarios?, y ¿no es acaso de lamentar, entre las sombras del presente, la corresponsabilidad de tantos cristianos en graves formas de injusticia y de marginación social?» Hay que preguntarse, cuántos, entre ellos, conocen a fondo las directrices de la Doctrina Social de la Iglesia.

En este horizonte hay que situar también de manera particular las Jornadas. En su planteamiento late una pregunta fundamental: CÁRITAS, ¿qué dices de ti misma? Una fecha como la del cincuentenario era la oportunidad para que, siguiendo las huellas del Vaticano II, en el cual la Iglesia se interrogó sobre sí misma, CÁRITAS, diaconía eclesial para el servicio de los pobres, se interrogase sobre su razón de ser y actuar en la Iglesia al servicio del Reino de Dios.

El estudio global del «acontecimiento histórico» de Cáritas, en sus diversas etapas estuvo a cargo del historiador y buen conocedor de la realidad de Cáritas profesor JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ, de la Universidad Complutense y del Instituto Social León XIII.

La confrontación entre la «utopía» y la realidad actual se debatió en la mesa redonda sobre las «Respuestas eclesiales a los desafíos de pobreza y desigualdad en la sociedad actual».

Había que consultar los «signos de los tiempos» y analizar las respuestas que está dando y deberá seguir dando la Iglesia desde sus instituciones, con atención especial a las pobrezas emergentes en nuestro tiempo. Intervinieron los profesores JOSÉ ANTONIO LOBO, OP, Director del Colectivo VERAPAZ; ADELA CORTINA, catedrática de Ética (Valencia); MANUEL ZAGUIRRE, Secretario General de USO, y NICANDRO PÉREZ BELLOT, de la Diócesis de Orihuela - Alicante.

La Segunda Ponencia respondía a la conveniencia de profundizar en la identidad y horizontes de los fundamentos bíblicos - teológicos de la diaconía de la caridad en general. El profesor JUAN MIGUEL DÍAZ RODALES, de la Facultad de Teología de Valencia, abordó esta dimensión, desarrollando el tema «Por una justicia mayor. Origen y formas del amor cristiano».

La serie de seminarios que tuvieron lugar a lo largo de las Jornadas se centraron en el estudio y puesta en común de experiencias compartidas sobre problemas candentes en el campo de la pobreza y marginación sociales.

El compromiso con las pobrezas emergentes y la adecuada reflexión teológica para el Tercer Mundo se estudió en el Seminario dirigido por TONY CATALÁ, SJ, del Centro Arrupe (Valencia); DEMETRIO CASADO, colaborador de Cáritas Española, dirigió el que reflexionaba sobre «Crisis social y cultural. Políticas contra la exclusión y recuperación de los valores sociales».

El profesor de ISE (Valencia) FRANCISCO JIMÉNEZ ABAD se ocupó del problema «Doctrina Social de la Iglesia y Neoliberalismo». MARCIANO VIDAL, CSR, de la Pontificia Universidad Comillas, lo hizo sobre los criterios para «comprender e impulsar la solidaridad y la gratuidad». El Vicario General de la Diócesis de Ciudad Real y presidente de la Comisión de Cooperación Internacional, PEDRO JARAMILLO, trató sobre «El Camino testimonial de la coordinación en la acción sociocaritativa»; «La encarnación, la Kenosis, en la TMIA» fue presentada por JOSÉ VIDAL TALENS, de la Facultad de Teología de Valencia; finalmente, NICANDRO PÉREZ BELLOT dirigió el correspondiente al tema «Respuestas eclesiales a las situaciones de marginación en la Comunidad Valenciana».

Cerró el círculo del discurso de Cáritas en sus Bodas de oro en el umbral del Tercer Milenio el Presidente de Cáritas International, Mons. AFFONSO FELIPPE GREGORY, Obispo de Emperatriz (Brasil), con la tercera ponencia sobre «Aportaciones de Cáritas para la construcción de un mundo más justo y solidario». Con su habitual cercanía, pensamiento penetrante, talante

profético, oteó el horizonte de Cáritas ante los desafíos del Tercer Milenio. Planteó las líneas esenciales de Cáritas para el futuro tanto a nivel universal como en las Iglesias particulares.

TRAYECTORIA DE LAS JORNADAS DE TEOLOGÍA DE LA CARIDAD

Las XIII Jornadas de Teología de la Cáritas constituyen un jalón significativo en ese proceso de reflexión teológica y pastoral que, como observamos anteriormente, ha sido el origen y la meta de las Jornadas desde su fundación al servicio de la Confederación. Por ser las Jornadas del Cincuentenario vale la pena hacer, aunque sea brevemente, una síntesis de los rasgos que las han caracterizado.

En primer lugar su metodología. Se ha procedido con un método interdisciplinar: La teología de la caridad se ha estudiado desde los problemas reales de la pobreza y marginación sociales. Se ha evitado el discurso meramente abstracto. El análisis de la realidad apela y exige la iluminación ética y teológica coherentemente trenzados en un discurso globalizante e íntegro.

La temática de las Jornadas siempre ha girado en torno a las exigencias de los «signos de los tiempos». Bien puede decirse que en su breve historia las Jornadas han estudiado y debatido los presupuestos éticos y teológicos propios de una teología de la diaconía de la Caridad en la Iglesia, al filo y en confrontación constructiva con los desafíos reales de la pobreza y marginación.

Pueden distinguirse tres etapas en la vida de las Jornadas:

Primera etapa: Corresponde a los años 1976-1979

España vive su «transición política». Cáritas profundiza en la teología y pastoral de la «Comunicación cristiana de bie-

nes» (Primeras Jornadas, celebradas en Madrid en 1976). Será el marco desde el cual en las Jornadas sobre «Caridad y Política» (Madrid, 1977) se proyecte la luz que arroja el Mandamiento Nuevo sobre el nuevo escenario político y social del país. Igualmente en las Jornadas de 1977 (Madrid) sobre «Conciencia cristiana y distribución de la renta». Se cierra el círculo en tono a la problemática en el mundo de la pobreza, en las de 1979 (Madrid) sobre «Autonomías y solidaridad». La nueva imagen de España descentralizada (Estado autonómico) plantea una situación ciudadana que puede producir y de hecho produce «pobrezas humanas» en convivencia nada fácil entre los españoles. El amor fraterno, mediante su correlato, la solidaridad, habrá de actuar como lubricante en el tejido social para recorrer pacífica, solidaria y fraternalmente el nuevo rumbo de la organización de la sociedad.

Sin duda, este nivel de reflexión ética y teológica en el seno de Cáritas supone que la institución, al menos teóricamente, ya ha superado el viejo dilema: asistencia o promoción. De una Cáritas meramente asistencial se está pasando a otro planteamiento en términos promocionales. De una intervención sobre pobrezas primarias, a afrontar también «pobrezas humanas», causadas por la degradación de la persona humana y sus derechos fundamentales.

El rico filón de la «Comunicación cristiana de bienes» marcará las pautas para la praxis pastoral de la Teología de la Caridad.

Segunda etapa: Abarca los años 1980-1985

Corren tiempos recios en España. Se ve obligada a hacer frente a la consolidación de la transición política y a la «crisis económica» que atraviesa todo el mundo. Crece el paro. Brotan «bolsas de pobreza». Se hacía necesario reflexionar a fondo sobre las causas de la crisis. Las V Jornadas, sobre «Cri-

sis económica, instancias y perspectivas cristianas» (Madrid, 1980) abordan el tema. Será completado en las VI Jornadas, sobre «Educación para la solidaridad» (Madrid, 1981). En el fondo de la crisis y más allá de la «lógica económica», basada en buena parte en la «lógica economicista», se esconde un «déficit ético». La educación para la solidaridad de personas y pueblos es un desafío inmediato que la sociedad habrá de afrontar para salir de la crisis. Cáritas y su foro de pensamiento interpela a las comunidades cristianas y a la sociedad en general. En esta etapa uno de sus «slogans» interrogará a los cristianos y la ciudadanía «¿Lo tuyo es tuyo? Comparte. Sé solidario».

Desde estos planteamientos se suceden las VII Jornadas (Lugo, 1983), sobre «La Iglesia y el mundo rural». Los efectos de la crisis y de la insolidaridad se hacían sentir de manera especial en un mundo rural en transformación.

Aparecen «nuevas marginaciones». En las VIII Jornadas (Murcia, 1984) y en las IX (Salamanca, 1985) se estudian y proponen directrices para adentrarse en el mundo de los «nuevos yacimientos» de marginación social. Y de manera particular en la juventud marginada y las «nuevas formas de vida» que el cambio de valores está causando entre los jóvenes. Es de advertir que en esta etapa CÁRITAS hace público su estudio sobre la realidad de la pobreza en España. La cruda verdad es que existen OCHO MILLONES DE POBRES. El impacto sorprendió y estremeció a la opinión pública en todo el país.

En esta misma línea las X Jornadas (Sevilla - Jerez de la Frontera, 1990) estudian el tema «Estructuras de pecado y caridad. La solidaridad como acción pastoral». Y la XI edición (Huesca, 1993) lo hace sobre la «Evangelización y la opción preferencial por los pobres».

Así quedan tratados los grandes temas de la Teología de la Caridad, vistos en debate ético-teológico y propuestos por la Doctrina Social de la Iglesia (Cfr. SRS, *passim*).

Tercera etapa: Comprende los años 1987-1995

En esta etapa se pone en marcha una nueva organización de las Jornadas. De ser un «foro de pensamiento ético-teológico español» pasa a ser, cada cuatro años, un «Nuevo escenario de reflexión sobre teología y pastoral de la Caridad hispano-latino-americano y del Caribe». Las Jornadas habituales se celebran cada dos años y se regionalizan. Normalmente tendrán lugar en las distintas Cáritas Regionales de la Confederación.

La nueva etapa internacional se denominará CONGRESO HISPANO-LATINO-AMERICANO Y DEL CARIBE DE TEOLOGÍA DE LA CARIDAD.

La comunión y solidaridad entre las Cáritas de América Latina y de España se estrechan cada vez más. Es sentido, en la Confederación de Cáritas Española y en las Cáritas de América y su organismo coordinado (SELAC) como un impulso creciente hacia un encuentro y colaboración mutuos en los planteamientos de la Teología de la Caridad, dentro del respeto mutuo a las peculiaridades de los distintos países.

Estos congresos tienen su prehistoria. Es indudable que la tensión política española y su desarrollo pacífico llamó la atención de la opinión pública mundial. En este contexto, se comprende que el SELAC solicitase de Cáritas Española la organización de un encuentro de los responsables de las Cáritas de América Latina y del Caribe con ideólogos y políticos, de signo y talante plural, para dialogar sobre el proceso de transición política española, puesto que podría ser de gran utilidad en América Latina para la reflexión y actuación de sus Cáritas nacionales.

Tuvo lugar en El Escorial en 1986 con éxito y con el propósito de continuar el diálogo. Cuajó en los Congresos de esta nueva etapa.

Hasta el momento han tenido como temática fundamental:

I. Los desafíos de la civilización del amor en América Latina y España (Madrid, 1987).

2. La nueva evangelización y la solidaridad internacional (Avila, 1991).

3. Hacia una «cultura de la solidaridad». Formación y acción desde la Doctrina Social de la Iglesia (El Escorial, Madrid, 1995).

En estos encuentros no sólo se ha puesto en común la reflexión y la experiencia de la pastoral de la caridad, sino que se han anudado y fortalecido los lazos e intercambios entre las diversas Cáritas y sus agentes de pastoral de la caridad. Se percibe cómo, junto a la labor de colaboración de los programas de cooperación internacional de Cáritas Española y del SELAC, se avanza en el fortalecimiento de la comunión y solidaridad de la pastoral de la caridad en el universo cultural hispano-latinoamericano.

Desde las Jornadas del cincuentenario hacia el futuro

Se ha hecho alusión al desafío que nos lanza Juan Pablo II en la *TMA*. En esta línea las Jornadas de Valencia esperamos que sean un revulsivo hacia nuevos planteamientos y nuevas metas de reflexión teológica y pastoral tanto a nivel nacional como internacional, a través de los Congresos.

¿No podrá ser la reflexión ética y teológica sobre el desarrollo humano, a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia, confrontada con la problemática social y las pobrezas y marginaciones sociales, un filón a estudiar en los próximos años?

Los «maestros de la sospecha» pusieron entre paréntesis la eficacia del pensamiento social cristiano. No ha tenido lugar «el fin de la Historia» (FUKUYAMA). El «economicismo» se ha apoderado del hilo del progreso económico y social. La «brecha entre hombre rico - hombre pobre, pueblos ricos - pueblos pobres», se agranda.

Las Jornadas de Teología y los Congresos tienen una nueva oportunidad y un desafío histórico: contribuir a que la Doctrina Social de la Iglesia deje de ser un «fondo doctrinal abstracto», se conviertan en un influjo en la sociedad y en el mundo de la pobreza y marginación sociales.

FELIPE DUQUE SÁNCHEZ
Director de CORINTIOS XIII

PALABRAS EN LA INAUGURACIÓN
DE LAS XII JORNADAS DE TEOLOGÍA
DE LA CARIDAD

SALUDO DE APERTURA-50 ANIVERSARIO

*Bon dia. ¡Benbinguts!
Egunon. ¡Ongui etorri!
Bos días. ¡Benvidos!
Buenos días. ¡Bienvenidos!*

Como Delegado Episcopal de Cáritas y las Instituciones que pertenecen a la Confederación, encargado por la CEPS para la celebración de las presentes Jornadas de Teología, confío que este duodécimo encuentro, que coincide con el 50 Aniversario de Cáritas, y que lleva por título «Memoria, Presente y Profecía», nos ayude a todos a profundizar más en conocer de dónde venimos, dónde estamos y hacia dónde caminamos, con el fin de valorar cada vez más quiénes somos y cuál es el ministerio que se nos ha encomendado dentro del Pueblo de Dios.

Para afianzar la pertenencia es imprescindible tener *memoria* de las raíces, mientras dicha memoria no se convierta en una «tortícolis histórica» que nos haga perder la vivencia del presente y olvidarnos que existe el futuro.

Contemplar el *presente* posibilita que nuestros pasos sean firmes y que nos llenemos de competencia, para que nuestras acciones sean eficaces y transformen tanto a quienes las llevan a término como el entorno donde se realizan.

Y el *futuro* es el que nos reta de continuo a sacar lo mejor de todos y cada uno, de quienes nos dedicamos a servir y

acompañar a aquéllos más vulnerables y que padecen con más rigor las consecuencias de un mundo donde el Reino de Dios está en ciernes.

Son muchos los sueños que el ser humano ha venido anhelando reiteradamente a lo largo de la Historia, y algunos de ellos tienen el peligro, si no es que ha sucedido ya, de convertirse en *pesadillas*:

— El ser humano soñó y sueña en alargar la vida de los habitantes de este planeta, y cuando va contando con mayor número de ancianos en los países desarrollados, le pesan demasiado y los abandona a la precariedad y la soledad.

— El ser humano soñó y sueña en que no se le mueran los recién nacidos y bajen los fallecimientos entre quienes van a ser sus herederos, y cuando logra una baja tasa de mortalidad infantil, le pesan demasiado y permite que mueran de hambre y enfermedades ya controladas catorce millones de niños al año y sigan existiendo niños de nadie.

— El ser humano soñó y sueña en que todos los hombres y mujeres de la tierra tengan igual dignidad, y cuando logra legislar sus derechos a los más altos niveles e instancias en el concierto de las naciones, le pesa demasiado y actúa dejando ver que hay unos más iguales que otros, pues la dignidad sigue dependiendo de los estudios que uno posea, del idioma que uno hable, del color que luzca en su piel, del país donde proceda o de la cuenta corriente de que disponga.

— El ser humano soñó y sueña en que todos puedan acceder a los medios para vivir en salud, a igual oportunidad para lograr una adecuada cultura, a la capacidad para relacionarse como persona, al logro de una paz duradera no impuesta por el temor, a la...

Añadid tantos y tantos sueños necesarios como se os ocurran... ¿Nos pesan demasiado? No, para Cáritas no son *pesadillas*; porque para nosotros el futuro, como me enseñaron de

pequeño en mi casa, no es el «coco», sino el Señor. Cuando varios sueñan lo mismo el sueño se convierte en realidad. Los retos siguen planteados, pero somos muchos en la Iglesia quienes hemos aceptado afrontarlos y comprobamos que cuando los sueños pasan por las manos de la comunidad que ama se convierten en hechos reales.

Llega el momento de expresar mi agradecimiento y el de toda la Confederación a Cáritas Diocesana de Valencia, y a través de ella a toda la Iglesia valentina, por cómo se brindó de buena gana a acoger la realización de estas XII Jornadas de Teología, con todo el esfuerzo que ello comportaba. Mi agradecimiento, a su vez, está lleno de emoción, como valenciano que soy, ya que al tener en esta ocasión por sede esta ciudad de Valencia nos permite ponernos bajo el amparo de la Patrona de la Diócesis, la «Mare de Déu dels Desemparats», pues Cáritas trabaja y está en ese lugar del desamparo, que con palabras modernas llamamos marginación y exclusión, y con palabra de siempre, pobreza.

El himno de la «Mare de Déu dels Desemparats» canta que Valencia «s'empara baix ton mant» (se ampara bajo tu manto), también nosotros, junto con aquéllos desde y con los que trabajamos, confiamos en el amparo de la Madre.

¡Felices y provechosas XII Jornadas!

SALVADOR PELLICER CASANOVA
Delegado Episcopal de Cáritas Española

MONS. JAVIER OSÉS FLAMARIQUE

Obispo de Huesca, miembro de la Comisión Episcopal de Pastoral Social

Queridos amigos y amigas: Os doy la bienvenida en nombre de los Obispos de la Comisión de Pastoral Social. Hay que agradecer el gesto de Monseñor Gregory, Presidente de Cáritas Internationalis, por haber venido de Brasil estrictamente para esta reunión y que con las prisas por las obligaciones de su Ministerio ha de volver mañana; agradecemos muy de corazón su venida a estas Jornadas de Teología. Igualmente quiero agradecer este gesto tan bonito de que todos los Obispos auxiliares de Valencia estén aquí también presentes con nosotros. Todo esto quiere decir que la Iglesia es la que quiere vivir la caridad y todos somos responsables de esta caridad, y en especial los Obispos en las Diócesis.

El tema sobre el que estos días se va a trabajar es el de la memoria de Cáritas o una mirada profunda hacia el pasado para recordar lo que ha sido Cáritas en estos 50 años de historia en la vida de la Iglesia española, con esa influencia que está teniendo en todas las Cáritas que tenemos en las Diócesis, y también la apertura que tiene, con tan buen criterio, hacia muchos sectores de pobreza del mundo. Estos días hemos de considerar la presencia de Cáritas ante los nuevos desafíos y las desigualdades sociales crecientes de la sociedad actual; estos son los nuevos y grandes retos para la Iglesia que verifican su identidad. Vamos también a mirar hacia el futuro, como

se dice en algunas de las ponencias, pensando en una justicia mayor. El interés que van a tener las tres ponencias, las comunicaciones, las mesas redondas, los seminarios y la participación activa de quienes, y aquí está la clave de todo, día a día vivís el compromiso en favor de los más desfavorecidos, son la garantía de que estas Jornadas van a redundar en provecho de cuantos estamos aquí, para nuestras Cáritas y para nuestra Iglesia y para los más desfavorecidos de nuestra sociedad; este es mi deseo y el de la Comisión Episcopal.

JOSÉ MARÍA SCALS
Director de Cáritas de Valencia

Dignas autoridades, señoras y señores periodistas: El motivo de que tome la palabra es la voluntad expresa del señor Arzobispo, que quiere que esa bienvenida tenga una doble dimensión: la que ha presentado anteriormente nuestro Obispo auxiliar, don Rafael Sanus, y la de querer también que estuviese manifestada la voz de la Iglesia a través de un laico; por tanto me honro en daros en su nombre la bienvenida.

Debo decir que estas XII Jornadas, que estamos celebrando, de Teología de la Caridad, son la joya dentro del marco de este cincuentenario de Cáritas. Quiero daros la bienvenida en nombre de las Cáritas que componen la Comunidad Valenciana: la de Segorbe-Castellón, la de Orihuela-Alicante y la de Valencia, y de todos los miembros que han puesto todo el entusiasmo, todo su esfuerzo, todo su desvelo, en que os encontréis entre nosotros a gusto. Quisiéramos recibirlos con la sencillez de un pueblo que lo da todo. Esperamos que vuestra estancia entre nosotros sea grata y provechosa. No puedo olvidar tampoco que si este hecho es ya una realidad ha sido gracias al apoyo tremendo que hemos recibido de los Servicios Generales. En nombre de todos ellos os deseo que seáis bienvenidos.

JOSÉ SÁNCHEZ FABÁ
Presidente de Cáritas Española

Señores Obispos, señoras y señores: En primer lugar quiero unir mi palabra a la de Monseñor Osés para agradecer muy especialmente a Monseñor Gregory el esfuerzo y el sacrificio que ha hecho para traernos su presencia y su aliento. Cáritas Española se honra en trabajar en íntima comunión con Cáritas Internationalis y esto es manifestación de ello. En segundo lugar quiero dar las gracias a todos los amigos/as de esta querida Cáritas de Valencia, que con tanto esfuerzo, desde el Delegado al Director, y con el apoyo del señor Arzobispo, ha trabajado con entusiasmo para que estas Jornadas sean un auténtico éxito y para que Valencia se convierta durante unos días en el centro de las Cáritas de toda España. Gracias por la hospitalidad con que nos ha acogido y al mismo tiempo que les felicito por el éxito de esta gestión, que sé bien los sacrificios y esfuerzos que le ha costado, pero que verdaderamente ha valido la pena.

Celebramos estas Jornadas bajo el lema de «Cáritas en la vida de la Iglesia, memoria, presencia, profecía» . Vamos a reflexionar estos días sobre el pasado de Cáritas, sobre su significado actual en la vida de la Iglesia y sobre las características de su proyección en el futuro inmediato. Se suele atribuir, vulgarmente, a Cáritas en sus orígenes una misión más bien modesta, una misión que se identificaría con acciones de pura beneficencia, atenciones puntuales a personas necesitadas, repar-

to de ayudas exteriores, etc. Nada más lejos de la realidad, como ha demostrado brillantemente el catedrático don José Sánchez Jiménez en el libro que dedica a la historia de Cáritas. Ya en la conclusión primera de la Asamblea de 1947, cuyo cincuentenario celebramos ahora, se decía textualmente que la caridad no puede ni debe encubrir jamás la violación de los deberes de la justicia; la auténtica caridad cristiana, seguía diciendo la Asamblea, que ve a Dios en el prójimo ha de ser especialmente sensible al cumplimiento de aquellos deberes. Y se decía también en aquella misma Asamblea que teníamos que tender a la aspiración a un orden social más justo y a encontrar los caminos que han de conducir a resolver de forma definitiva los arduos problemas de la indigencia.

Desde su origen, pues, Cáritas surge no con unos fines de mera beneficencia sino con la vocación de transformar el orden social a la luz de los principios evangélicos, vocación que resulta de la propia identidad de Cáritas, que no es una asociación más de fieles, sino que constituye parte integrante de la propia organización eclesial.

Somos o debemos ser la Iglesia en pie de paz, una Iglesia movilizada en favor de los predilectos del Señor, los pobres, viviendo y haciendo vivir el mandamiento del amor. Significamos, o debemos significar, la aplicación efectiva de la doctrina evangélica y la realidad de un culto hecho vida. Con la eucaristía como centro, la Iglesia, comunidad de amor, continúa la misión del Señor.

Anunciar la buena noticia, testificar la presencia de Dios en el mundo, la Pastoral de la Iglesia no se agota en el culto y la enseñanza, abarca también necesariamente la caridad y el compromiso, el amor efectivo, el amor de obras y no de palabras a todos los hermanos, y de una manera singular a los pobres, en el nombre del Señor, es un elemento esencial de la evangelización indispensable para el anuncio eficaz del Evangelio.

En esa línea, Cáritas se ve hoy, como ayer y como siempre, como un organismo de la comunidad, que actúa como fer-

mento de la acción social, del conjunto de los creyentes y de la sociedad en general, como proceso de efusión de amor y de sed de justicia desde la fe en Jesucristo. Concebida así, la función de Cáritas es tan fácil de enunciar como difícil de realizar. Cooperar, como parte de la Iglesia que es, a transformar el mundo conforme al proyecto de Jesús enunciado en las bienaventuranzas. Un proyecto que no podemos disimular, que hoy ofrece especiales dificultades en un mundo en donde las injusticias y el egoísmo han dejado de ser pecados individuales para convertirse en pecados estructurales que configuran una sociedad crecientemente violenta, desigual e injusta.

Pero el constatar este hecho no nos debe mover al desaliento, al contrario, nos debe servir de acicate para depurar nuestra acción, para estudiar las causas profundas de la pobreza, de la exclusión, de la marginación, para acentuar el compromiso social de nuestra fe, para trabajar por la implantación de las relaciones sociales de los principios de la doctrina social de la Iglesia, para extender nuestra solidaridad, nuestra fraternidad, a todos los oprimidos y marginados del mundo mediante acciones significativas que sean mensaje evangélico, aliento de esperanza y camino de liberación.

Porque nos anima la fe en Aquel que nos prometió que estaría con nosotros hasta el final de los tiempos y que venciendo al pecado, al dolor y a la muerte anunció unos cielos nuevos y una tierra nueva que hemos de contribuir a alumbrar con nuestra oración y con nuestro sacrificio.

ponencias

CÁRITAS EN LA VIDA DE LA IGLESIA ESPAÑOLA: LAS RESPUESTAS HISTÓRICAS QUE COMPROMETEN

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

INTRODUCCIÓN

La historia que pretendemos reconstruir, y en la que todos somos protagonistas —y los necesitados mucho más—, es, por encima de todo, una *Historia Social*; que la deben hacer los *historiadores* —ni sociólogos, ni economistas, ni teólogos o pastoralistas, ni periodistas— con los correspondientes métodos y técnicas. Lo que cada uno pueda interpretar como Historia, en la mayoría de las ocasiones no pasa de ser su «memoria» o su recuerdo, que debe ser «recuperado» y tenido en cuenta; pero también «pensado» y contrastado, y «valorado», en relación con otros recuerdos.

«No ve mejor la película —señalaba M. BLOCH— el que ocupa la primera fila del cine; ni conoce mejor el bosque el que, desde dentro, y frente a un solo árbol, pierde la perspectiva general». Lo propio, lo peculiar para cada persona, tiene que ser sometido a crítica, control y complemento; precisamente porque la vida nos ayuda y nos protege mediante *la selección de lo mejor y el rechazo u olvido de lo menos útil*.

La historia se proyecta y construye conforme a parámetros y variables que deben ser oportunamente dispuestos, sin olvidar, naturalmente, que —en este caso— tratamos de «50 años de nuestra vida», puesto que a todos los aquí presentes

nos interesa, nos compromete y nos interpela la trayectoria seguida por nuestra Institución en el seno de la Iglesia y de la sociedad españolas.

Con los datos se construyen los hechos históricos, y con éstos se aventuran procesos que permiten reconstruir, comprender y explicar desde el presente el pasado que nos interesa y nos ha reunido aquí: el «ayen» de Cáritas. Queremos comprender y explicar el pasado porque estamos interesados y comprometidos con el futuro.

Las «respuestas históricas» a que se refiere el título van a ser por necesidad y desde el principio unas «respuestas sociales», puesto que el origen de Cáritas —la gran Campaña de Caridad, proyectada y realizada por la Acción Católica Española a lo largo del curso 1941-1942 a instancias del Cardinal Primado y por encargo de la Santa Sede, no es otra cosa que la antesala de una amplia, ingente y, por suerte, constante preocupación y trabajo netamente «sociales»: el intento de anular, mitigar o al menos reducir los efectos que el sufrimiento venía generando entre los más desvalidos; la búsqueda impaciente, y a veces incluso heroica, de remedios a todos estos males y la convicción de una inaplazable lucha por la justicia desde la preocupación y acción socio-caritativas o —como entonces se decía— «benéfico-sociales».

Cáritas —desde el principio—, cuando no era otra cosa que un «Secretariado de la Acción Católica» para el estudio sobre la organización parroquial de la Caridad y para el mejor uso y provecho de las actividades caritativas —que urgía fundar, coordinar y organizar en favor de su mayor eficacia y para potenciación de las mismas—, trató de responder al pensamiento y al objetivo y resultados buscados por el Papa Pío XII a fines de 1941 con aquella expresión feliz: *Hay que poner la técnica al servicio de la caridad.*

En los inicios de nuestra corta y rica historia, la de Cáritas, aparece ya evidente lo que todavía hoy continúa preocupando: la organización de la Caridad; que entonces, en 1941-1942,

recién acabada la guerra civil española y en el fragor de la Segunda Guerra Mundial, era exigencia ineludible si se quería y se trabajaba por la puesta en práctica, por la eficacia del mensaje del Papa Pío XII. Angustiado por los desastres de una guerra cada vez más lejos de su final y progresivamente sangrienta con la extensión e intensidad de sufrimientos de todo tipo, el Papa proclamaba y exigía con vigor la más decidida y fehaciente de las conquistas y el más idóneo de los caminos para conseguirlo. Recuerden, en este sentido, el Radiomensaje de Navidad de 1941.

También el nuevo arzobispo de Toledo y Primado de España, Placido Deniel, en la clausura de las Jornadas de Hombres de Acción Católica, en noviembre de 1942, volvía a insistir en la urgencia de esta «organización», a la ya entonces catalogaba como «la acción social» que traspasa aquella vertiente puramente benéfica para trascender a exigencias de «acción liberadora»:

«No podemos estar tranquilos con el catolicismo nominal, que está en los registros parroquiales, pero no en la vida... *La justicia había de preceder a la caridad, porque la caridad no puede ser nunca una máscara que cubra a la justicia.*»

Cáritas nace, por tanto, porque así lo pretende, buscando la realización de la justicia desde abajo, en el seno de las comunidades, como *Secretariado parroquial* coordinador de todas las asociaciones benéficas de la parroquia.

El *Secretariado Diocesano*, entretanto, se comenzará a estructurar y conformar al servicio de los *Secretariados Parroquiales*, para impulsarlos, coordinarlos y auxiliarlos en sus tareas. Cumple, o goza, además —tal como recoge, por ejemplo, los dos primeros Reglamentos que conozco, los de Pamplona y Coria—, la función de *suscitar, coordinar y promover* los instrumentos idóneos para la «*formación de las conciencias*», la «*creación y desarrollo de las instituciones*» y el apoyo con cuantos medios sean oportunos para el «*ejercicio de la caridad*», sin

limitar nunca el espíritu de iniciativa de los *Secretariados parroquiales*.

Cuando la preocupación más inmediata, la urgencia, está en atender necesidades perentorias y en reducir sufrimientos materiales de gravedad creciente —lo más urgente era *sobrevivir*—, ya estaba presente, y actuante, de manera explícita, lo que ahora conmemoramos en este *Cincuentenario de Cáritas*; lo que aparecía como lema del último «Día Nacional de Caridad», al resumir la actividad de *Cáritas* en el pasado, con una referencia directa, incisiva, a la preocupación y objetivos esenciales en su trayectoria: *Cincuenta años trabajando por la Justicia*.

Al *Secretariado Nacional de Caridad* —que surge en octubre de 1942, en el seno de la Junta Técnica Nacional de Acción Católica, y conforme a la decisión de la Asamblea Nacional, reunida en el mes de junio para estudiar la «organización parroquial de la Caridad»— corresponde *coordinar la labor de los diocesanos y parroquiales*, «para su mayor eficacia y sistematización».

Se ratifican entonces y se concretan y perfeccionan, en el Pleno de la Junta Técnica Nacional, los *Principios y normas fundamentales para la actuación inmediata en la Campaña pro Caridad*, de diciembre de 1941, y se vuelve a insistir en la máxima fundamental de este emergente proceso: «*la caridad ha de organizarse en torno a la parroquia, sin crear monopolios ni excluir ningún esfuerzo, sino coordinándolos todos en orden a su mayor eficacia*»:

«En el orden práctico —señala el segundo de estos principios— interesa sobremanera *organizar la caridad. La organización multiplica, no suma, esfuerzos*. No es incompatible con un intenso y fervoroso espíritu; al contrario, debe ser resultado del mismo espíritu, ávido de eficacia. Es preciso recoger cuanto se da y repartirlo todo bien. Ello requiere una inteligente movilización de todas las obras benéficas existentes y la decidida cooperación, no sólo de la Acción Católica oficial, sino también de todos los católicos españoles.»

I. LA HISTORIA NOS COMPROMETE E INTERPELA

La Historia, así escrita, con mayúscula —con objeto de poder diferenciarla de las historias, los relatos que «cuentan» hechos o eventos, los propios hechos de vida y análisis de situaciones cotidianas—, es por encima de todo el resultado de una reflexión sobre la totalidad de la experiencia humana, en la que se mezclan, articulan y completan los hechos, los procesos, las ideas y las conductas, las estructuras económicas, sociales y políticas que las delimitan y condicionan, y todas las influencias exteriores, immanentes o trascendentes, que van progresivamente articulando cuanto ha sucedido. Todo va a influir en un «después», que es el lugar, momento y circunstancia en que vivimos, y desde los que podemos pensar, ordenar, reconstruir y explicar el pasado.

Ni que decir tiene que para el *historiador*, que ha convertido en profesión esta lucha por la reconstrucción y explicación del *pasado*, la Historia es la «realidad pasada», reconstruida y explicada como *ciencia*; esto es, conforme a criterios científicos y metodológicos que hacen posible y factible buscar y exponer «los orígenes del presente», del *hoy*; al par que se iluminan y ordenan las circunstancias y los procesos de su nacimiento, desarrollo y transformaciones padecidas.

La Historia es, por consiguiente, la «conciencia y memoria colectivas» del pasado que un grupo humano necesita para comprenderse y explicarse a partir de su medio físico, de las relaciones con grupos más o menos cercanos, de sus formas de producir y relacionarse, de sus instituciones, valores, ceremonias, etc., desde los que se ha articulado su convivencia en el pasado y sigue haciéndose en un presente desde el que se proyecta, personal, grupal o institucionalmente, el «futuro» o porvenir.

La Historia es una ciencia social; o, si se prefiere, una de las ciencias sociales y humanas, caracterizada por su idoneidad

para ofrecer al grupo humano su *propia identificación, su orientación para la supervivencia dentro del contexto natural y cultural en que desarrolla su propia vida.*

Frente a otras formas de acceder a esta *necesidad social*, bien sean las fábulas, las leyendas, mitos varios o doctrinas religiosas, o incluso las *propias fechas*, la *Historia*, como conocimiento resultante de una investigación, *procura reconstruir y exponer la trayectoria vital e institucional de una sociedad de forma verdadera, verificable, ordenada en cuanto sea posible de manera causal, racional y crítica.*

1. La búsqueda del *ayer* —su comprensión y explicación— nos ayudará y obligará a comprender, aceptar y luchar por nuestro *hoy*. Y esto hará viable que nuestro proyecto de futuro evite o, cuando menos, logre la reducción de sorpresas, de retrasos o de injustificados e imperdonables *olvidos*.

Miramos, pues, al *pasado* desde el presente porque nos preocupa el *futuro* y porque pretendemos, en cuanto sea posible, y precisamente porque lo es, proyectar y asegurar un *futuro* mejor, en una *sociedad cada vez más justa, libre y solidaria*.

2. Si se observan con detención los esfuerzos añadidos que componen este *pasado* de *Cáritas Española*, vienen en estos momentos a escena —abasteciendo y enriqueciendo iniciativas, experiencias, fracasos, olvidos, aciertos y progresos— la *capacidad de adelanto*, de adaptación y de superación de muchas necesidades y carencias, el *descubrimiento y apertura a necesidades nuevas*, la *transformación progresiva* de una acción benéfico-social en una acción social asistencial, que luego optará por acceder a nuevas «*tomas de conciencia*», a la apertura a vías de desarrollo social, a la lucha contra la pobreza y al más reciente desafío y reto de acceder al conocimiento de unas *condiciones de vida* y optar y colaborar por *políticas sociales contra la exclusión social*.

La distribución de la *Ayuda Social Americana*, la creación e impulso de *Escuelas de Asistencia Social*, la fundación del Cen-

tro de Estudios de Sociología Aplicada y de su órgano de difusión, la revista *Documentación Social*; la opción por el «Plan C. C. B.» (Comunicación Cristiana de Bienes), la presencia en diversas formas de animación y desarrollo comunitarios, la preocupación y atención por los complicados males que la «crisis» más reciente ha generado entre los niños, los jóvenes, los ancianos, los parados, los excluidos y los «sin techo», son parte de esta lucha, de este compromiso y de esta convicción y esperanza en continuar trabajando en favor de la justicia, de la solidaridad, de una acción integrada, dinamizadora y comunitaria conforme a la acción evangelizadora de la Iglesia.

3. Porque esta es la «razón de ser» de *Cáritas*. El papel de *Cáritas*, como acción de la Iglesia, como «conciencia crítica» de la misma Iglesia y de la sociedad ante los problemas que provocan los sufrimientos humanos de todo tipo, se ha ido manifestando y ha ido perfeccionándose a lo largo de estos cincuenta años con una preocupación, unas motivaciones y unos incentivos y fines cuya concreción es compleja, pero que cabría, sólo de momento, cifrar o resumir de esta manera:

— Atención, interés y trabajo en favor de los más pobres.

— Apertura progresiva a los campos inmensos de sufrimiento humano.

— La fuerte sensibilidad social que hace posible el adelanto, la previsión e incluso la anulación de males o sufrimientos más profundos o más extensos.

— La insistencia en la búsqueda de las mejores técnicas y los más eficaces instrumentos para una acción comprometida.

— Una opción de renovación continua, permanente, incisiva.

— Fidelidad a la doctrina y a la «praxis» social católica, que siempre ha sido y es el «punto de partida», que no de «llegada», a la hora de llevar a efecto las exigencias de la fe, o

los impulsos y compromisos en favor de una *acción social directa* y primordialmente solidaria con los que más sufren.

En síntesis, se trata de seguir fieles al mensaje perenne que Pío XII concretaba en 1941: *Poner la técnica al servicio de la Caridad*.

Esta *mirada al pasado* sigue, pues, interpelando y retando. Se observa, desde cualquiera de los prismas de este análisis —parroquial, diocesano o nacional—, cómo unas personas, muchas por suerte, aunque siempre escasas para las necesidades y apuestas que se descubren, trabajan para, y se identifican con, una Institución que tiene como interés, obligación, objetivo y reto atender con preferencia a los más pobres, a los que más sufren —cualquiera que sea el diagnóstico de su mal—, a los que más necesitan, a los peor tratados por la vida.

El Papa Juan XXIII lo definía con su habitual claridad y certeza en su alocución, en julio de 1960, a la V *Asamblea General de Cáritas Internacional*:

Al *organizar la Caridad* de los católicos con medios técnicos apropiados y a partir de las necesidades de todo el mundo, vosotros lleváis la inmediata presencia de la Iglesia allí donde el mundo sufre. De esta manera *adaptáis efectivamente la caridad a las necesidades de los verdaderos pobres de hoy*, y para aliviar sus dolencias sabéis aprovechar con *mayor eficacia* los socorros que los católicos ofrecen en favor de las miserias humanas.

II. NUESTRO «PASADO» ES TAMBIÉN PATRIMONIO DE «LOS POBRES»

I. Los primeros años cuarenta. Hambre, necesidad, escasez y miseria

Los años cuarenta fueron, para la base más amplia y sumergida de la población, años de dolor, de hambre y, en mu-

chos casos y ocasiones, de vejación y miedo en un clima difícil, de «salvoconductos» para viajar y de «cartillas» para adquirir escasas e incluso miserables raciones alimenticias. Fueron también —como D. Ridruejo señalara— años de «euforia frívola», ofensiva, en la reducida clase, profundamente vulgarizada, de los «mandarines» sin respeto y los ricos especuladores. Continuó en España, como PARIS EGUILAZ comentaba, una *economía de guerra*, manteniendo precios oficiales y racionamiento para los artículos fundamentales de consumo, el control del comercio exterior; la fijación de tipos oficiales de cambio, así como una regulación oficial de salarios; todo ello para impedir excesivas alzas de costes por efecto de aumentos desproporcionados de salarios.

Sin embargo, la subida de precios que se detectaba, las malas cosechas sucesivas y la imposibilidad fáctica de recurrir a otros países ya en plena guerra, se vieron además potenciadas, entre otras razones, con las *ocultaciones y trampas* —«cabildeos», decía en 1949 el obispo A. Herrera— que explican de alguna forma, cuando no agravan, y aunque no la justifiquen, *la escasez, la necesidad y miseria, como realidad o como «fantasma»*; la ampliación del racionamiento y la actuación y asentamiento del «mercado negro», casi endémicos hasta los primeros años cincuenta.

La lucha por la supervivencia y el fantasma de la miseria

Cabría decir que en este *clima de necesidad y miseria*, de hambre y de enfermedad crecientes —que asolan además a los sectores más débiles e indigentes de la sociedad, y que primordialmente se manifiesta, más allá del hambre, en forma de tuberculosis y epidemias de tífus—, de desorganización hasta casi el caos, urgen más las atenciones inmediatas y la apuesta por ayudas de todo tipo que el estudio, la justificación o la explicación teóricas de las situaciones.

En medio de esta realidad, que deviene trágica y que se agrava por momentos con el doble peso de una posguerra cuyos efectos no cesan y de una Guerra Mundial que se alarga y agrava, se programan en el seno de la Acción Católica, y a petición de la Santa Sede, las actividades del curso académico 1941-1942, cuando el cardenal Gomá le encargaba, como actividad inmediata, sobresaliente al par que perentoria, la organización y el impulso de una gran *Campaña pro Caridad*.

Se hacen inmediatamente eco de esta apuesta la mayoría de las diócesis —Barcelona, Madrid, Granada, Santiago y Coria, en primer lugar— y un alto número de parroquias, igualmente necesitadas a la vez que empeñadas —según recogen muchos Boletines Eclesiásticos Diocesanos y diversos órganos de prensa— en *la organización de la Caridad*.

Se opta —como se ha indicado antes— por «coordinar, vigorizar y suplir»; por considerar esta actividad organizativa como la «multiplicación», más que la «suma», de todos los esfuerzos, tal como destacan las *Orientaciones prácticas...*, ya citadas: «*Coordinar lo existente, vigorizar las instituciones que tradicionalmente trabajan en el campo de la caridad y suplir, de la mejor manera posible, la acción de las obras de asistencia, educación, etc.*»

«Es preciso recoger cuanto se da —se recoge literalmente de las *Orientaciones prácticas*, ya indicadas— y repartirlo todo y bien. Ello requiere una inteligente movilización de todas las obras benéficas existentes y la decidida cooperación, no sólo de la Acción Católica oficial, sino también de todos los católicos españoles.»

La riqueza, y la función, de *Cáritas* como institución —desde estos cruciales momentos en que inicia su germinal andadura— reside precisamente en esta vinculación, en este compromiso en favor de una *acción social organizada*: en la aplicación de los esfuerzos con que cualquier sociedad o institución de la misma trata de hacer frente a las necesidades de

unos —los menos favorecidos—, y a las exigencias y compromiso de atención y servicio a los demás que otros se plantean a sí mismos cuando pretenden colaborar o luchar en favor de una sociedad más justa, menos desigual, más humana, en definitiva.

Una *acción social*, en fin, que, para el creyente, responde a motivos y fines sobrenaturales y a la acción de Dios sobre las propias comunidades de fe en que nos potenciamos; y una acción que, para todos, debe por necesidad ser recibida, cotejada, e incluso criticada si así lo merece, sin dejar por ello de ver y de responder a las exigencias y compromiso de una *lucha por la igualdad*, en la que se tienen que imbricar la justicia, la misericordia, la bondad y, sobre todo, el interés primordial por los más necesitados.

La respuesta a situaciones apremiantes de necesidad

En los inmediatos años de posguerra, no obstante, aparte cualquier otra consideración, prima, y debió primar aún más a partir de 1944-45, cuando se tuvo conciencia de que, acabada la contienda, se seguía agravando la situación de escasez y el avance de la miseria, la respuesta a *situaciones apremiantes de necesidad* que apenas toleraban la más mínima espera.

Los obispos de Madrid, de Barcelona, de Málaga y de Cartagena, entre otros, desde 1942 sobre todo, y en sendas Cartas pastorales, refieren estas situaciones; motivan con referencias bíblicas la mayor generosidad; inciden en el compromiso cristiano del amor al prójimo —«las clases inferiores de la sociedad»— que sufre «estrágos materiales y espirituales» e incluso acaban aludiendo al «deber de solidaridad» de socorrer al necesitado de la manera más digna y eficaz, y terminan cifrando todo en una fórmula siempre válida: «ofreciéndole trabajo».

Pero lo que por encima de todo se busca es *la organización de la Caridad a través de las parroquias*. Se observa y se

trata de aplicar así desde el principio la más elemental diferencia entre la *acción benéfica* y la *acción social* aludidas. La primera, la *acción benéfica* —comentaría el obispo de Madrid-Alcalá—, remedia momentáneamente; en tanto que la segunda previene y acaba activando las facultades del menesteroso para convertirse en actor de su cambio:

«Porque son distintas las características de las *obras benéficas* que las de *las sociales* —señala el Secretariado, en 1942—: las primeras remedian de momento; las segundas, previenen; en las primeras el pobre es un elemento pasivo, que no hace más que recibir; en las segundas, es un elemento activo que, incorporándose al trabajo, toma parte en la obra general.»

Luego, y de forma progresiva además de alentadora —ya se ha repetido—, se van sumando iniciativas, experiencias, campañas, esfuerzos múltiples por suprimir la mendicidad callejera, la atención generosa y constante a los enfermos pobres del entorno parroquial más directo, el vuelco inmediato —en forma de comedores, dispensarios, etc.— en los barrios y en los suburbios, especialmente castigados por la desgracia, o proclives a cuantas enfermedades y miserias venían negando el derecho a «sobrevivir»; para volcarse muy pronto —como manera de poder «potenciar» lo que se hace a través de la más elemental de las organizaciones— en la confección, orden y actualización de *ficheros parroquiales* y *diocesanos*, cuidadosamente recomendados en las *Orientaciones* como «elementos de estudio para apreciar los males que hay que corregir y los que se pueden evitar».

Por «una más justa distribución de las riquezas»

No hay que olvidar tampoco que en este complejo entorno, y dentro de este clima y relación menos diáfanos de lo que la literatura política oficial pretende, se suceden, de forma

minoritaria ciertamente si se compara y contrasta con una mayor inquietud por la «restauración religiosa» del pueblo, la carta de los obispos andaluces en 1945, tras las malas cosechas del año, denunciando la situación del campesinado en tierras y fincas de gran propiedad; las pastorales sociales de los obispos de Canarias, Córdoba, Málaga, Vitoria, Jaén, Valencia o Solsona, o la también pronta reinstauración de las Semanas Sociales en los años 1949 y 1950.

En la primera de estas Semanas, la de 1949, referida a «una más justa distribución de la riqueza», el obispo de Málaga, A. Herrera, al presentar el «juicio moral» de la Iglesia en torno al *Fuero del Trabajo*, definido como de «auténtica inspiración cristiana», previene y hasta denuncia la *tendencia hacia la estatificación* que encierra, junto a la *mediatización de intereses económicos oligárquicos*. Al mismo tiempo, además, pide a los «católicos sociales españoles» que despierten de su sueño de individualismo, inacción o pereza, para preocuparse por la *más justa distribución de la riqueza*:

«Es muy corriente que los economistas y los hombres de empresa sean muy cautos y a veces retardatarios en la aplicación de las reformas sociales. No faltan entre ellos quienes no encuentran nunca llegado el momento oportuno para acometerlas... Una reforma urgente, no ya en el orden económico, sino en el orden social, en el político y en el religioso.»

Terminaba su alegato denunciando la «*falta de confianza*» que *la Iglesia merece al «mundo de los trabajadores»*, y concluía que «la crisis de desconfianza que padece una parte del mundo del trabajo se ha acentuado en los últimos meses, en gran parte debido a las dificultades económicas en que se desarrolla su vida».

En esta tesitura, y con inquietudes y motivaciones semejantes, cuando no idénticas, en estos años —y por eso se están celebrando ahora los correspondientes actos conmemorativos— surgen o se activan una serie de iniciativas que bus-

caban respuestas a necesidades reales, a inquietudes sociales y a urgencias apostólicas.

Al mismo tiempo que se organizan las *Asambleas del Secretariado de Caridad* de los años 1946 y 1947, se está relanzando la Juventud Obrera Católica; se crean las Hermandades Obreras de Acción Católica; las Hermandades del Trabajo, que lidera A. García Román; las Escuelas Sociales Sacerdotales, que inicia A. Herrera en Málaga, etc.

Todas estas iniciativas, sin apenas conexión inmediata entre ellas, avalan la *necesidad de unas organizaciones nacionales* para el impulso de las correspondientes actuaciones diocesanas y parroquiales, y a ninguna de ellas escapa la fuerza que mantienen el clima de miseria, de racionamiento y de corrupción, de inflación e intervencionismo, y en muchas ocasiones de terror y de miedo, que no logran, sin embargo, impedir, pese a la política y acción represoras, las huelgas en Cataluña a lo largo de 1945 y 1946, las huelgas en Madrid, Valencia, Sevilla, Asturias o Galicia, o la más grave, la de Bilbao, el día 1 de mayo de 1947.

Entre tanto, las situaciones de necesidad, de hambre y de falta de techo o de abrigo, lo mismo que otras carencias tan sangrantes como injustas, no esperan. La urgencia de unas respuestas prontas, inmediatas y eficaces se impone, y no es posible y menos aún justo volcar atención y esfuerzos, incluso a veces y por necesidad distantes, al estudio o al diagnóstico de antecedentes o causas que es necesario enmendar e incluso destruir con rapidez. La beneficencia, la caridad, la limosna —llámese como se quiera— no pueden ceder porque necesidades apremiantes continúan vigentes y sangrantes.

El Secretariado Nacional de Caridad como «organización oficial de la Caridad fraterna de la Iglesia»

Por encargo del cardenal Primado, y a instancias de A. Herrera, entonces sacerdote en Maliaño (Santander), que había

sugerido su nombre y exaltado sus cualidades organizativas, en 1946, concretamente el 29 de abril, Jesús García Valcárcel, vocal desde su creación en 1942, es nombrado por la Junta Técnica de la Acción Católica Española *director nacional de Secretariado de Caridad*. García Valcárcel, abogado del Estado, fundador del CEU y del Colegio Mayor S. Pablo, pertenece a la Acción Católica Nacional de Propagandistas, y a él se debe —es de justicia proclamarlo— una actuación, una intervención y una entrega decisivas para que *Cáritas* pudiera convertirse, tras la oportuna institucionalización y crecimiento, que vienen a ocupar los años cincuenta y el inicio de los sesenta, en la «organización oficial de la Caridad fraterna de la Iglesia».

Ya en 1944, la Junta Técnica Nacional le había encargado un estudio sobre «la organización de la caridad en España»; en 1945, el cardenal Pla i Deniel insta directamente a poner en práctica esa «organización» que hiciera factible —según señala— «*más caridad y mejor distribuida*», y el 1946, recién nombrado García Valcárcel Director Nacional, tras su visita a varios Secretariados de Caridad de otros países europeos, no contando siquiera con un despacho (que le prestan las mujeres de A. C.), y menos aún con el más mínimo presupuesto, organiza, en el mes de octubre, la I Asamblea Nacional. Asisten a la misma 47 personas; revalidan allí su preocupación por los «necesitados», cuyo sufrimiento se ve crecer en un invierno adelantado; buscan fórmulas para potenciar la nueva *Campaña navideña* y superar los tres millones de pesetas que había conseguido la colecta de la anterior; y se proponen, una vez más —aunque ahora ya va en serio— acceder a «*una caridad organizada y eficaz*», conforme a las reiteradas consignas de la Conferencia de Metropolitanos.

Se va a comentar allí, a la hora de ofertar iniciativas y sugerencias, no demasiadas por cierto, lo que desde 1944 venía experimentando el Secretariado Diocesano de Caridad de Pamplona, junto con sus Secretariados Parroquiales:

«Nuestro punto obligado de partida ha sido una perfecta coordinación de todas las fuerzas caritativas existentes... Todos a una, *multiplicando la eficacia*, a tono con las exigencias del momento [...]

Conferencias de San Vicente de Paúl, Luisas de Marillac y Ramas de Acción Católica, que en todo momento secundaron con ejemplar disciplina nuestra dirección.»

2. «La búsqueda de una «Caridad organizada» (años 1947-1957)

A fines del mes de noviembre de 1947, entre los días 27 y 30, se celebra en Madrid la Asamblea Nacional de Caridad, bajo el lema que sugiere y respalda la Conferencia de Metropolitanos: «*Necesidad de practicar la caridad en España de forma organizada*».

En el mensaje final con el que el Director Nacional trata de resumir y relanzar animosamente esta etapa por él señalada metafóricamente como la del «río que se hace al mar», García Valcárcel patentizará su «angustia por la dramática situación de nuestros hermanos, no sólo de España, sino del mundo, que se encuentran en una situación desesperada», al tiempo que «urgía la ayuda y la entrega a la gran empresa de la caridad cristiana, único remedio posible frente a un cuadro tan sombrío».

La opción por un «mundo nuevo»

Su llamada no fue, sin embargo —como frecuentemente se interpreta la acción de *Cáritas*—, la invitación a una «beneficencia» de carácter caduco e injusto; un grito pedigüeño o un «tranquilizante» moral fácil y en la práctica cicatero. Fue, por el contrario, *la opción por un «mundo nuevo»; una opción de «justicia social»*, una invitación a la reflexión de «los hom-

bres de empresa», puesto que «no se puede ser católico solamente en casa», y porque unos «beneficios mayores de los normales —que comenzaban ya a darse en algunas empresas— deben canalizarse para ayuda de los obreros y empleados y a los Secretariados de Caridad».

Su tesis, el núcleo de su discurso, abogaba por la «*lucha contra la injusticia*» y hacía una llamada a la inquietud de cuantos «se encuentran muy bien en el actual orden social»:

«Es urgente e imprescindible rectificar muchas cosas en aras de la justicia social. Sólo un orden nuevo en un mundo más lleno de justicia social puede liberar a la sociedad moderna del caos en que se precipita, porque hemos de reconocer con tristeza que muchos de los que temen el comunismo, entre los que se encuentran muchos católicos de nombre, lo hacen no por la defensa de los valores espirituales y de un orden económico que les parezca justo, sino porque, consciente o inconscientemente, se encuentran muy bien en el actual orden social, y temen con razón que cualquier nuevo orden económico que suprima las miserias les ha de exigir sacrificios y renunciaciones, privaciones y austeridades.»

Aquí nace *Cáritas*, ya de forma efectiva y con el carácter de permanencia, de avance y de desarrollo en extensión y en intensidad que la ha caracterizado, y que aún pervive.

Porque desde el principio, y a pesar de la necesidad siempre apremiante de la obligación de mantener, de organizar e impulsar las respuestas a «emergencias» de todo tipo, o de la respuesta a catástrofes sociales habitualmente de menor impacto que las procedentes de agentes naturales, enfrentamientos o guerras, tanto en las Asambleas Nacionales como en las diocesanas que rápidamente se suceden, la *praxis caritativa o benéfico-social* aparece precedida e iluminada, además de comprometida, por la *Doctrina Social de la Iglesia*. Véase, si no, la primera de las conclusiones de esta Asamblea de 1947, aprobadas por la Dirección Central de la Acción Católica:

«La caridad no puede ni pretende encubrir jamás la violación de los deberes de justicia.

La auténtica caridad cristiana, que ve a Dios en el prójimo, ha de ser especialmente sensible al cumplimiento de aquellos deberes.»

Inmediatamente, a partir de la conclusión segunda, se comienza a definir la *caridad organizada*. Precisamente a causa de «la extensión y profundidad de las necesidades de los pobres», y a «la vista del lujo y despilfarro escandaloso y de la falta de solidaridad en la sociedad actual, aun entre gentes que viven en una misma casa», se proclama la «necesidad de multiplicar la eficacia de la caridad, perfeccionando y completando la organización de sus obras»: la coordinación de asociaciones, la constitución de *Secretariados Diocesanos*, el fomento de los *Secretariados Parroquiales* y la redacción de reglamentos de todo tipo, en los que quedan definidos, someramente al menos, las funciones y los objetivos de los Secretariados en sus planos nacional, diocesano, interparroquial y parroquial; las normas para la organización de actividades, las vías para captación de recursos y ordenación de gastos y los cauces idóneos para una información que haga factible, productiva y rentable la utilización de los medios de propaganda, tanto de forma constante como en momentos especiales que exijan la dirección y fomento de campañas específicas.

Cuarenta y siete diócesis, más los representantes de las Conferencias de San Vicente, de las Damas de la Caridad, de las Luisas de Marillac, de la Hermandad Médico-farmacéutica de San Cosme y San Damián y de los Consejos Superiores de la Acción Católica, se encuentran y participan en esta Asamblea que se celebra en Madrid, en la Casa de Ejercicios de Nuestra Señora de la Almudena; y que, aparte las ponencias de orden doctrinal referidas a la búsqueda de un «orden social más justo», oirán y tomarán parte en comunicaciones y en información de experiencias referidas a la organización de dis-

pensarios médicos, roperos parroquiales, visitantes de hospitales, cárceles, enfermos y personas e instituciones «pudientes», consultorios jurídico-sociales, etc.

Las últimas conclusiones de la misma son la de petición a la Jerarquía del establecimiento del *Día Nacional de Caridad*, «con el doble fin de recaudar limosnas y de formar la conciencia de los católicos españoles... hacia una colaboración cordial con la *caridad organizada*, y la creación de «una sección que se ocupe de la caridad en el plano internacional».

En el mes de marzo de este mismo año, Jesús García Valcárcel había acompañado al obispo de Jaca a París, en cuya Nunciatura Apostólica, y por encargo de Pío XII, mons. Roncalli (luego Juan XXIII) había convocado a todos los *Secretarios Nacionales* con vistas a la constitución de la *Conferencia Internacional de Caridad*. En este preciso momento se están poniendo las bases de *Cáritas Internationalis*, y el Director del Secretariado Nacional de Caridad en España, García Valcárcel, será elegido como uno de los siete juristas encargados de redactar el anteproyecto de su Reglamento.

«Las circunstancias del mundo —se recoge en la correspondiente conclusión de la Asamblea— y la presencia en España de gran número de víctimas de la guerra, que determinan constantes demandas de los distintos pueblos a la caridad española, aconsejan la creación, dentro del Secretariado Nacional, de una sección que se ocupe de *la caridad en el plano internacional*».

En 1948 llegaban a España, bajo la atención de las jóvenes de Acción Católica y el asesoramiento del Secretariado Nacional de Caridad, dos mil niños austriacos. Se facilitan, también ahora, a la Iglesia Católica austriaca, y para atención de las víctimas de la guerra, tejidos, lanas y mantas por un valor superior a los 2,5 millones de pesetas. En 1949 ya serán más de 6.000 los niños centroeuropeos que arriben a nuestro país para ser atendidos por familias varias, que voluntariamente les ofrecen sus casas y sus servicios y atención.

En 1950 participa el *Secretariado Nacional* en la «Exposición Internacional de Caridad» que, con motivo del Año Santo, se celebra en Roma. Se dan así los últimos retoques a la constitución de la *Conferencia Internacional Católica de Caridad*, muy pronto reconocida como *Cáritas Internationalis*. Y en 1951, y por elección democrática, el *Secretariado Nacional de Caridad* español se convierte en vocal de su Comité Ejecutivo.

«Justicia con caridad. Caridad con justicia»

Emergen entre tanto formas varias de captación de recursos, tanto privados como públicos; la atención a necesidades emergentes tanto dentro como del exterior y la creación y potenciación de los Secretariados Diocesanos: «El Cheque de Cáritas», Las «Huchas» en los comercios, las primeras remesas, en 1951, de *Ayuda Social Americana* (37.800 kilos de leche y 33.558 kilos de huevo en polvo), la organización de «Tómbolas de Caridad», la repatriación de varios centenares de refugiados alemanes y el nacimiento de «*Cáritas. Boletín Nacional de Caridad*», en el mes de marzo de 1952, con un primer editorial que traduce la oferta de servicio y disponibilidad prometida en las Asambleas anuales: «conseguir una mejor penetración que nos lleve a un mayor entendimiento en esta tarea común de nuestras organizaciones».

Con motivo del Congreso Eucarístico de Barcelona, en los claustros de la Parroquia Mayor de Santa Ana se inaugura, el día 27 de mayo, la «*Exposición Nacional de Caridad*». Se organizan, también en Barcelona, las «Jornadas Internacionales de Caridad», la «Asamblea Internacional Católica de Emigración y Refugiados», de la que también es miembro el *Secretariado Nacional*, y la reunión del Comité Ejecutivo de *La Conferencia Católica Internacional de Caridad*.

En su bienvenida a los congresistas que participan en las Jornadas, el Director Nacional del Secretariado, García Valcár-

cel, habla de España como puente para los *Secretariados de Caridad de América*, y pide colaboración para poder enseñar la lengua castellana a los emigrantes europeos que tratan de «reconstruir sus vidas en aquellos lares», y para esta ingente «obra de fraternidad universal católica». «Lo que queda por hacer —concluye citando a Pío XII al referirse a la celebración del Día Diocesano de Caridad—: *«justicia con caridad. Caridad con justicia»*.

En 1953 están ya, al menos, constituidos todos los *Secretariados Diocesanos de Caridad*; y, de acuerdo con la *Conferencia Internacional de Caridad*, se adopta definitivamente el nombre de «Cáritas». El *Secretariado Nacional* se convierte, por tanto, en *Cáritas Nacional*, que se define, según concluye la VII Asamblea, en noviembre de 1952, como «respuesta al proyecto de *acción social* que la Iglesia, por sugerencia de la Santa Sede, pretende instalar en el mundo».

La pobreza, la necesidad y la miseria perviven, y sus formas de presencia en ciudades y pueblos se mantienen e incluso llegan a crecer o a tomar perfiles distintos. Precisamente en estos años, los *Secretariados Diocesanos e interparroquiales* de las grandes ciudades comienzan a detectar y a actuar ante la *afluencia inmigratoria progresiva*. Insisten —y así ocurre en Bilbao, San Sebastián, Pamplona, Valencia, Barcelona o Madrid— en el fortalecimiento de una *labor asistencial*, imposible de reducir a pesar de la mejora general en los niveles de vida, y se orientan hacia una *acción social* complementaria de la estrictamente benéfica.

Optan y ofertan una «enseñanza técnica» en colaboración con las primeras orientaciones profesionales del Ministerio de Trabajo, y una «preparación y actuación educadoras» al servicio de la *mejora global de las personas* que acceden a situaciones nuevas: viviendas, escuelas de adultos, dispensarios médico-farmacéuticos, las primeras guarderías y las primeras escuelas parroquiales para niños y adultos en zonas suburbanas en que comienzan a hacinarse familias de inmigrantes, la atención a los ancianos, etc.

Todo ello —es interesante recordarlo— comienza ya a proyectarse a partir del oportuno trabajo estadístico, todavía sencillo, pero muy real y adecuado, que permite, tanto en el propio marco parroquial o diocesano como en la búsqueda de remedios en otros sectores e instituciones, acceder de manera más eficiente, gracias a la concreción de datos, a medios económicos y políticos, para hacer más rápidas y eficaces las soluciones y las previsiones que se proyectan.

En la VIII Asamblea Nacional, en noviembre de 1953, y según recogen las conclusiones, se indica que «ha llegado el momento no ya de realizar y afianzar a fondo una labor de Caridad», sino «de tomar parte activa y destacada en la vida nacional», en todo lo que tenga o haga referencia a la promoción social de los más necesitados o débiles.

La Ayuda Social Americana

La ocasión para aquella apertura decidida en la Asamblea viene dada por el ofrecimiento hecho a *Cáritas Nacional*, en la primavera de 1954, de colaborar con las *Organizaciones de Caridad de los Estados Unidos*, «a fin de conseguir leche en polvo en cantidad suficiente para abastecer a los niños de todas las diócesis necesitados de ella», y los medios idóneos para la creación de «Cantinas de Ayuda Alimenticia Pre-Escolar» que facilitarían el oportuno complemento alimenticio a los niños que iniciaban su aprendizaje.

El éxito de la conexión con *War Relief Services*, de la *National Catholic Welfare Conference*, que había solicitado a la UNICEF asesoramiento y ayuda para desarrollar un amplio programa en nuestra Patria, tiene su razón y explicación en el persistente interés con que se colabora al impulso, al proyecto, a la creación y desarrollo de *Secretariados Parroquiales* en cada rincón de España, con desigual eficacia, como es natural, o puramente nominales en muchos casos, pero capaces y dis-

puestos, la mayoría, para conseguir lo que ninguna otra institución —ni las direcciones de Auxilio Social, de Beneficencia o de la Seguridad Social, ni los Ministerios de Trabajo y de Educación, ni siquiera las Diputaciones y los Ayuntamientos— podía ofertar, bien por su carencia de infraestructuras necesarias, o por la falta de preparación y disponibilidad de sus funcionarios.

«El pueblo americano —recogerá el Boletín «Cáritas» en noviembre de 1954—, a través de su organización caritativa, nos da unos medios que en nuestra mano han de multiplicarse por ciento, en beneficio de nuestros necesitados, en obras permanentes y de gran alcance.

Si no aprovechamos estas circunstancias, nuestra responsabilidad será enorme, ante Dios y la caridad universal.»

Era un reto que *Cáritas* supo y pudo librar con éxito. A pesar de los problemas que pudo traer y de la «imagen» de una ayuda simbolizada y ligada a la «leche en polvo» de forma muy simple, casi primitiva, la *Ayuda Social Americana* ni se limitó sólo a la distribución de leche, ni se la dejó dominar con su poderío o su eficacia administrativa. Al contrario, la «ayuda social» que ahora se amplía había de impulsar y exigir la mejor preparación de *Cáritas* para la «acción social» que se avecina.

La N. C. W. C. había ya enviado ayudas en 1951. En los inicios de 1954, y ante necesidades extremas, remite también estreptomycin, al tiempo que se compromete a atender, en espera de poder ampliarlos, la mejora o el apoyo de la alimentación escolar para medio millón de niños; 67.295 alumnos de 362 escuelas madrileñas nacionales, provinciales y municipales se benefician inmediatamente de este «complemento alimenticio», y se pretende, y se consigue, ampliarlo de manera permanente y gratuita, a lo largo de tres años, a otros 3,5 millones de escolares.

«Que no haya ninguna Parroquia sin su correspondiente «Cáritas» —continuaba siendo el lema y el compromiso asidua-

mente repetidos. «Lo que se ve con claridad —podría concluir el Director Nacional en medio de este compromiso y empeño de llevar la Ayuda hasta el más alejado y aislado de los pueblos y aldeas— es la posibilidad de que a partir de la A. S. A. se impulse y perfeccione la organización caritativa y social de la Iglesia a partir de las parroquias.»

De una «acción caritativa y benéfica» al proyecto de una promoción social comunitaria

Cualquiera que sea la conclusión a que se llegue, siempre resultará evidente que la *Ayuda Social Americana* evitó, en los años cincuenta, muchas hambres y redujo considerablemente necesidades; obligó a una acción estatal de apoyo a la consecución de los fines que se pretendían, y forzó a *Cáritas*, en sus esferas nacional, diocesana, interparroquial y parroquial, lo mismo que a las Instituciones Confederadas en la misma, a una racionalización y organización modernas y de mayor eficacia.

Impulsó, directa e indirectamente, la transformación de la actividad caritativa y benéfica hacia proyectos y objetivos que habían de imponer, en primera instancia, el conocimiento justo de las necesidades, la consolidación de sus instituciones, de sus proyectos y de sus realizaciones y la orientación y la trayectoria social de su proceso: desde una «acción caritativa y benéfica» se debía pasar —sin abandonar por ello a los más necesitados a través de una acción directa— al proyecto y desarrollo de una promoción social comunitaria.

Las ayudas alimenticias, la construcción de viviendas o la asistencia social en los suburbios tenían que colaborar a la correspondiente «toma de conciencia» de las injusticias y olvido de los «derechos humanos» de hombres y de pueblos. Había, pues, que continuar investigando, organizando, recurriendo a nuevas técnicas, formas de pensar, de proyectar y

de hacer, capaces de adelantarse a la manifestación y desarrollo de desgracias y sufrimientos cuyo mejor remedio residía en hacer imposible su aparición o ineficaces sus resultados.

La XI Asamblea Nacional de Caridad, celebrada en Toledo, en mayo de 1956, refrenda, una vez más, el ejercicio de *«la Caridad organizada»*, que, conforme al mandato expreso de Pío XII, ha de cumplir, además, *«una función eminentemente social»*. Curiosamente se habla aquí de *«Caridad social»*, y no debe extrañar si se tiene en cuenta el interés por reducir supuestos, motivos y objetivos *«individualistas»*, según quedaba refrendado en el Documento de los Metropolitanos de 1956.

El cardenal Primado, Pla i Deniel, clausura la Asamblea, y el Director General, García Valcárcel, vuelve a insistir en su discurso de despedida en la obligación de *Cáritas* de estudiar y ofrecer *«los medios para despertar la conciencia de los españoles en orden a la función social de la propiedad»*. Se refiere luego a la *«urgencia de formar una Comisión Episcopal de Caridad y Social»*, y reitera su decisión, más que proyecto, de preparar *«un cuerpo técnico para la formación de los que trabajan en caridad»*. Pide a todos, por último, que lo obligado es *«hacer más, y hablar después»*.

El cardenal concluye el acto indicando que *«la Caridad es más auténtica cuando es más preventiva que remediativa»*:

«Laboriosa ha sido la gestión de la Ayuda Social Americana —recoge un editorial del Boletín— y sólo Dios sabe la serie de sacrificios morales que ha habido que ofrecer para ayudar a las clases pobres y económicamente débiles; pero bien valen la pena todos los sacrificios hechos por el volumen de ayuda prestada a cerca de cuatro millones de beneficiados a través de la Ayuda Social Americana, por la organización que nos ha forzado a montar en *Cáritas* y por el prestigio que ante las autoridades y pueblo va adquiriendo la organización de *Cáritas Española*.»

3. «Prevenir, mejor que curar»: La vocación social de Cáritas... (años 1957-1970)

La «nueva sociedad» que surge —oficialmente al menos— responde o es resultado de una *planificación*, también nueva, donde la tecnología y la especialización resultan esenciales si se quieren romper las «barreras de la pobreza» en las que, todavía en 1960, se halla España, con apenas 300 dólares de renta *per cápita*.

A lo largo de los años sesenta estos cambios comienzan a ser evidentes: la relación entre campesinado y trabajadores industriales empieza a invertirse, y la manifestación inmediata de este cambio, en medio de un «estancamiento económico» confluyente con el paso de la política de Estabilización a la de Desarrollo, es la prisa con que se recurre, de forma natural o no, a la más característica «válvula de escape», la *emigración tanto interna como exterior* hacia las regiones industriales del norte y nordeste, hacia Madrid, hacia Alemania Federal o hacia Francia.

La trayectoria de *Cáritas* durante este período permite observar tanto la *impronta de este cambio como el reverso de la situación*. Porque, aunque oficialmente esta movilidad sea interpretada como positiva y esperanzadora, la realidad social, el presente inmediato de los que se ven forzados al cambio, no coincide con este futuro de desarrollo y bienestar.

Conviene, pues, diferenciar con precisión las posturas y referencias oficiales que proyectan esa imagen macroeconómica y la política económica positiva y en alza, magníficamente divulgadas a través de los vehículos oficiales de propaganda, bien se trate de la prensa, de la invariable ayuda de la radio y, sobre todo, de una cadena oficial y única de televisión, y las realidades concretas en las que las *Cáritas parroquiales y diocesanas* vienen efectuando su labor.

Premisas y consignas que no atienden al reverso

La realidad económica, más que la social, de momento al menos ignorada, cuando no sobreseída, aparece interpretada a partir de unas premisas y consignas que no atienden al reverso. Las situaciones de carencia de medios básicos, de ignorancia, de pobreza y de retraso, de sufrimiento o de desorientación frente al futuro, resultan, sin embargo, cada vez más proclives a convertirse, con la amenaza de su lugar y puesto de trabajo, en objetivas y netas «bolsas» de marginación.

El *maná* del desarrollo hace consciente entre la población la aspiración a participar de los elementos de una vida ciudadana que se hace más intensa. Pero cuando se trata de controlar, de reducir los desequilibrios económicos, se minusvaloran, cuando no se olvidan, *desequilibrios sociales* de gravedad más intensa y de repercusión social más duradera. La *problemática social cambia y aumenta* y las soluciones a la misma deben consecuentemente cambiar también.

La complejidad del proceso, la necesidad de adaptación a la realidad social y política que se impone obliga a «planificar» y exige el desarrollo armónico, racional y ordenado de las mismas *Cáritas*, Nacional, Diocesanas y Parroquiales, que toman conciencia de la urgencia y del empeño de convertirse, de transformarse en *organismos eficaces de acción social* y en instrumentos adecuados al «modo de ser» del hombre de hoy.

Los nuevos métodos, las nuevas técnicas al servicio de los objetivos en proyecto, habían de responder a los nuevos retos a que obligaba la constante actualización: *promoción social, trabajo social, promoción comunitaria*.

«El más soberbio estirón que sociedad alguna pudiera imaginar»

Era el momento idóneo y exigido para acceder —dentro de aquella complicada estructura que implicaba a *Cáritas* en la

«política social del Estado» (Decreto de 11 de junio de 1954, que crea una «Comisión Interministerial para la distribución de la Ayuda Social Americana», y que encarga a Cáritas su gerencia)— a la constitución de un «capital fundacional», que habría de permitir en adelante el destino de colectas y de ayudas de todo tipo a las necesidades y demandas de las *Cáritas Parroquiales y Diocesanas*.

Cuando se cumplen tres años de la Ayuda Social Americana, en los comienzos del año 1958, la N. C. W. C. prorroga el primer programa por un año más, y se congratula de haber hecho posible una cifra *record* en la «historia de la Caridad organizada». Junto al reparto de 138 millones de kilos de víveres, consiguió además hacer factibles ayudas extraordinarias para «emergencias» (terremotos de Granada, inundaciones de Tenerife y Valencia, catástrofes varias...); impulsó un movimiento de «voluntariado» y una amplísima capa de «colaboradores»; obtuvo el crédito de los Gobiernos norteamericano y español para el reparto de los productos; incrementó la atención a los suburbios, y acabó apoyando y forzando la ingente labor de *Cáritas Española*:

«En el espacio de tres años, y apoyada principalmente en la labor que se le encomienda como Gerente de la Ayuda Social Americana, la Cáritas Nacional ha dado *el más soberbio estirón que sociedad alguna pudiera imaginar.*»

No debe extrañar, por tanto, aun cuando supusiera en ocasiones un *handicap* para la evolución y cambio proyectados, el mantenimiento de la labor asistencial, la permanencia de la Ayuda Social Americana y la persistencia de «viejas formas» de alivio, antes de poder recurrir y aprender otros medios de solución, hasta el momento poco aplicados o incluso conocidos: la «*promoción social*» nueva, ya sea en forma de una alfabetización que se vuelve ineludible, ya como una formación profesional, o mediante la prestación de múl-

tiples servicios sociales de tipo informativo o de gestión. «Cáritas no es, como muchos creen —comentaba en Santander García Valcárcel ante un público numeroso, en 1960— tan sólo «la ayuda social americana». Esta ayuda ha sido colosal, ha supuesto casi doce mil millones de pesetas en cinco años, pero *ofrece más importancia como arma de organización*».

¿Monopolizó, acaso, la Ayuda Social Americana la acción y proyección de *Cáritas*, acaparando o derivando esfuerzos en detrimento de otras actividades, más acordes con su función y sus proyectos y objetivos? El interrogante continúa abierto, aunque conviene no olvidar a la hora de explicar el proceso y sus resultados que el juicio, la conclusión a que pueda llegarse, deberá tener en cuenta la situación, el momento en que todo este proceso se fue desarrollando. Porque la trayectoria y las previsiones que desde *Cáritas Nacional* se impulsan reducen considerablemente un juicio crítico y claramente negativo. Las necesidades seguían siendo demasiadas y la imposibilidad de una espera frente a carencias excesivas reducía ampliamente las posibilidades momentáneas de cambio.

Cáritas quiso y supo decidir su «vocación social»

Mediados los años sesenta, la situación cambia, y resulta con frecuencia verosímil la justificación e incluso la explicación del protagonismo excesivo de la Ayuda Americana, que había venido a reforzar una labor y una época «asistenciales», que hacía difícil, cuando no imposible, el vuelco de la acción y la labor de *Cáritas* de modo total y objetivo en la nueva «problemática social» de España, que impone ya, si se quiere de veras pasar del «criterio de la aproximación» al conocimiento, de las necesidades y urgencias de los pobres —«con seriedad, con exigente realismo, con serena imparcialidad» (Pío XII)—, estudiar seriamente las soluciones exigidas por los problemas.

Las exigencias administrativas de la distribución de la Ayuda Social Americana forzaron, sin embargo, para bien de *Cáritas* en sus diversos niveles, *la etapa de afianzamiento* que ya se constata: la incorporación de hombres con ideas, con preparación y con disponibilidad nuevas y eficientes; el desarrollo gradual de su estructura; la ampliación de sus objetivos cuando incorpora a sus actividades —añadidas, por supuesto, a las asistencias tradicionales obligadas— una *planificación nacional* en favor de los necesitados.

La «planificación económica» que desde el Estado se proyecta e impulsa en forma indicativa o vinculante obliga a *Cáritas* a agilizar su «sensibilidad», a poner el cuidado en el trabajo y acicate de la «vertiente social» de estos planes y proyectos, que apenas fue tenida oficialmente en cuenta en la primera hora.

a) *El Centro de Estudios de Sociología Aplicada*. La creación de una «Sección Social», que comprenda los «Servicios Sociales y Asistenciales dentro de la Iglesia» —encomendada al Dr. Rogelio Duocastella por la Comisión Episcopal de Caridad y Beneficencia—, es otro testimonio más de la nueva trayectoria que se proyecta e inicia.

El «papel» de esta «Sección de Servicios» era triple: *la coordinación y estructuración de las «acciones sociales»* ya existentes y la creación de otras nuevas; *la constitución de «Centros Sociales»*, primordialmente en suburbios y otros espacios de aglomeración humana por migración, capaces de suscitar «elementos de vida social», y *la creación y formación de un centro de «estudio»*, un «Centro de Sociología Aplicada», para uso interno de *Cáritas* y para servicio y orientación de organizaciones oficiales y semioficiales, así como la creación, asesoramiento y colaboración con las Escuelas de Asistentes Sociales.

La fundación de C. E. S. A. (Centro de Estudios de Sociología Aplicada), en 1958, con el cometido inmediato de preparar y publicar en el Boletín «*Cáritas*» guiones de estudio idóneos

para la presentación y apertura a «lo social en Cáritas», hace posible y mucho más rentable el surgimiento de otra publicación, todavía vigente y con magnífica salud, *Documentación Social*.

Su primer título, en la primavera del mismo año, «Lo social en Cáritas», inicia esta feliz trayectoria cuando, tras el correspondiente cursillo a directores de la «Sección Social» de las Cáritas diocesanas, oferta tres temas de interés inapreciable: «Lo social en Cáritas» —donde el propio Rogelio Duocastella justificaba la «necesidad de una "Acción Social" en las Cáritas Diocesanas»—, «La vivienda» y «El estudio de una población». Los siguientes números presentan títulos tan necesarios y sugestivos como «Los Centros Sociales (necesidad, principios, estructura y financiación)», «La Asistencia Social», «Las migraciones en España», «Cómo estudiar un municipio», «La acción Social».

b) El día 4 de febrero, y de acuerdo con la decisión de la Conferencia de Metropolitanos, se crea la *Comisión Episcopal de Caridad y Beneficencia de la Iglesia*, presidida por el cardenal Quiroga Palacios, más los obispos de Albacete y de Segorbe. Suponía, en la práctica —aparte la respuesta a una petición de Cáritas de contar con un «apoyo» jerárquico directo y la inicial marcha hacia la «autonomía» de Cáritas dentro de la Acción Católica Española—, la diferenciación operativa, dentro de la misma Conferencia, entre una «praxis» de asistencia y social concreta —la que la Iglesia Española llevaba a efecto a través de Cáritas— y la formación, desarrollo y aplicación teóricos de una doctrina, la Doctrina Social Católica, que se confiaba más específicamente a la *Comisión de Asuntos Sociales*. Año y medio más tarde, por nuevo acuerdo de la Conferencia de Metropolitanos, la primera de estas Comisiones, la de Caridad, pasaría a denominarse *Comisión Episcopal de Caridad y Asistencia Social*, en tanto que la segunda tomaría el nombre de *Comisión Episcopal de Doctrina y Orientación Social*.

¿Fue acaso beneficiosa esta separación? ¿Sirvió a la mejor conexión entre «doctrina» y «praxis» específicas? Porque la

trayectoria de ambas Comisiones a lo largo de los años sesenta y primeros setenta, aunque converja en la mayor parte de sus juicios y supuestos de análisis de unas realidades sociales que cambian con demasiada prisa, acabará influyendo y corroborando, dentro de los propios movimientos apostólicos y ante una sociedad que se moderniza y corre de prisa hacia una «secularización» incontrolada, una imagen más asistencial, más conservadora y más delimitada de *Cáritas*; mientras que la Comisión de Doctrina y Orientación Social, que se habría de ver inmersa en la «crisis» que la Acción Católica experimenta mediados los años sesenta, impulsada por las directrices del Concilio Vaticano II, se interesaría y optaría por tratar y profundizar en la búsqueda y lucha por una «justicia». Trataba de abarcar tanto los campos económico y social como los de la vida y transformación políticas, exigidas de forma más taxativa tras la publicación de la encíclica «*Pacem in Terris*» y de la Constitución «*Gaudium et Spes*».

A *Cáritas*, a pesar de vivir pendiente de las directrices, sugerencias e incluso proyectos de *pensamiento o de acción social*, desde determinados entornos tanto eclesiásticos como civiles se le adscribía y se le ubicaba en *una esfera de acción menos «comprometida»*, más directa, más concreta y, consiguientemente, más conservadora, cuando no «tranquilizante». En la sociedad, e incluso entre muchos sectores eclesiásticos, la trayectoria asistencial y benéfica pesaba en demasía. Y como continuaban existiendo pobres, no siempre, por desgracia, bien atendidos, la conformidad y permanencia en las actividades acabaron en muchas ocasiones mezclando e incluso confundiendo «tradicición» con repetición y «rutina».

La Comisión Episcopal, sin embargo, en su primer contacto con *Cáritas* en febrero de 1957, se refería a «una nueva etapa en el camino de la Caridad»; aludía a la concepción de la Caridad que había recogido la Declaración Colectiva de los obispos, de agosto de 1956, sobre «El presente momento social», cuando de modo significativo señalaba «la necesidad del

paso de una caridad cifrada en «alimentos, vestidos, dinero, lumbre, trabajo, luz vivienda, colocación, enseñanza, dispensario, visita personal», a otro, que el cardenal Quiroga resumía como de «*caridad magnánima y organizada, multiplicadora de trabajo y riqueza*».

Auspiciaba, además, los mejores resultados para la XII Asamblea Nacional de Caridad, que bajo el lema del «Servicio Social» tendría lugar en Granada, en mayo del mismo año, aprovechando la celebración del Congreso Eucarístico Nacional. «Centros Sociales» y «Suburbios» habían de ser en esta ocasión los puntos específicos de un «Servicio Social» que se quiere y debe dirigir a la promoción y organización de «centros sociales» parroquiales, diocesanos y regionales de *Cáritas*.

c) La concreción de problemas y la búsqueda de soluciones y de previsiones: se inauguran las primeras *Escuelas de Asistentes Sociales de Cáritas*; se celebran el *Día Nacional de Caridad* y el *Día del Amor Fraternal*, desde 1960; se proyecta y se conforma una Comisión de Estudios con el objetivo de «*Represtigiar la idea y la práctica de la Caridad*». Bajo la dirección del P. Pardo, esta Comisión busca vías e incita a «enseñar» con «nueva pedagogía» la forma de *actuar en Caridad hoy día*. Libros como «*La Comunicación Cristiana de Bienes*» en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, «*Caridad es esto*», «*La Iglesia, Madre y Maestra de Caridad*», «*Los que lo pasan mal*», «*El mandamiento nuevo*», son, entre otros, testimonio de un «hacer» básicamente centrado en el estudio de «cuestiones doctrinales» en torno a la Caridad y a la «Comunicación Cristiana de los Bienes».

d) *El trasvase, por tanto, de una dirección personal* —la de Jesús García Valcárcel, impagable desde todos los puntos de vista y digna de la mayor alabanza y el mejor recuerdo— *a la dirección encuadrada en un equipo* —la «técnica» al servicio de la «Caridad»—, que el propio García Valcárcel habría de promocionar, se vuelve ya ineludible. Había que partir de un su-

puesto elemental e insustituible: conocer la realidad, cada vez más y con mayor precisión; *saber con exactitud* —como reiteradamente él mismo señalaba— «*cuántos son en España los que padecen necesidad, dónde están, por qué sufren, por qué y para qué se les ayuda, o no se les ha ayudado lo suficiente*».

e) *El Plan C. C. B.* De esta manera se va progresivamente conformando la etapa de desarrollo de *Cáritas*, que prácticamente comenzará con el proyecto y desarrollo de la parte primera del *Plan C. C. B.* Aquí, y por primera vez entre nosotros, es *Cáritas Nacional* la que, adelantándose a otros proyectos y estudios, institucionales o no, se plantea de un modo total y objetivo *la problemática social de España y la concreción y medición de las injusticias sociales en escena*; traza las grandes coordenadas que deberán marcar hacia el futuro su desarrollo como institución al servicio de los más débiles y marginados, y comienza a estudiar seriamente, de forma científica, con técnicas exactas y experimentadas, nunca ajenas a la atención del ser humano y a la defensa de su dignidad, *las sugerencias y vías de solución a los problemas, que había que ofertar tanto al Estado como a la sociedad en general para su atención y remedio*.

El programa en marcha provoca o trae el desarrollo armónico, racional y ordenado de la misma *Cáritas*, y concreta y específica una de sus decisiones más importantes, la de convertirse en un organismo eficiente de *acción social* y en el instrumento más adecuado —como ya se indicó anteriormente— al «modo de ser» del hombre de hoy: un programa para la *promoción social*; dispuesto al desarrollo del *trabajo social*; abierto y empeñado en la *promoción comunitaria*.

En noviembre de 1961, y ante la preocupación que genera en la Iglesia la preparación y la puesta en marcha de los Planes nacionales y regionales de Desarrollo, la Comisión Episcopal de Caridad y Asistencia Social encomienda a *Cáritas* el estudio de estos Planes, «desde el punto de vista de las necesidades que atiende *Cáritas Española*, en general, y en concreto cada una de las organizaciones que la integran».

Se encarga a Cáritas la redacción de un Anteproyecto de *Plan Nacional de Promoción y Asistencia Social y Beneficencia de la Iglesia*, y se ruega la inclusión en el mismo de ideas y datos para «la formación de la conciencia», el «análisis detallado de las necesidades» a atender, el «estudio de los recursos» idóneos para ello y «la capacitación y organización de equipos de ayuda técnica a las diócesis e instituciones que los necesiten». Se insiste en «garantizar la eficacia en todos los órdenes de la ejecución del Plan».

En una Asamblea Extraordinaria —la que se celebra en mayo de 1962, con motivo del *XX Aniversario de la fundación del Secretariado Nacional de Caridad*—, el Anteproyecto se enriquece y se orienta —desde la oportuna apuesta en favor de la unidad y la coordinación que preceden a toda acción eficaz— en el más importante reto planteado desde sus comienzos a *Cáritas Española*. Había que obtener el diagnóstico, a la vez general y localizado, de los problemas de la pobreza y de sus causas y expresiones más significativas; era obligado igualmente, con vistas la «formación de conciencia» aludida, atender a los fundamentos eclesiológicos y pastorales de la *acción social* que Cáritas proyecta y realiza en nombre de la Iglesia; urgía potenciar aquellas *actividades sociales válidas para la previsión más allá de la labor asistencial*, y había que contar con la *estructura técnica y organizativa más idónea*, capaz de testimoniar de manera inteligible y creíble el amor y la atención de la Iglesia hacia los pobres y los marginados.

Esta ingente labor contaba con el *equipo de dirección y de trabajo* surgido dentro de Cáritas y ampliado conforme se fue concretando el primer estudio, tanto general como específico, que se realiza en este país sobre la «*estructura social de España*». Así lograban sumarse, o mejor aún multiplicarse, la capacidad y experiencia para los estudios de Sociología Aplicada de Rogelio Ducastella, la idoneidad y pericia organizativas de Francisco Guijarro —primero Subdirector, con Jesús García Valcárcel, y luego Director de *Cáritas Nacional*— y la prepara-

ción sociológica y pastoral de Ramón Echarren, todavía hoy atento y activo en esta labor difícil, y no siempre gratificante, de aportar ideas y dar ánimos a cuantos se hallaran dispuestos y comprometidos en esta tarea colectiva, solidaria, científica, inflexible en el método, participativa y abierta a cuantos gozaran de una *sensibilidad social y humana, empeñada en atender a los más pobres y marginados*.

La reestructuración de los *Servicios de Cáritas Nacional*, a partir de octubre de 1962, es la constatación clara del cambio de una dirección personal a una colegiada, que F. Guijarro justificaba indicando la necesidad, con vistas a su madurez, de conseguir que «no quede ligada la obra nunca a la persona, porque eso a la larga hace padecer mucho a las instituciones»:

«Ahora nos encontramos ante una nueva etapa de la vida de Cáritas, que es distinta de la fundacional, porque así son las cosas. Las instituciones normalmente las fundan o las crean personalidades muy vigorosas, como ha sido la de Jesús García Valcárcel con todos sus colaboradores. Y normalmente luego las afianzan y las continúan organismos colegiados en los que la despersonalización es cada vez mayor»

«Veintitrés meses de trabajo —en palabras de R. Echarren— desembocaron en un material técnico verdaderamente único en su género y que dota a la sociedad y a la Iglesia españolas de un magnífico instrumento al servicio de la Caridad.»

Se consigue así la primera y, de momento, *única experiencia de cuantificación de la riqueza española*, de la situación de la población, de su estructura económica y social, del conocimiento objetivo de los presupuestos estatales, locales, eclesiásticos, etc., de la inventarización de sus fuentes y de su cuantía. Y se llega de esta forma a constatar —según se recoge literalmente en el proyecto— «la magnitud de nuestra ignorancia».

Una Comisión general de Estudios Nacional y Comisiones Diocesanas, que habían de reproducir en lo posible la estruc-

tura de la Nacional —unas 1.300 personas en total— trabajaron a partir de un «planeamiento», desde el que se buscaba «prever» (con precisión), «decidir» (con acierto), «organizar» (con eficacia) y «ejecutar» (con exactitud) la respuesta y solución de aquella «ignorancia».

«El desarrollo económico —se señala como hipótesis de trabajo— supone un proceso de cambio social... Como efecto más significativo de ese fenómeno se señala la aceleración e intensificación de una crisis cultural caracterizada por el paso muchas veces traumático de una cultura fundamentalmente rural a una cultura fundamentalmente urbana... (y) comporta la aparición de una serie de fenómenos sociopatológicos, de una serie de fenómenos psicopatológicos y de una serie de fenómenos nuevos, pero naturales.»

Un editorial del *Boletín Cáritas*, en enero de 1963, lo sintetizaba de esta forma sencilla y a la vez diáfana:

«El papel de Cáritas Nacional... consiste en ordenar, metodizar, administrar, coordinar...; y evitar que lo que progresemos en orden, método, administración y coordinación lo perdamos en expansiva y humana cordialidad y, al final, en Caridad.»

La función de Cáritas se transforma, y, sin olvidar atenciones ineludibles en muchos de los campos en que viene hasta el presente actuando, ahora se empeña en «resaltar las necesidades humanas de la vida española sin preocuparse, de forma tan directa, de quien las atiende y de sus caminos de solución. Se trata de ver y exponer la visión cuantitativa del conjunto de medios, de los miles de millones que la sociedad española confía y con ritmo creciente confiará en un futuro próximo a los hombres erigidos en autoridad para satisfacer aquellas necesidades sin preocuparse de quién las utiliza».

«Cáritas —comentaba R. Echarren cuando se hallaba el Plan C. C. B. en plena elaboración— intenta ser una respuesta

completa de la Iglesia a una problemática que, si bien ha existido siempre, en la actualidad se ha convertido en el centro vital de una experiencia colectiva: el sufrimiento.»

Había que pasar necesariamente de una «*Cáritas desde arriba*» a una «*Cáritas desde abajo*», según comentario del mismo R. Echarren, y había que «tomar conciencia» de los hombres que sufren, cuáles y cuántas son sus necesidades, problemas y situaciones de dolor, qué sistema resulta más eficaz e idóneo para la oferta de ayudas y desde qué organización se puede obtener la eficacia máxima en la aplicación de las soluciones.

Cuando, en noviembre de 1963, se celebró la XVIII Asamblea Nacional, el cardenal Silva, Presidente de *Cáritas Internacional*, se referiría al Plan C. C. B. con estas palabras:

«Habéis tenido el valor inmenso de enfrentaros con la realidad. Esto es escuchar la palabra de Dios. Porque a través de la realidad es Dios mismo el que os habla.»

El Director nacional, F. Guijarro, en la clausura de la Asamblea, llegaría resumir el trabajo en ejercicio como el resultado de «Caridad y eficacia»:

«Nosotros trabajamos con un espíritu y un afán: el espíritu es la caridad y el afán es la eficacia. Estas dos coordenadas son las que tienen que estar presidiendo todo nuestro esfuerzo [...] La caridad eficaz tiene que tener, desde nuestro punto de vista, muy en cuenta las circunstancias del mundo en que vivimos.»

Desde que el Plan se pone en acción —incluso antes de la redacción del mismo, hasta convertirse en sendos volúmenes, de inapreciable valor histórico hoy como precedente además de los Informes FOESSA—, la actividad de *Cáritas Nacional* se amplía y se precipita. Se anuncia y lleva a efecto —como acaba de indicarse— la «Colección CÁRITAS»; se estudian con especial

interés e intensidad los movimientos migratorios internos y hacia el exterior; se colabora, junto con Cáritas Alemana y la Fundación «Misereon», en la atención a emigrantes y en la gestación y puesta en marcha de Planes Sociales, como el de Baza o el de Lorca; se potencian y amplían las actividades y proyectos desde FOVIBE (Fomento de la Vivienda Benéfica); se impulsa la teoría y la práctica cooperativas como vías de «promoción social»; se orientan otras muchas actividades de tipo socio-comunitario, talleres parroquiales, centros de formación profesional, centros de instrucción, servicios de asesoría técnica, jurídica, administrativa.

En una sociedad, en unas ciudades a las que accede una población ingente, de forma provisional o definitiva, *Cáritas* resulta precursora de iniciativas y actividades todavía no atendidas por política oficial alguna: formación de Asistentes Sociales para la emigración, cursos de preparación ambiental de los emigrantes, cursos de Formación Intensiva Profesional para los mismos, asistencia en España a sus familias, asistencia a retornados y repatriados, asistencia en ruta, recepción de emigrantes en el país de destino, asistencia social en el país de inmigración.

Superada aquella fase, tan controvertida en su etapa final, de la Ayuda Social Americana, el objetivo a la vez evangelizador y humano-social del Plan C. C. B., exige un cambio radical de concepción y de aplicación de los Fondos económicos que se presupuestan.

La institucionalización de *Cáritas Española*, esto es, la unión de todas las *Cáritas* Parroquiales en sus correspondientes órganos diocesanos, además de las Instituciones y Asociaciones confederadas, va a exigir un cambio de óptica y una ordenación diferente conforme se hagan realidad las funciones del «Consejo Interdiocesano» y la aplicación a los proyectos y objetivos aprobados en las Asambleas Anuales del «Fondo Interdiocesano».

Los servicios, las iniciativas, las sugerencias, las ayudas en definitiva, que *Cáritas Nacional* les presta, no son otra cosa que una apuesta por la promoción y potenciación de las *Cáritas Parroquiales*, en las que se busca, precisamente por su cer-

canía y compromiso con los sufrimientos de los que menos tienen o gozan, la mejor coordinación y unidad en favor de la mayor y más rápida eficacia.

La petición, que se recoge en una de las conclusiones que la XX Asamblea de Cáritas, en diciembre de 1965, hace a la Comisión Episcopal, es, en este sentido, clave:

«Rogar encarecidamente a la Comisión Episcopal, para que lo eleve a la Conferencia de Obispos y por medio de los respectivos Prelados llegue a los señores Párrocos, que en la constitución, promoción y potenciación de las Cáritas Parroquiales insten a los mismos para que se reúnan todas las Asociaciones y Entidades de caridad con un sentido fraterno y coordinador de voluntades y obras.»

e) Los nuevos *Estatutos de Cáritas Española*, aprobados por la Conferencia Episcopal en noviembre de 1967, ratifican este proceso y buscan, por encima todo, promover la eficacia de la «misión salvadora de la Iglesia en el mundo».

4. En sintonía con el Concilio: Optar y luchar por la justicia (años 1970-1982)

Los años setenta son años críticos, complejos, incluso «acianos» para algunos que se sorprenden de la facilidad con que se pasa de un «desarrollo» ofrecido como seguro y progresivo, a situaciones inestables, sorprendentes, de complicada explicación y de aún más difícil atisbo de solución. Son los años que siguen a la «Guerra de los Seis Días» en Oriente Medio, que acabaron elevando a cotas insospechadas los precios del petróleo.

Son, por último, años en los que el clima global de cambio y de conflicto que se vive hace viables las «crisis» manifiestas de las más diversas instituciones, desde las económicas, sociales y políticas, hasta las intelectuales, eclesiales, ideológicas, cultural e incluso teológicas.

Consecuentemente, en *Cáritas*, inserta en la sociedad, atenta a los problemas que se mantienen y a las nuevas necesidades que surgen, también se manifiestan, incluso con similar dureza y acritud, muchas de las represiones y conflictos durante tanto tiempo larvados. ¡Qué interesantes resultan para el análisis de este proceso las memorias, las noticias de prensa, las conclusiones de grupos de trabajo, etc., que las anuales Asambleas recaban! Si además —porque a estas alturas es posible— se tienen en cuenta los nombres de «protagonistas» muy decisivos en este proceso, se llega a comprender, mejor ahora, con la suficiente lejanía que ayuda a reducir innecesarias «aristas», la «ganga» y la «mena» que allí actuaban en muy compleja mezcla; los motivos no siempre «santos» que llevaban a empeños o reticencias en decisiones, o la prisa e impaciencia de cuantos pretendían reducir miedos, suscitar compromisos y delimitar «parcelas» en las diversas «formas de poder» actuantes en la sociedad española.

En el cenit de la «crisis»

A pesar de todo, son los años que marcan, una vez superados aspectos y efectos «no queridos», el que *Cáritas* continúe ejerciendo una labor que cabría llamar «profética» por su constancia en el juicio crítico de una sociedad que, a pesar de promesas, proyectos, realizaciones y resultados, continuaba alimentando situaciones injustas. Ello ha hecho posible y eficaz —precisamente porque los conflictos bien guiados acaban siendo el «motor» de las sociedades— el peso de su autoridad, el respaldo demostrado a sus diagnósticos sociales y la «patente» de la definición y explicitación de los «nuevos pobres», a lo largo de los decenios siguientes.

Si se otea la situación española en los inicios de la nueva década, lo que más preocupa es el mantenimiento del «desa-

rollo económico» y de la «modernización social», junto al logro de una «continuidad» política que se había tratado de asegurar con la Ley Orgánica del Estado, de 1969, confirmatoria de la «instauración de la Monarquía».

No obstante, en contra de lo oficialmente previsto, se abre entonces en la sociedad española —y repercute en sus instituciones— una «crisis» y unos «conflictos» profundos; la lucha entre «inmovilismo» y «apertura», que se vio además potenciada por la «recesión económica» de 1973 —la llamada en primera instancia «crisis del petróleo»—, que más adelante se perpetúa en forma de contracción e inflación, apenas abordables, y que acabarán desembocando en nuevas concepciones de la política económica, de la política laboral o de la política social que el llamado «Estado del Bienestar» venía ofertando como la solución global para un «desarrollo indefinido».

La realidad social española ofrece además —y así se constata con la simple atención a los estudios de FOESSA, a los del Instituto de la Opinión Pública o a los de las Cajas de Ahorro y de otras entidades privadas— unas nuevas formas de «crisis» que afloran y se muestran bastante más perturbadoras: distanciamiento entre generaciones, rupturas paternofiliales que testimonian cambios en los valores y en las formas de organización de la convivencia, avances en un proceso imparable de «secularización».

Lo que resulta más inmediatamente grave, sin embargo, para la trayectoria nueva que *Cáritas* viene impulsando a partir del compromiso de renovación anejo al Plan C. C. B. y a la aplicación de las directrices y sugerencias del Concilio Vaticano II, es la división dentro de la Iglesia; la doble, o triple, interpretación y aceptación de esas directrices conciliares; la controversia creada al hilo mismo de las conclusiones de la Conferencia Episcopal, referidas a la «Iglesia y Comunidad Política», o, todavía más, las provocadas con motivo de la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes.

Cáritas Española era ya —no hay que dudarlo— una institución sólida, federativa, comprometida en una *acción social* que mantenía, sin embargo, interpretaciones bifocales, si no contradictorias, incluso en el seno mismo de la Iglesia; dialécticamente forzada además a decidir entre sus actividades «benéfico-asistenciales» y la nueva y más drástica apuesta por la «promoción social» o la «transformación de las estructuras». Proclamar la «lucha contra la pobreza» al servicio de los necesitados y a partir de «acciones comunitarias» estaba en línea o conexión directa con la decisión de la propia Conferencia Episcopal, que había dedicado su Asamblea Plenaria, en 1970, a «La Iglesia y los pobres»:

«Nos sentimos obligados, pues —indica el comunicado de la misma—, a referirnos a nuestra propia pobreza de obispos y a la de la Iglesia en general, antes de afrontar el problema que nos plantean millones y millones de hermanos nuestros, que padecen pobreza dentro y fuera de nuestro país.»

La preocupación y el problema considerado y sentido por los obispos eran también preocupación y problema en *Cáritas*, y la «crisis» que explicita la «falta de sintonía» a la hora de las interpretaciones y decisiones, no era tanto, o solamente resultado de diferencias ideológicas cuanto del miedo, recelo o desconfianza en unos —según se indicaba antes—, y de la prisa, impaciencia, cuando no enfado, en otros, que se sorprendían de la lentitud y resistencia de los primeros a un «cambio» en el que no quedaba del todo clara la diferenciación, o la interpretación, entre «lo político» y «lo social y religioso».

La suma de estas diferencias, el recelo insistente con que desde algunas *Cáritas diocesanas* era interpretada la trayectoria impulsada desde los Servicios Sociales de *Cáritas Española*, e incluso la posible «ruptura» interna que llegó a vivirse en el seno de la XXIX Asamblea Nacional, exigieron una intervención especial de la Comisión Episcopal de Acción Caritativa y

Social, en enero de 1975, en la que se respaldaban las conclusiones de la *Asamblea* a partir de la declaración del *Agapé* (virtud cristiana de la Caridad) como «la base de toda la acción social de la Iglesia».

La Comisión Episcopal volvía a repetir que la «acción caritativa no es sólo acción benéfico-social»; que a *Cáritas* corresponde realizar «una acción educadora en el sentido de solidaridad, conciencia crítica y espíritu comunitario a la luz del Evangelio»; que «debe realizar una acción promotora del cambio social que implique la reforma de las estructuras socio-económicas que, de alguna manera, se opongan al desarrollo integral del hombre»; que los diferentes órganos de *Cáritas* «pueden y deben en ocasiones hacer declaraciones públicas sobre cuestiones relativas a sus objetivos específicos»; que, como promotora de la comunicación cristiana de bienes, «debe estudiar y colaborar en la aplicación de la misma a nuestro país «para que esta comunicación se extienda y, cada día más, a los siguientes bienes: vida, libertad, conciencia religiosa y derecho políticos, económicos y sociales».

Pero, posiblemente, la tensión fue mayor y más evidente al votarse la conclusión octava:

«*Cáritas* Española promoverá o apoyará las iniciativas que se susciten en favor de la comunicación de los bienes mencionados y con motivo del Año Santo, la revisión "de la situación penal de aquellos que están reclusos por la restricción de unos derechos que ahora se tienen que reconocer más plenamente" y la abolición de las discriminaciones motivadas por la guerra civil.»

Fue, sin duda, la conclusión más problemática; aun cuando no era nueva en el pensar, sentir y hacer de *Cáritas* esta derivación amplia y en simbiosis evidente con las Encíclicas Pontificias y las Constituciones Conciliares.

Son los años que marcan, una vez superados aspectos y efectos «no queridos», el que *Cáritas* continúe ejerciendo una

labor que cabría llamar «profética» por su constancia en el juicio crítico de una sociedad que, a pesar de promesas, proyectos, realizaciones y resultados, continuaba alimentando situaciones injustas.

Un proceso de crecimiento y de madurez

En 1971, la XXVI Asamblea Nacional, como forma de acentuar las conclusiones y compromisos tomados el año anterior, optó por seguir profundizando en las razones y factores que habían hecho reales las situaciones y los procesos de pobreza, y tuvo como lema «Por un desarrollo de personas y comunidades».

Aparte de las ponencias referidas a las visiones sociológica y teológica del desarrollo, la Asamblea acabó optando por la atención a los tres objetivos básicos en su trayectoria ideológica y pragmática mantenidas: la apuesta por un *desarrollo institucional*, que había de continuar potenciando los sectores diocesano y parroquial; por un *desarrollo comunitario* abierto a expresiones y formas de solidaridad más allá de las estrictamente parroquiales, y por una *acción social* directa, vigente, tanto casuística como previsor de los problemas que las nuevas «formas de pobreza» —la de los marginados en primera instancia— iban, y cada vez más deprisa, haciendo presentes: grupos marginales (ancianos, enfermos, disminuidos psíquicos y físicos, alcohólicos, inadaptados, gitanos, inmigrantes); servicios sociales (guarderías, escuelas, comedores, servicios comunitarios); actividades de información, orientación, coordinación y gestión varias; información, e incluso asesoramiento para la gestión, de cooperativas, de construcción de viviendas, colonias de vacaciones, etc.

Precisamente en 1970 se celebran, previas a la Asamblea ya citada, cinco reuniones nacionales, una por cada Departamento de *Cáritas*, monográficamente atentas a servir y orien-

tar a las diocesanas en los campos de la Acción Social, Comunicación Cristiana de Bienes, Desarrollo Institucional y Desarrollo Comunitario.

Se llegaron a elaborar por parte de los *Servicios Centrales* más de cien estudios e informes, a petición de diocesanas, interparroquiales y parroquiales, sobre temas referidos al «trabajo social». Se lanzan igualmente campañas de ayuda al exterior, como las de Pakistán (Bangla Desh), Perú, Nicaragua, Sureste español, África (sequías), Honduras, Bolivia, Brasil, Chipre, Rumanía, Senegal, Indochina, Guatemala, Sáhara, Turquía, Filipinas...

Se colabora con aquellas *Cáritas Diocesanas* que se plantean, a la hora de obtener fondos, alternativas distintas a las tradicionales ante el Día Nacional de Caridad. Se participa en actividades-piloto de *Cáritas Diocesanas*: integración de emigrantes portugueses en Oviedo; asistencia social a españoles antiguos residentes en Guinea; colaboración con los *Servicios de Coordinación y Asistencia Social a Transeúntes* en Barcelona y Madrid; presencia en los proyectos de desarrollo socio-económico comunitario en Torrecilla de la Abadesa (Valladolid), Jerez de la Frontera (Cádiz), Baza (Guadix) y otros en Salamanca, Badajoz y Zamora.

Cáritas Española, en fin, formará parte, a partir de 1970, del Comité Ejecutivo de «*Cáritas Internationalis*», donde son elegidos representantes españoles para una Vicepresidencia y la Tesorería, y será igualmente nombrada, por Pablo VI miembro del Consejo Pontificio «*Cor Unum*».

También en este año de 1970, cuando finaliza la *Ayuda Social Americana*, la *Comisión Interministerial Pro Bienestar Infantil y Social (CIBIS)*, al crear un nuevo «Programa Pro Bienestar Social», concederá a *Cáritas Española* la gerencia del mismo, con el especial interés del fomento y desarrollo de grupos de personas y comunidades.

El diagnóstico de la «crisis» no puede ser otro, por tanto, que el de la *constatación de un proceso de crecimiento y de madurez*, una búsqueda de nuevas vías de operatividad y una

apuesta fuerte en favor de la nueva «sensibilidad social» acorde con los «nuevos tiempos».

Cierto que a lo largo de la década se suceden en *Cáritas Española* cinco presidentes y otros tantos secretarios generales; que la situación económica fue crítica en algunos momentos, al igual que en la mayoría de las instituciones; que el paso de unas formas de hacer, que devienen caducas o menos útiles, a otras de aún no reconocido prestigio o eficacia —en un momento sociopolítico difícil— debió generar reticencias y miedos de la más variopinta justificación; que la «radicalización en los extremismos dentro de la Iglesia» le afectan lógicamente y hasta estratégicamente forzando «tensiones» no queridas, e incluso que existieron pretensiones de acabar con los Servicios que *Cáritas Nacional* cumplía u ofertaba.

Cierto, además, que el clima social que se respira es igualmente conflictivo al unirse en el tiempo las primeras manifestaciones de crisis económica, la vuelta de emigrantes, la conflictividad laboral derivada de situaciones críticas, de inservibilidad del modelo sindical legal y de la acción más o menos oculta, pero siempre directa, de cauces sindicales ilegales y operativos; todo ello animado por un ambiente represivo en el que se combinaban miedos, celos, amenazas y un imparable incumplimiento de leyes y normas, de no ser bajo formas variadas de violencia policial.

— *Cáritas* no podrá ser, por tanto, otra cosa que «el conjunto organizado de esfuerzos de los cristianos de una nación, de una diócesis, de una zona, de una parroquia, orientados a mitigar el dolor de los que sufren, movidos por el amor de Dios».

— La apuesta por un *desarrollo institucional*, que había de continuar potenciando los sectores diocesano y parroquial, por un *desarrollo comunitario* abierto a expresiones y formas de solidaridad más allá de las estrictamente parroquiales, y por una *acción social* directa, vigente, tanto casuística como previsional de los problemas de las nuevas «formas de pobreza».

— La «consolidación» institucional a que se accede: 1.º, Labor de mentalización y profundización doctrinal a través de CORINTIOS XIII. 2.º, Progreso y perfeccionamiento de una acción social asistencial, también a partir de las nuevas necesidades, en favor de los «nuevos pobres» que las situaciones de marginación más recientes colaboran a procrear. 3.º, Ayuda y promoción de *Cáritas Parroquiales*. 4.º, *La acción educativa y transformadora* de los medios de comunicación y propaganda, y 5.º, *El desarrollo comunitario*, que vino impulsado por los cambios de los años sesenta.

5. «Ocho millones de pobres»: las consecuencias y resultados de una acción efectiva (años 1982-1995)

El número 50 de la revista *Documentación Social*, en los inicios de 1983 se planteaba «los ochenta» como años de «cambio y participación», dada la trayectoria de la transición política hacia una estabilidad democrática que se logró consolidar, a partir de octubre del año anterior, con el triunfo electoral mayoritario en favor de un gobierno respaldado por el voto que hace posible la hegemonía socialista.

Este triunfo testimoniaba la ratificación del «cambio político» construido a lo largo de la segunda mitad de los años setenta, y obligaba a *Cáritas Española* a traer a escena, una vez más, el análisis del «cambio social» en España. Un cambio todavía en perspectiva más que en proyecto, puesto que continuaba constatándose cómo la «democracia representativa» seguía demandando, por una parte, y con más fuerza y convicción que antes, *la participación directa de los ciudadanos* en la concepción y en el desarrollo de la convivencia, y, por otra, la persistencia de determinados síntomas o expresiones de la *estratificación social española*, que, lejos de reducir diferencias de acuerdo con una mejor distribución de la renta, o un cambio

de actitudes hacia la más rápida reducción de desigualdades de todo tipo, ha vuelto a experimentar, de forma distinta, por supuesto, pero con similares resultados, la creación de riqueza para muy pocos y de pobreza para muchos más.

— «La pobreza —concluye *Documentación Social*, en su análisis de la "marginación", en el segundo semestre de 1984— persiste durante el crecimiento y crece en la crisis.»

— «*La mayor lacra social*»: el paro. Ocho millones de españoles viven en situación de pobreza.

La Conferencia Episcopal Española que había dedicado, en 1983, su Asamblea Plenaria a la pastoral de la Caridad, volvió a encomendar a *Cáritas Española* la promoción de acciones y la puesta en marcha de programas eficaces en la actuación frente a «la mayor lacra social»: *la lacra del paro*.

Allí, en la Asamblea Nacional de *Cáritas*, antes citada, y con más aproximación que acierto, se indica que «los pobres y marginados son cerca de cuatro millones»; aun cuando se reconocía, más con la concreción de la experiencia diaria que con la exactitud estadística —y a la vista, por supuesto, del deterioro fácilmente captable de las situaciones observadas y de las necesidades atendidas—, que esta peculiar precipitación en la desgracia «ha partido de niveles más bajos y ha ido creciendo en los últimos años».

También entonces, finalmente, se declaró, porque así se creía constatado —gracias a la presencia y actuación persistentes de las *Cáritas* diocesanas en sus proyectos y planes cerca de las parroquiales—, que «*la pirámide de clases en España va ensanchando su base*».

La aproximación había provocado, una vez más, la inquietud, y ésta forzó a sumar iniciativas, sugerencias y búsqueda de soluciones.

Lo primero a realizar era la más seria y objetiva constatación estadística de los «hechos». Y la firma de un Convenio en-

tre la Dirección General de Acción Social, del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, y *Cáritas Española* facilitó la financiación del proyecto presentado por ésta con un título tan expresivo como prolijo: *La marginación que deviene de las situaciones de pobreza en las grandes ciudades españolas y la pobreza en la España rural*.

Cáritas contaba con la información para reconstruir el proceso de deterioro social en crecimiento, a la vista de su colaboración en informes y planes de ayuda en favor de países del Tercer Mundo, y en los últimos años, además, como resultado de la incidencia de una *crisis económica* de consecuencias imprevisibles. Las conclusiones de la Asamblea antes citada, la de 1983, constataban por ello y de forma diáfana el proceso:

1. Aumentan los millones de personas que sufren la *pobreza y marginación*.
2. Nuestro sistema económico-social se basa en *el tener más que en el ser* en el poder del capital sobre el trabajo, en el beneficio por encima del servicio...
3. Como consecuencia de la profunda crisis económica, se vive actualmente *una situación de miedo y de desconfianza* que frena cualquier afán reivindicativo, ahoga la solidaridad y nos aleja cada vez más unos de otros.
4. Existe una *profunda crisis de valores*. Los del espíritu son suplantados por un hedonismo fácil y un consumismo a ultranza y como consecuencia, los «inservibles» (ancianos, deficientes, enfermos...) son arrinconados.

Los programas de Acción Social propuestos desde Cáritas

Mediados los años ochenta —y no con pocas dificultades tanto a nivel nacional como autonómico, donde el estudio sobre pobreza y marginación y la constatación de los *ocho millones de pobres* no llegó de momento a merecer parabienes sig-

nificativos por el servicio que así se prestaba—, los programas de *Acción Social* planteados y propuestos desde *Cáritas* se centraban prioritariamente en la atención, estudio y compromiso de actuación con situaciones de *paro* y en sugerencias y apuestas por el *cooperativismo* con una clara preferencia por la situación y estado de la *juventud marginada* y por sus consecuencias de inadaptación, delincuencia, fracaso; y con la *animación y trabajo comunitarios*, a nivel urbano y rural, en búsqueda de respuestas e iniciativas frente a las diversas formas de exclusión que perviven en espacios suburbanos y suburbiales y en las zonas deprimidas del mundo rural.

En estricta relación con estos programas se optaba igualmente por estudiar y atender a la *infancia marginada*, a los *transeúntes* y a su deterioro global en auge, y a los *inmigrantes* que acceden a las diversas regiones en demanda de trabajo. *La educación del Tiempo Libre*, los programas y actuaciones con los *ancianos*, esa Tercera Edad que se adelanta en el tiempo como resultado de la «reconversión» industrial y laboral, y la actuación frente a *otras formas de marginación* que no disminuyen, como las de *alcohólicos*, *gitanos* y *discapacitados físicos o psíquicos*, completan estos proyectos y programas en los que hay que mantener dialécticamente la lucha por la prevención-reinserción, la acogida-implicación de la comunidad, la personalización-globalización de los proyectos o la orientación de los mismos hacia la búsqueda y descubrimiento de «valores nuevos».

Entre tanto, la Asamblea de 1984 analizaba monográficamente *la coordinación de la acción caritativa y social*, para referirse —según recogen sus conclusiones— a una sociedad «radicalmente injusta» que, a pesar de contar con los medios necesarios para erradicar las necesidades básicas de la comunidad, «genera, día a día, mayor número de pobres y marginados».

Insistirá igualmente, más adelante, en «la falta de conciencia de iglesia local», en «la atomización existente», en «los celos entre instituciones», en «el miedo a perder peculiarida-

des» que abocan a «la permanencia de una acción social de la Iglesia todavía inmadura». Reconoce, a continuación, que «aumenta la inquietud por encontrar las vías para una coordinación del conjunto de la acción social de la Iglesia, que se ve como necesaria y urgente».

Tanto «la naturaleza de la Iglesia» como «la urgencia dramática de la pobreza» están exigiendo esta coordinación en aras de una identidad cristiana, referida a la comunidad eclesial y «al servicio del hombre», tanto del que trabaja por los pobres como de los mismos pobres, cuyo protagonismo exige dotarlos de «capacidad de autogestión».

Esta acción triple, de investigación de la pobreza y de sus causas y remedios, de preparación técnica y formación social internas y de juicio crítico y propuestas de acción futura, no impide ni obstaculiza —más bien al contrario— el vuelco continuado y en alza en la «lucha contra el paro», atención al mundo rural, apoyo a centros socio-culturales en barrios suburbanos marginados, trabajos con juventud, organización de campañas ante catástrofes y atención a su seguimiento con proyectos de rehabilitación y de trabajo conjunto y bien trabado que mitigue de sus efectos, proyectos múltiples de Desarrollo Comunitario en zonas especialmente deprimidas, tanto suburbanas como rurales, atención y estudio para la reinserción social de transeúntes, inmigrantes, drogadictos, etc.

— En contra de la «exclusión social»: inmigrantes, infancia y juventud marginadas, animación comunitaria...

Aparte de la atención habitual a acciones inmediatas ligadas a la pura supervivencia y a proyectos de promoción frente a situaciones de alcoholismo, marginación femenina, drogadicción, personas ancianas, atención a transeúntes y «sin techo», se desarrollan y amplían entonces —junto a labores de información, orientación, asesoramiento y animación— aquellos proyectos y programas que se vienen desarrollando tras el descubrimiento y estudio de las causas y de los efectos de este «desafío», ya casi en vísperas de un nuevo siglo.

El programa de inmigrantes, al hilo de la aprobación de la Ley Orgánica sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España; los programas de «Lucha contra el Paro» y Cooperativismo, con un Simposio sobre el Paro, reuniones sobre «Talleres Ocupacionales», sobre «Trabajo y Tiempo Libre» de Cáritas Europa, y asesoramiento técnico y organizativo de Cooperativas, y Sociedades Laborales y Agrarias de Transformación; y los de *Juventud* e *«Infancia Marginada»*, con la atención especial al desempleo juvenil y a la marginación de jóvenes y menores, junto con la formación de una sección de jóvenes de Cáritas, responden directa y prácticamente a este «desafío» y consiguiente «reto». El programa de Animación Comunitaria, en fin, centrará su esfuerzo y dará especial relieve a la formación de animadores y cuadros responsables, al fomento de asociaciones y de la cooperación, al estudio y difusión de recursos, a la participación popular y asociacionismo en barrios y en el mundo rural, escaso de perspectivas, de alternativas y de las oportunas propuestas para el cambio.

La profundización teológica en estos y otros asuntos y problemas vino ciertamente facilitada por los *Congresos Hispano-Latinoamericanos de Teología de la Caridad*, pero fue la séptima encíclica de Juan Pablo II, la «*Sollicitudo Rei Socialis*», a los veinte años de la «*Populorum Progressio*», de Pablo VI, la que inyectó mayor fuerza, mejor impulso y más amplias expectativas en esta *lucha contra la pobreza*, a la teología y pastoral de la Caridad que sustenta la labor y los objetivos de Cáritas.

Aquí se vuelve a incidir, dando una mayor amplitud y profundidad, a la constatación de carencias en un mundo que parece haber retrocedido a lo largo de los últimos años: multitudes viviendo en la más absoluta indigencia, carencia de vivienda y educación, aumento del número de refugiados, violaciones múltiples de los derechos humanos, acentuación del subdesarrollo a consecuencia del incremento de distancias entre Norte y Sur, aumento de las violencias de todo tipo, «que no suceden por *responsabilidad* de las poblaciones indigentes, ni

mucho menos por una especie de *fatalidad* dependiente de las condiciones naturales o del conjunto de las circunstancias». «El panorama del mundo actual —concluye el Papa— parece destinado a encaminarnos más rápidamente *hacia la muerte*.»

Se trata, en definitiva, de un *diagnóstico* —el sistema en sí genera «pobreza»— que va permitir, una vez constatados los efectos de unas «estructuras de pecado», la oferta de un *qué hacer*: «aliviar la miseria de los que sufren cerca o lejos no sólo con lo “superfluo” sino también con lo “necesario”. «Podría ser obligatorio —concluye el Papa— enajenar los adornos superfluos de los templos y los objetos preciosos del culto divino para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ello.»

En este trágico y, al mismo tiempo, esperanzado clima, donde convergen desgraciadamente pobreza y resistencia al desarme, y con similar constatación y objetivos, la Comisión Episcopal de Pastoral Social y la Comisión Mixta de Pastoral de la Caridad publican el documento *La Iglesia y los Pobres*, en perfecta sintonía con el que la Conferencia Episcopal dedica a *La Caridad en la vida de la Iglesia*, y maravillosamente precedido por el discurso con que Juan Pablo II anima a los representantes de *Cáritas Internacional*, reunidos en Roma en la primavera de 1989, a la mejor preparación técnica y formación social para atender a toda persona necesitada con un «auténtico espíritu de solidaridad y de fraternidad»; al tiempo que avisa contra los peligros de la «burocratización de las obras asistenciales de la Iglesia».

El documento de reflexión *La Iglesia y los pobres* surge en *Cáritas*, que supo y pudo adelantarse al mismo a lo largo de más de una década con múltiples actividades y con una creciente preparación científica y técnica, que convergen con el ruego papal aludido. Los estudios científicos citados, junto al intercambio de experiencias y de realidades necesitadas del más variado espectro, fueron además completados con cuadernos de formación para la *Acción Social*. El Simposio sobre

Renta Mínima y Salario Ciudadano, de 1989, sirvió además para que instituciones sindicales y políticas se decidieran a poner en práctica aquellos *salarios sociales* que, como «rentas mínimas», habían de servir para aminorar o paliar situaciones y realidades en exceso desprotegidas.

Cuando se publica el documento arriba citado, *La Iglesia y los pobres*, se avizoran ya preocupaciones nuevas, intentos de comprensión y explicación de las *condiciones de vida de la población pobre* o, como más recientemente se ha hecho, la búsqueda de *propuestas políticas contra la exclusión social*.

«*La Iglesia y los pobres* —según palabras del presidente de la Comisión Episcopal en la presentación del documento— es un mensaje a toda la sociedad. Los anhelos de libertad y liberación integral que, en medio de tanta pobreza e injusticias, tienen los hombres y los pueblos, hoy, esperan que la “energía ética” de solidaridad se incruste en las conciencias y en el tejido social a fin de recuperar la dignidad de la persona humana y los derechos fundamentales de los pobres y excluidos.»

III. LA TRASCENDENCIA DE LA «ACCIÓN SOCIAL». SU TRAYECTORIA

1. La *Acción Social* resume la trayectoria y el futuro de Cáritas. Una *Acción Social* que el creyente interpreta, realiza y valora en su trascendencia y que el no creyente valora, comparte y se une a ella gracias a su carga solidaria: «las personas actúan conjuntamente para conseguir los intereses que comparten».

La riqueza, y la función, de Cáritas como institución —desde estos cruciales momentos en que inicia su germinal andadura— reside precisamente en esta vinculación, en este compromiso en favor de una *acción social* organizada: en la aplicación de los esfuerzos con que cualquier sociedad o institución

de la misma trata de hacer frente a las necesidades de unos —los menos favorecidos— y a las exigencias y compromiso de atención y servicio a los demás que otros se plantean a sí mismos cuando pretenden colaborar o luchar en favor de una sociedad más justa, menos desigual, más humana, en definitiva.

Una *acción social*, en fin, que, para el creyente, responde a motivos y fines sobrenaturales y a la acción de Dios sobre las propias comunidades de fe en que nos potenciamos; y una acción que, para todos, debe por necesidad ser recibida, cotejada e incluso criticada si así lo merece, sin dejar por ello de ver y de responder a las exigencias y compromiso de una *lucha por la igualdad*, en la que se tienen que imbricar la justicia, la misericordia, la bondad y, sobre todo, el interés primordial por los más necesitados.

2. La *Acción Social* debe, para evitar rutinas, usos burocráticos y despersonalizaciones nefastas, forzar de manera continuada la inquietud por una «sensibilidad» social igualmente manifiesta en sus más variadas formas.

3. El *compromiso cristiano y humano* como disponibilidades generosas ante desafíos y retos; porque la *Acción Social* más acuciante, a lo largo de los años ochenta y noventa, y sin descuido de todas las demás, es la *lucha contra el paro y la búsqueda de las mejores alternativas contra la exclusión social*.

Para R. DAHRENDORF, que se había referido en profundidad al *conflicto social* en su ya clásico ensayo *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, de lo que ahora se trata es de comprender y explicar el *conflicto después de las clases*, una vez que se situó en los espacios de Occidente la *estanflación* —la *plaga de los años setenta*—, cuyo saldo y recuperación no ha logrado en los ochenta dar solución al fenómeno más desconcertante del desempleo:

«El elevado porcentaje de paro en pleno crecimiento económico plantea cuestiones de desarrollo económico, de historia del trabajo y de ciudadanía [...] Por debajo de los futuros, y

de las opciones y de otros elementos del gran juego económico está, por supuesto, la economía real. El *crash* de una Bolsa no anuncia necesariamente una recesión. Sin embargo, pone de manifiesto que la economía real está muy baja de carburante. La ética hedonista ha alcanzado el *summum*. Dudas ocultas acompañan a la riqueza recién adquirida de muchos.»

Ha habido crecimiento económico en los años ochenta, pero se ha hecho poco por el empleo. Es más, el crecimiento, como confirma el propio DAHRENDORF, *se ha construido sobre el desempleo*, precisamente porque no se ha producido más con el mismo número de hombres.

Al contrario, se ha producido lo mismo empleando menos manos. Se ha reducido la mano de obra al mínimo indispensable; las empresas pequeñas han producido tanto o más que las grandes, y ha crecido el Producto Interior Bruto en las sociedades avanzadas muy por encima de la cantidad de trabajo *per cápita*.

El problema es muy grave, precisamente porque las profecías o las soluciones esperadas de un desarrollo tecnológico que terminaría convirtiendo en superfluo el trabajo humano no parece hoy probado y ha generado, por el contrario, y con vistas al más inmediato futuro, un dilema de muy complicada solución:

«*En la actualidad —sigue argumentando DAHRENDORF—, el trabajo ya no es la solución obvia a los problemas sociales, sino parte del problema mismo.*»

IV. LA IMAGEN DE CÁRITAS AYER Y HOY

I. *El problema social como problema ético.* Los resultados de estas opciones permiten concluir que la visión dominante de la sociedad se presenta como una imagen dividida y distorsionada entre la *opulencia* y la *miseria*; que sólo una quinta

parte de la misma sociedad goza de *oportunidades vitales* cada vez mayores, en tanto que «los demás» apenas pueden abrigar otra esperanza que la de *sobrevivir* dentro de su ciclo tradicional de pobreza, esto es, sin posibilidad y hasta sin atisbos de *integración social*.

La finalidad de la *lucha contra la pobreza* será, pues, la de pasar de «trabajar por los pobres» a «empeñarse» con ellos en propugnar y crear «las condiciones que les hagan posible salir del estado de pobreza y marginación, de explotación y exclusión social».

Es una apuesta por la *creación de redes sociales* idóneas y capaces de asegurar los «procesos de autodependencia social», el paso de las «prestaciones sociales» a una *acción social* que responda a la interrelación de la persona con su medio social concreto y el logro de *redes de relación* a partir de la más exquisita «animación comunitaria».

«La animación comunitaria —concluye este documento-marco— no es una acción o un proyecto más; es el lema de todas las acciones y proyectos. Se dice de la caridad que no es una virtud más, sino la «forma de todas las virtudes» (sin caridad, éstas dejarían de ser virtudes); algo semejante se podría decir de la animación comunitaria: es «la forma de todos los proyectos, los servicios y acciones sociales». Sin ella, todos ellos dejarían de ser lo que pretenden.»

2. *Las políticas sociales contra la exclusión social* patentizan, una vez más y de manera más completa, la *sensibilidad social* reiteradamente apuntada, la *disponibilidad para el servicio* hacia todos, la *convicción de responsabilidad social* permanente, la disposición a implicar al máximo de personas y la convicción siempre abierta de poder vivir y actuar con alegría, esperanza y optimismo aun a pesar de los males que nos rodean y de la imposibilidad de erradicarlos por completo.

El desafío y el reto más arriba apuntados son ahora el «marco para la acción» de los próximos años. Las *Cáritas dio-*

cesanas están estudiando de manera específica, concreta y monográfica, conforme a los supuestos ofrecidos en el V Informe de FOESSA, *las condiciones de vida de la población pobre* en cada una de las provincias que conforman el territorio. Reconstruyen, de forma homogénea, los grados, niveles y espacios en que se localiza la pobreza, sus características sociológicas concretas, la economía y situación familiar y social, etc., para desembocar en la oportuna tipología desde la que sea posible tanto su diagnóstico como la ordenación y estrategias que permitan o den viabilidad a *políticas sociales* específicas.

Finalmente, tanto la *Asamblea Nacional* de 1996, como el más reciente Simposio sobre *Políticas sociales contra la exclusión social*, celebrado en junio de 1997, patentizan, una vez más y de manera más completa, la *sensibilidad social* reiteradamente apuntada, la *disponibilidad para el servicio* hacia todos —y con mayor preferencia, porque fueron más injustamente tratados, a los más pobres, a los peor atendidos, a los excluidos—, la convicción de *responsabilidad social* permanente, la disposición a implicar al máximo de personas y la convicción siempre abierta de poder vivir y actuar con alegría, esperanza y optimismo aun a pesar de los males que nos rodean y de la imposibilidad de erradicarlos por completo.

3. *Permanecen, sin embargo, «lastres» que frenan la eficacia y reducen la bondad del servicio:*

— La dialéctica entre miedo/recelo y prisa/impaciencia, que llevan a posturas de permanente «crítica» interior cuyos resultados en muchas ocasiones podrían generar en pesimismo y desánimo.

— La necesidad y conveniencia de «apoyos» internos podría facilitar sobremanera la mejor y más positiva imagen hacia el exterior. La luz, recuerda el Evangelio, se ha de poner sobre el lugar en que mejor llegue a iluminar.

— La apertura del compromiso cristiano exige posturas abiertas, generosas y una «disponibilidad» teológica y social

que, lejos de frenar, anime de manera constante las expresiones más variadas de generosidad y solidaridad.

— La urgencia del diálogo/intercambio es parte del programa/marco aprobado en la última Asamblea de Cáritas.

— Lo positivo se suele manifestar con «efecto retardado», en tanto que no lo negativo aligera sus efectos.

4. *La imagen cuenta con las «bondades» suficientes para movilizar el mayor número de personas.*

POR UNA JUSTICIA MAYOR:

ORIGEN Y FORMAS

DEL AMOR CRISTIANO

JUAN MIGUEL DÍAZ RODELAS

INTRODUCCIÓN: EL LENGUAJE Y SUS REFERENCIAS

El lenguaje traiciona. Decimos «amor» y quien nos escucha puede entender mil cosas; hablamos de «caridad» y se malentienden otras mil; diga usted «Cáritas» y se expone a que casi no le escuchen: tantas y tantas resonancias peyorativas puede tener este nombre en nuestro entorno social. Hay quienes admiran las indiscutibles acciones sociales de Cáritas, pero mal soportan e incluso rechazan la referencia cristiana y cuanto más la referencia eclesial de esta institución. Por eso a veces se prefiere hablar de «solidaridad» más que de «caridad» y decir «fraternidad» en lugar de «amor».

Es cierto que las palabras son lo de menos. «Verba volant», dice un refrán latino, que es como nuestro «Las palabras se las lleva el viento». Sobre nombres no es bueno discutir; decían también los sabios escolásticos, recogiendo en este dicho una exhortación de la 1.^a Carta a Timoteo, que habla de la enfermedad de las «disputas y contiendas sobre palabras» (1 Tim 6, 4); lo que importan son las realidades: «obras son amores, y no buenas razones»... o buenas palabras. En definitiva, da lo mismo que se hable de amor o de fraternidad, de

caridad o de solidaridad, si se trabaja por erradicar de nuestra sociedad cualquier forma de injusticia. Pero sería terrible que, al perseguir este objetivo, el cristiano olvide cuál es el punto de referencia último de su actividad solidaria o fraterna. Porque distintas palabras pueden evocar distintas realidades y sobre todo distintas referencias, desde las que cobran un sentido u otro las realidades en cuestión.

Para un cristiano tendría que estar claro que hablar de «cáritas» es hablar de caridad o de amor. Y si la oxidación de esas palabras en el ambiente social le obligara a escoger otras menos contaminadas y de contenidos más inteligibles y aceptables para sus contemporáneos, no sería bueno que perdiera de vista el cristiano cuál es la referencia irrenunciable de toda su actuación: la revelación de Dios acontecida en la plenitud de los tiempos cuando Dios envió su Hijo al mundo nacido de mujer (cf. Gal 4, 4). Esta revelación la entiende el NT de muchas maneras, entre otras como misterio de amor. Esta misma palabra la utiliza también para hablar de la necesaria respuesta del creyente a ese misterio.

Mi pretensión en esta ponencia que se me ha encomendado es la de desarrollar estos dos aspectos de la teología de la Caridad. Lo haré evocando y relacionando una serie de textos del NT, que son por lo demás muy conocidos, y señalando algunos acentos de los mismos que me parecen importantes. No pretendo, pues, ofrecer mayores novedades. Si me permitís la licencia, expresaré mi propósito haciendo más para esta ocasión las palabras del autor de las cartas joánicas, que tantos textos nos proporcionará a lo largo de nuestra reflexión: «No os escribo un mandamiento nuevo —dice—, sino el mandamiento antiguo, el que tenéis desde el principio. Este mandamiento nuevo es la palabra que habéis escuchado» (1 Jn 2, 7). Escuchar esa palabra es, a mi entender, lo mejor que podemos hacer en este Congreso, que coincide con el 50 aniversario de Cáritas Española.

I. EL ORIGEN DEL AMOR CRISTIANO

I.1. Dios es amor (1 Jn 4, 8.16)

Pues bien, en uno de los escritos no evangélicos del NT leemos que «Dios es amor» (cf 1 Jn 4, 8.16). La afirmación constituye el punto culminante de las que encontramos en la llamada 1.^a Carta de Juan sobre el amor de Dios (1) y representa una de las mejores expresiones del contenido esencial de la revelación cristiana. Creo que vale la pena partir de ella.

I.1.1. LA TERMINOLOGÍA DEL AMOR

Lo que nosotros llamamos «amor» en castellano lo decían los griegos con varios términos: uno de ellos, «φιλια», que sólo se usa una vez en todo el NT, expresaba en griego el sentimiento de afecto que tiene alguien hacia una persona o una cosa (2); también se decía «ερωζ», un término que aludía más bien al amor pasional, intrínsecamente posesivo, y que no se usa para nada en el NT (3). Como los traductores griegos de la Biblia hebrea (los LXX, sobre todo) y como los demás libros del NT, los escritos joánicos prefieren usar el sustantivo «αγαπη» y el verbo «αγαπω», poco frecuentes en la literatura clásica, que expresan normalmente el «amor sereno, en el sentido de la estima o de la aceptación cordial» de persona a persona (4). De acuerdo con este uso y estas significaciones,

(1) Cf. G. SCHNEIDER: «αγαπη», en H. BALZ-G. SCHNEIDER (eds.): *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, Salamanca, 1996, 35.

(2) El verbo «φιλεω», por el contrario, se usa un total de 25 veces.

(3) Cf. sobre ello, W. GÜNTHER-H. G. LINK: «Amor», en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD: *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, I, Salamanca, 1980, 110-121.

(4) SCHNEIDER: «Αγαπη», 27.

decir que Dios es amor significa antes que nada considerarlo como un ser personal, afirmar la condición dialógica de su misterio (5); significa decir que es esencialmente apertura, don, gracia. Lo es en sí mismo, en las relaciones intratrinitarias, y lo es para nosotros.

1.1.2. EL AMOR, EL SER Y EL ACTUAR DE DIOS

Según lo dicho, la frase joánica toca de lleno al ser mismo de Dios, a lo que podríamos llamar la «esencia divina» (6); lo cual no significa que se trate de una definición abstracta (7), resultado frío de las especulaciones del autor de la carta sobre el misterio divino. El «Dios es amor» joánico es más bien la expresión adecuada de la fe judía en la actividad divina en favor de los humanos, en su actividad salvífica (8); la actividad por la que Dios, saliendo de sí mismo, crea el mundo y cuida de sus criaturas (cf. Sab 11, 23-26), elige a su pueblo en la persona de Abrahán y lo libra luego de la esclavitud de Egipto, conduciéndolo, en fin, a una tierra ancha y espaciosa (cf. Dt 7, 7-8) (9).

Pero el Dios que es amor se ha manifestado sobre todo en Jesucristo, que es la plenitud de la revelación. Se puede afirmar por ello que la frase joánica que venimos comentando constituye el fruto maduro, la expresión adecuada de la experiencia del discípulo junto a la palabra de Dios hecha carne

(5) Sobre todo ello, cf. GÜNTHER-LINK: «Amor», 115; BROWN, *The Johannine Epistles*, AnchBC, Garden City/Nueva York 1985, 515.549; PANIMOLLE, «Amor», en P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (eds.): *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid, 1990, 82-93.

(6) Cf. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de Juan*, Barcelona, 1980, 254 s.

(7) Cf. A. FEUILLET: *Le mystère de l'amour divin dans la théologie joannique*, París, 1972, 194, citado por R. E. BROWN, *op. cit.*, 549.

(8) GÜNTHER-LINK: «Amor», 116.

(9) Cf. sobre todo ello, PANIMOLLE, *loc. cit.*

(Jn 1, 14; cf. 1 Jn 1, 1 ss.) (10), que, por serlo desde siempre, pudo revelar en la historia de los hombres al Dios a quien nadie había visto nunca (cf. Jn 1, 18): «lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la palabra de la vida —pues la vida se manifestó...—, lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos» (1 Jn 1, 1-3).

Así pues, la consideración de Dios como amor hunde sus raíces en el amor conocido y creído de que nos habla la misma carta precisamente antes de afirmar que Dios es amor (cf. 1 Jn 4, 8.16). «El amor que Dios nos tiene —dice— se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo Único» (cf. 1 Jn 4, 9.16). El envío del Hijo al mundo constituye la manifestación suprema del amor de Dios, quien «amó tanto al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito» (Jn 3, 16). En Jesús de Nazaret, el Dios que es amor plantó su tienda entre nosotros (cf. Jn 1, 14). Así interpretan el acontecimiento Jesucristo tanto los escritos joánicos, que hemos contemplado principalmente hasta ahora, como el resto de escritos del NT.

1.2. El amor de Dios manifestado en Jesucristo

Así contemplan, sobre todo, el misterio de la cruz. Es normal que dicha contemplación se haga presente, en preferencia

(10) Esta afirmación no supone necesariamente que atribuyamos las cartas de Juan al autor del Cuarto Evangelio y, mucho menos, que identifiquemos a este último con Juan el de Zebedeo; lo dicho en el texto se justifica suficientemente situando estos escritos en una misma corriente teológica y suponiendo que tienen que ver de algún modo con un testigo ocular de los dichos y hechos de Jesús de Nazaret: sobre la paternidad de los escritos joánicos, cf. R. FABRIS, «Juan (Cartas de)», *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 916 ss. G. SEGALLA, «Juan (Evangelio de)», *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 924 ss.

en el epistolario paulino. También el Apóstol considera el amor de Dios a partir de Jesucristo, Señor nuestro, como demuestra este conocido texto de su carta a los Romanos: «Estoy seguro de que ni la muerte ni la vida... ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8, 38-39).

Sin embargo, el lugar central que ocupa el misterio de la cruz en el Evangelio de Pablo (cf. 1 Cor 1, 23.2, 2 *et passim*) alcanza también a este aspecto de su teología: la cruz de Jesucristo, la muerte del profeta Nazareno en una cruz es para el Apóstol de los gentiles la manifestación más plena y perfecta del amor de Dios por el mundo (11). «La prueba de que Dios nos ama —dice San Pablo— es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rom 5, 8; cf. 8, 32). Desde esta vinculación del amor de Dios a la cruz de Cristo puede hablar indistintamente, en relación con ella, del amor de Dios o del amor de Cristo (cf. Rom 8, 34.35; cf. además 2 Cor 5, 14 s.); Y en esta línea ofrece una formulación singular del *kerigma* cristiano, acentuando su incidencia personal e interpretándolo en clave de amor: la muerte de Cristo no ocurrió únicamente por los pecados en abstracto (cf. 1 Cor 15, 3) o por los muchos en general (cf. Mt 26, 28); el Hijo de Dios, afirma el Apóstol en la Carta a los Gálatas, «me amó y se entregó por mí» (Gal 2, 20), es decir, me mostró su amor entregando su vida por mí.

Pero también en este punto es preciso volverse a los escritos joánicos, ya que en ellos encontramos una reflexión más amplia e incluso más concreta de la muerte de Cristo como misterio de amor. Así leemos en Jn 15, 13: «Nadie tiene amor más grande que quien da la vida por sus amigos». Estas palabras las pronuncia Jesús al exponer la alegoría de la vid en el marco general de la Última Cena con sus discípulos (cf. Jn 15,

(11) Cf. PANIMOLLE: «Amor», 89 s.

1 ss.; 13, 1 ss.) (12). Precisamente por pronunciarlas en este marco no se pueden interpretar como un principio universal acerca del amor; las palabras de Jesús son más bien una interpretación anticipada del misterio de la muerte en la cruz. Dicha perspectiva se introduce aquí y allá en pasajes más o menos largos del discurso de despedida y resuena como una llamada al realismo en medio del tono elevadísimo que domina dicho discurso (cf. Jn 13, 21-30.36-38). Es Jesús quien entrega su vida voluntariamente (10, 15b. 17, 18a) y cumple así el mandato del Padre (10, 18b; 14, 31). Muriendo en la cruz, entregando su vida por los humanos, Cristo manifestó el amor más grande; amándonos de ese modo introdujo en el mundo una forma radical de entender el amor.

Porque es cierto que también el AT y los mismo rabinos de Israel conocían la idea de la responsabilidad asumida hasta el punto de arriesgar la propia seguridad personal; pero esta posibilidad nunca fue objeto de un mandamiento concreto. No es extraño que los maestros hebreos actuales rechacen esta exigencia ilimitada de sacrificio hasta la entrega de la propia vida. Pero ahí se sitúa precisamente uno de los elementos distintivos del cristianismo frente al judaísmo (13). Por otra parte, pese a las evidentes semejanzas entre la afirmación de Jesús y las que pueden encontrarse en la abundante producción clásica sobre el tema de la amistad (14), la perspectiva religiosa que impregna la frase del Maestro Nazareno estable-

(12) Sobre la composición de Jn 15, 1-17 y la relación de la alegoría de la vida (15, 1-6) con el resto de la unidad, cf. BROWN: *Juan II*, 918 ss.; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según S. Juan, III*, 127 ss.; cf. además G. B. BEASLEY-MURRAY, *John*, WBC 36, Waco, Texas, 1987, 269; R. FABRIS, *Giovanni*, Roma, 1992, 801 ss.

(13) Cf. sobre ello JACOBS, «Greater Love Hath No Man...: The Jewish Point of View on Self-Sacrifice», *Judaism*, 6 (1957), 41-47, citado por BROWN, *Juan II*, 938.

(14) Cf. G. STÄHLING: «φιλέω», *Dizionario Teologico del Nuovo Testamento*, XIV, Brescia, 1984, 1122, nota 20.

ce una clara diferencia frente a aquéllas (15). Según lo que vemos diciendo, en el Cuarto Evangelio la muerte de Jesús aparece como un acto de amor; un acto de amor acabado, expresión extrema y plenitud del amor manifestado en toda su vida terrena; la afirmación de Jn 15, 13 se presenta así en fuerte paralelismo con la que abría la revelación del Maestro a los discípulos en el marco de la Última Cena: «Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo», o lo que es lo mismo, «hasta el final» (16). En su muerte, que es el punto final de su existencia, Jesús consumó en plenitud la entrega de su vida en manos del Padre (cf. Jn 19, 20; 10, 18) por la santificación del mundo (cf. Jn 17, 19): «Habiendo amado, amó hasta el final». De este modo, «la hora» de Jesús es la hora del amor supremo y extremo.

Entre los evangelistas sinópticos, tal vez sea Lucas el que más se aproxima a esta interpretación del ministerio y de la muerte de Jesucristo. Es cierto que el autor del tercer Evangelio no usa ni el sustantivo *αγάπη* ni el verbo *αγαπᾶω* en relación con la obra salvífica que Dios Padre ha realizado en su Hijo Jesucristo (17). Sin embargo, se puede decir que sus afirmaciones sobre la misericordia divina se sitúan en línea con la interpretación de la vida y de la obra de Jesucristo que hemos encontrado en Juan y en Pablo. El nacimiento de Jesús y del mismo Juan Bautista, su precursor, son para Lucas manifestación de la misericordia del Señor que, actuada una y otra vez en el pasado (cf. L, 54), visitará a su pueblo por la misericordia de su Dios (L, 78) (18); esta misericordia es, sin duda, expresión de la fidelidad

(15) Cf. R. FABRIS: *Giovanni*, 819.

(16) Sobre el sentido del «*εἰς τέλος*» con que termina la afirmación, cf. BROWN: *Juan*, II, 784; FABRIS, *Giovanni*, 727.

(17) Entre los Sinópticos sólo en Mc 10, 21 es Jesús sujeto de este verbo.

(18) Sobre el sentido mesiánico de la expresión «sol que nace de lo alto», cf. FITZMYER: *El Evangelio según San Lucas*, II, Madrid, 198, 187 s.; BOVON: *El Evangelio según S. Lucas*, I, Salamanca, 1995,

divina (cf. I, 54.72), pero el calificativo «entrañable» que la acompaña la vincula además a la compasión y, en definitiva, a los sentimientos y al amor de Dios (19). La misericordia entrañablemente amorosa de Dios ha alcanzado su planitud en «la entrega que él ha hecho de sí mismo... en la encarnación de su Hijo» (20). Así pues, no parece arriesgado afirmar que también Lucas ve en la muerte de Cristo, que es la meta de su camino (cf. I 3, 33), la manifestación plena y definitiva del amor de Dios.

1.3. La respuesta al amor de Dios

Dios es amor: su actuación en favor del mundo es la expresión visible de su condición más íntima, que en la plenitud de los tiempos se ha manifestado definitivamente en la vida y muerte de Jesucristo, el Hijo de Dios nacido de María: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito».

Ahora bien, del amor que Dios nos ha tenido nace una exigencia de amor; de amor a Dios y de amor a los hermanos. O dicho más precisamente: de amor a Dios en el amor a los hermanos. Porque a Dios no le vemos, y la respuesta de amor al que «nos amó primero» pasa por el amor al hermano, a quien sí vemos (cf. I Jn 4, 20). Es enseñanza unánime de los escritos del NT.

En los Evangelios Sinópticos esa enseñanza se transmite con el sabor judío del testimonio primero sobre Jesús de Nazaret. En un diálogo con un representante de los jefes del pueblo que se le había acercado [con actitud hostil (cf. Mt 22, 35, o con ganas de aprender, cf. Mc 12, 28)], Jesús confirma como mandamiento divino el que era el primero y mayor de la ley de Moisés: «Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón,

(19) Cf. BOVON, *Lucas*, I, 132.161; cf. además J. ERNST, // *Vangelo secondo Luca*, I, Brescia, 1985, 116 s.

(20) Cf. F. STANDINGER: «ελεος», *DENT* I, 1315; FITZMYER, *Lucas*, I, 155.

con todo el alma, con todas tus fuerzas». Pero además sitúa al mismo nivel el 2.º mandamiento: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (cf. Mt 22, 34 ss). [Mateo y Marcos expresan cada cual a su manera la vinculación entre los dos mandamientos: Marcos, fundiéndolos en uno solo, pues, según Jesús, «no hay otro mayor que éstos» (cf. Mc 12, 31); Mateo, presentando el amor a Dios como primero y principal y el amor al prójimo como semejante a aquél (cf. Mt 22, 36-38)]. La nivelación entre ambos mandamientos queda subrayada en las palabras conclusivas de Jesús en la versión de San Mateo: de ellos «penden la ley y los profetas» (Mt 22, 40). Es decir, el amor a Dios y al prójimo constituye el resumen, el centro de la ley en cuanto ley y en cuanto revelación.

Esta enseñanza de Jesús encuentra un claro eco en las cartas de Pablo, que ahondan el significado de la misma: «El que ama —dice el Apóstol en Rom 13, 8— ha cumplido la ley entera»; es decir, el que ama realiza plenamente el objetivo al que tienden todos y cada uno de los preceptos del Decálogo, pues «lo de no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo... El amor es, por tanto, la ley en su plenitud» (Rom 13, 9-10).

Esto es así de tal modo que el apóstol que proclama el fin de la ley (cf. Rom 10, 4) y la libertad cristiana (cf. Gal 5, 1.13) reinterpreta esta última desde el amor y en relación con los mandamientos: «Porque, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne, antes bien servíos con amor unos a otros. Pues toda la ley alcanza la plenitud en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gal 5, 13-14). Según estas palabras, la libertad del cristiano se realiza realmente en el servicio al otro.

La radicación operada por Pablo en relación con el dicho sinóptico sobre el mandamiento principal se halla en perfecta sintonía con el espíritu de Jesús; lo revela la tradición joánica: precisamente en los pasajes del Cuarto Evangelio y de las mis-

mas cartas en los que se interpreta una y otra vez la muerte de Jesucristo como expresión del amor —de Dios o de Cristo— se subraya la necesidad de responder a ese amor amando al hermano. Es más, a la vista de aquellos textos se podría afirmar que, al interpretar la muerte de Cristo en términos de «amor», San Juan quiere poner un fundamento sólido e inamovible a la exigencia del amor fraterno. Pero acerquémonos otra vez a esos textos desde esta perspectiva.

Ya citamos anteriormente el de 1 Jn 4, 9: «En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único»; tras reiterar la misma idea en términos parecidos, el autor de la carta concluye del siguiente modo: «Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (4, 11). Lo mismo ocurre en Jn 15 [un capítulo a cuyo marco general (Última Cena) y próximo (alegoría de la vid) nos hemos referido antes]: Jesús relaciona estrechamente el amor más grande manifestado por él al entregar su vida por los amigos con el mandamiento del amor mutuo, que había dado ya a sus discípulos después de lavarles los pies: «Este es el mandamiento mío: que os améis unos a otros como yo os he amado. Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por la persona amada» (Jn 15, 12-13) (21). La entrega amorosa del Señor —el modo en que él nos ha amado— se presenta como modelo de la intensidad y del carácter incondicional del amor fraterno. Y ello porque en aquella entrega se ha mostrado lo que significa amar; o dicho de otro modo: en la entrega que hizo el Hijo de su vida se manifestó la verdad de su amor —y del amor de Dios— al

(21) Como puede observarse, entre la afirmación sobre el amor más grande y el mandamiento del amor fraterno no se establece ninguna relación sintáctica; pero es evidente que la entrega de la propia vida (15, 13) explica el modo en que Jesús nos ha amado (15, 12b). Esta explicación del *osyndeton* entre ambos vv. no se opone al hecho de que, como afirman algunos autores, la afirmación de Jn 15, 13 pudo haber existido como dicho independiente de Jesús antes de ser asumido en Jn 15.

mundo. Es lógico que ese amor se convierta en el modelo, en la base para una llamada continua a permanecer en el amor; es decir, a cumplir el mandamiento nuevo. Así lo entendió el autor de la 1.^a Carta de Juan, quien, parafraseando de algún modo la afirmación de Jesús a que nos venimos refiriendo, sentencia: «Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos dar la vida por los hermanos» (1 Jn 3, 16).

Sobre la base de estas afirmaciones de Jesús y de su discípulo, se puede afirmar que la esencia del cristianismo es el amor, pero no en el sentido de que el amor sea la pieza capital y básica de la doctrina cristiana, sino en el sentido mucho más importante de que los humanos no conocieron realmente lo que era el amor hasta que el Hijo de Dios fue enviado al mundo, y sólo desde entonces experimentaron en sí mismos el amor divino de un modo pleno (22). Así, el amor de Dios manifestado en Jesucristo no es únicamente el punto de referencia o el modelo del amor cristiano, sino que es además la «fuente del amor», de ese amor con que debemos amarnos los unos a los otros. El amor cristiano se distingue así de cualquier otra forma de filantropía, de amor al prójimo y al hermano. El amor fraterno es de hecho el amor de Dios que se hace nuestro. No es casual que para hablar de ambos amores el NT use la misma palabra, *ἀγάπη*, un término que, como se ha visto, no era corriente en el griego profano (23).

Veámoslo en algunos textos: tras exponer la alegoría de la vid y los sarmientos, y, con ella, la necesidad de dar frutos y de permanecer en él para lograrlo (Jn 15, 1-7), añade Jesús: «La gloria de mi Padre es que déis mucho fruto y seáis discípulos míos» (15, 8). Es decir, el fruto abundante de que habla Jesús se da siendo discípulo suyo (24). Pero la condición de discipulo

(22) Cf. R. SCHNACKENBURG: *Cartas de San Juan*, 256.

(23) Cf. *supra*, 3.

(24) Entre las dos frases hay una relación de causa-efecto, como muestra los manuscritos que leen: «Y seréis discípulos míos»: Sináítico, ΑΚΑΨ^{syrr}, etc.

lo se muestra precisamente guardando el mandamiento del amor: «Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo guardo los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor... Este es el mandamiento mío: que os améis unos a otros como yo os he amado» (Jn 15, 10.12). De este modo, aquel dar fruto abundante se presenta como una participación en la vida divina; es decir, una participación en la vida del Dios que es amor y que en Cristo se ha manifestado al mundo como amor (25).

Que Dios y el amor manifestado en Cristo sean el modelo y la fuente del amor cristiano lo muestra el autor de la 1.^a Carta de Juan en otro texto muy significativo: «Esta es la victoria que vence al mundo, nuestra fe» (1 Jn 5, 4). En apariencia, el texto no tiene nada que ver con el tema que nos ocupa, pues en él no se habla del amor, sino de la fe. Pero la orientación general de este escrito y el propio contexto en que se sitúa la afirmación muestra que estamos en el mismo terreno, pues la fe de que se habla aquí no es la simple adhesión sentimental a Jesucristo, sino lo que nosotros llamaríamos la fe ortodoxa: «Lo decisivo es el objeto de la fe, no el sujeto» de la misma (26). Por ello se afirma a continuación: «Pues, ¿quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?» (5, 5; cf. 5, 1). Para el autor de la 1.^a Carta de Juan la profesión concreta de la fe es condición necesaria para que se produzca la corriente de vida que nace de Dios y que conduce a él» (cf. 1 Jn 4, 15) (27).

Ahora bien, esa fe no es una proposición abstracta y teórica sobre Dios o sobre Jesucristo; objeto de la fe que da la victoria sobre el mundo es el Dios que es amor y que nos ha

(25) Sobre la relación entre las distintas afirmaciones de Jn 15, cf. BROWN: *Juan*, II, 915.918 ss.

(26) BÜCHSEL: «Pistis», citado por SCHNACKENBURG, *Cartas de Juan*, 232.

(27) Sobre esta dimensión de la fe joánica, cf. SCHNACKENBURG, *Cartas de San Juan*, 232.

manifestado su amor en Jesucristo: «Este es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo y que nos amemos unos a otros tal como él nos lo mandó» (3, 23). La equiparación fe-amor que subyace a este texto se ordena a expresar fundamentalmente una cosa: el mandamiento del amor tiene su fuente en el Dios que ha manifestado su amor —que se ha revelado a sí mismo como amor— en su Hijo, y es expresión necesaria de la fe en ese Dios: «Quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él» (4, 26); «quien no ama, no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (Jn 4, 8.16).

De la fe en el amor nace el amor: A través de ese amor, que nace de la fe en el Dios-amor, el cristiano mostrará a todos su condición de discípulos de aquel que nos amó hasta el extremo (cf. Jn 15, 13). El amor que nace de la fe en Jesucristo constituye la presencia permanente del amor de Dios en medio del mundo. En el amor de los cristianos Jesús sale al encuentro de los hombres y mujeres de todos los tiempos y los invita a decidirse en favor de la luz (28). El amor constituye el signo de identidad de los discípulos de Jesús (cf. Jn 13, 35) y hace posible que, a través de ellos, en cuanto comunidad de amor, todas las generaciones puedan encontrarse con él, crean en él como Mesías e Hijo de Dios y, creyendo, tengan vida en su nombre (cf. Jn 20, 30 s). Por esta razón invitaba Pablo a sus cristianos a hacerlo todo con amor (cf. 1 Cor 15, 14).

II. LAS FORMAS DEL AMOR

Ante las afirmaciones que hemos hecho hasta ahora y, más en concreto, ante la exhortación del Apóstol que acabo de citar se plantea espontáneamente una pregunta: ¿Cómo se concreta esa exhortación? ¿Qué significa en concreto «hacerlo

(28) Cf. BROWN: *Juan*, II, 858.

todo con amor» o el «amaos como yo os he amado» de Jesús a los discípulos?

2.1. La tradición evangélica

Cuando uno abre las páginas del NT descubre con facilidad el esfuerzo de los primeros cristianos por responder a estas preguntas y llenar de contenidos el mandamiento del amor. Así leemos cómo el autor de la 1.^a Carta de Juan, a quien hemos escuchado ya muchas veces en esta conferencia, dice a sus hermanos en la fe: «Hijos míos: no amenos de palabra ni de boquilla, sino con obras y según la verdad» (1 Jn 3,18). Aquel esfuerzo se tradujo principalmente en la recopilación de tradiciones sobre Jesús y sobre la primera comunidad, que señalaban claramente el camino de un amor así.

En efecto, Jesús había enseñado —con sus palabras y con su muerte en la cruz— que el amor más grande consistía en entregar la vida por la persona amada; en amar hasta el final. Pero, en el caso de Jesús, la entrega de la vida fue la expresión extrema, última de una actitud que había impregnado toda su existencia. El Cuarto Evangelista, el gran teólogo del amor, lo señala con claridad meridiana: «Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (13, 1b). Estas palabras introducen el relato de la pasión y muerte del Señor (29); pero lo hacen a la distancia de 5 capítulos, pues lo que les sigue inmediatamente es una escena, que resulta grandiosa, pero cuya trascendencia es a primera vista mucho menor: el lavatorio de los pies (Jn 13,4 ss). El evangelista parece darse cuenta de que tras las referidas palabras sobre el amor último y extremo, incluye otra introducción más específica y no menos solemne a la escena del lavatorio: «Durante la Cena, cuando ya el diablo había puesto en el corazón a Judas

(29) Cf. BROWN: *Juan*, II, 799.

Iscariote el propósito de entregarlo, sabiendo que el Padre lo había puesto en sus manos, que había salido de Dios y a Dios volvía, se levanta de la mesa... y se puso a lavar los pies de los discípulos» (13, 2-4). De este modo logra crear una relación íntima entre las dos introducciones y los respectivos relatos a los que aquéllas se refieren. El gesto de Jesús lavando los pies a los discípulos muestra la dimensión concreta que había asumido el amor con que había amado a los suyos durante toda su vida: «Si yo el Maestro y el Señor os he lavado los pies, cuánto más vosotros debéis lavaros los pies unos a otros. Os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (13,4 ss.).

Pero al unir dicha escena al relato de la pasión, el lavatorio y el amor concreto y puntual que en él se significa y que se afirma en relación con la toda la existencia de Jesús se presenta como la preparación indispensable para la entrega de la propia vida en el momento de la hora (30). El amor vivido por el Maestro y exigido por él a los discípulos se entiende como una actitud permanente de servicio.

El Evangelio de San Lucas se orienta en la misma línea al poner, él solo, en labios de Jesús estas palabras, pronunciadas en el contexto de la Última Cena: «¿Quién es mayor? ¿El que está a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22,27). Resulta inevitable evocar desde estas palabras el relato joánico del lavatorio de los pies a que acabamos de referirnos. Sin necesidad de establecer relaciones literarias entre los dos

(30) La relación entre el lavatorio de los pies y el relato de la pasión, por un lado, y entre Jn 13,1 y Jn 13,2-3, por otro, se marca mejor si se considera Jn 13, 1-3 conjuntamente como una especie de solemne introducción o breve prólogo a Jn 13-20 (21), como indica G. E. BEASLEY-MURRAY, *John* 230, y sobre todo R. FABRIS, *Giovanni* 727, quien afirma expresamente: «Este gesto se relaciona con la decisión libre y consciente de Jesús frente a su muerte como acto de amor total y de fidelidad extrema».

pasajes (31), se puede afirmar que la afirmación lucana concreta de hecho el sentido de la escena joánica.

La relación entre esta última y la historia de la pasión que seguirá a partir de 18,1 halla una última confirmación en la frase con que concluyen Mateo y Marcos el pasaje sobre el mayor, vinculado a la pretensión de los Zebedeos, y que estos dos evangelistas sitúan mucho antes que Lucas en la sucesión de los relatos evangélicos: «El Hijo del Hombre —dice Jesús— no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,43-45=Mt 20,26b-28). El tercer anuncio de la pasión que precede al episodio (cf. Mc 10,32-34=Mt 20,17-19) disipa cualquier tipo de duda sobre el servicio contemplado por Jesús: él ha venido a servir, es decir, toda su vida adquiere sentido desde la actitud permanente de servicio que se consuma en su muerte (32).

Así pues, se puede afirmar que Jesús entendió su vida como un servicio (Mt y Mc), ratificó esa visión en el contexto de despedida de la Última Cena (Lc), y en esa misma ocasión lo significó lavando los pies a los discípulos (Jn); además interpretó su muerte como manifestación última, como consumación de aquella actitud vital permanente (Jn, Lc, Mt y Mc) e invitó a sus discípulos a que también ellos entendieran y vivieran así la propia existencia.

2.1.1. LA INVERSIÓN DE SITUACIONES (Lc 1,51-53)

San Lucas se atrevió a lanzar su mirada hasta los mismos orígenes de la tradición sobre Jesús (cf. Lc 1,3) (33), que, según se ha visto, entendió él como manifestación última y defi-

(31) Cf. la discusión al respecto en Fabris, *Giovanni*, 722 ss.

(32) Cf. GNILKA: *Marcos II*, 574.

(33) Que la determinación «desde el principio» incluye los relatos lucanos de la infancia lo afirman expresamente G. SCHNEIDER: *Das Evangelium*

nitiva de la misericordia amorosa de Dios (34). Ahora bien, el lenguaje aparentemente suave y entrañable de la misericordia no es impedimento para que Lucas acoja en las páginas de su Evangelio lo más radical de la tradición bíblica y para que, evocando el brazo potente de Yahveh como garante (1,51a), ponga en labios de María el anuncio de un cambio y de una inversión inaudita de las situaciones en que se debaten los humanos, y de algunas de las cuales son ellos los únicos responsables: El Dios de Israel «derriba del trono a los poderosos».

No cabe duda de que los conceptos de «poder» y de «humildad», de «hambre» y de «riqueza» utilizados por Lucas no se agotan en sus componentes sociales o económicos; una interpretación así la impide la afirmación sobre la «dispersión de los soberbios» que preside el carrillón (1,51b) (35). Pero el componente social y económico de esos conceptos es indispensable para entender correctamente el cántico de María; éste no es, en efecto, una simple invitación a que pobres y ricos vivan de acuerdo con el espíritu del Evangelio, porque las categorías de poder y de riqueza han perdido todo su significado en Cristo (36).

El propio Lucas se preocupa por hacer frente a una reducción espiritualizante del cántico de María evocando en su relato de la vida pública de Jesús una de sus parábolas, que no es menos radical que aquel cántico: «Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino, y celebraba todos los días espléndidas fiestas. Y uno pobre, llamado Lázaro, que, echado junto a su portal, cubierto de llagas, deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico... pero hasta los perros venían y le lamían las

nach Lukas, OTKNT 3/1-2, Gütersloh-Wurzburg, 1977, vol. I 39; J. ERNST, *Lucas*, I, 70; cf. sin embargo, FITZMYER, *Lucas*, II, 29 s.; BOVON, *Lucas*, I, 62.

(34) Cf. *supra*, 7 s.

(35) Cf. justamente BOVON, *Lucas*, I, 134, 135.

(36) Cf. en esa línea ERNST, *Lucas*, I, 117 s., justamente criticado por BOVON, *Lucas*, II, 34 s.

llagas» (Lc 16,19-22). Ya sabemos lo que ocurrió: murió uno y murió el otro. A Lázaro lo llevaron los ángeles al seno de Abraham; el rico fue sepultado y marchó al hades, desde donde suplicaba verse aliviado de los tormentos. Pero le respondió Abraham: «Hijo, recuerda que recibiste tus bienes durante tu vida y Lázaro, al contrario, sus males; ahora, pues, él es aquí consolado y tú, por tu parte, atormentado» (16,25). La parábola de Lázaro y del rico egoísta confirman la dimensión social y económica de los términos del *Magnificat* y la verdad de la inversión de situaciones que María anunciaba en aquel canto.

Una inversión que, pese a lo que podría aparecer en la parábola, no queda relegada ni más ni menos a la otra vida. Al situarla en el más allá, la parábola quiere acentuar más bien el carácter definitivo de la inversión: entonces será imposible cambiar las cosas; aunque se quiera, no se podrá pasar de un campo al otro; la línea divisoria ha sido trazada definitivamente (37). A quienes no la hayan cruzado les queda escuchar la voz de Moisés y los profetas; les queda escuchar sobre todo la voz del profeta definitivo, a quien Dios ha ungido con su espíritu precisamente para «anunciar el evangelio a los pobres» (Lc 4,18) (38).

2.1.2. EL EVANGELIO ANUNCIADO A LOS POBRES (Lc 4,8)

«Los pobres»: una palabra que no aparecía directamente en el *Magnificat*, que tiene sin embargo una enorme importancia en la obra lucana (39) y que también es preciso entender adecuadamente para no traicionar la voz del profeta Na-

(37) Cf. en ese sentido FITZMYER: *Lucas*, III, 752; ERNST, *Lucas*, II, 671.

(38) Sobre la dimensión actualizante de la 2.^a parte de la parábola, cf. FITZMYER, *Lucas*, III, 753.

(39) Sobre el tema de la pobreza en Lucas, cf. FITZMYER, *Lucas*, I, 418 ss.

zareno. Lucas se preocupa, también en su caso, de hacer frente a cualquier reduccionismo espiritualista. Pobres son en su evangelio ante todo cuantos carecen de bienes de este mundo; sólo así se entiende el marcado contraste que establecen las dos primeras invectivas que siguen a las bienaventuranzas: «Ay de vosotros los ricos, porque habéis recibido vuestro consuelo. Ay de vosotros los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre» (6,24-25). Riqueza y hartura: dos conceptos que se usaban en el *Magnificat* y que tienen que ver sin lugar a duda con situaciones bien concretas de la realidad económica y social contemporánea de Jesús y de Lucas (40). Al mismo ámbito pertenecen sus contrarios, pobreza y hambre.

Pero la pobreza lucana alcanza además a cualquier persona que, por la razón que sea, se halle marginada de la vida ciudadana habitual: pobre es el leproso o la viuda de Naín; pobres son el endemoniado de la sinagoga, el paralítico, el criado del centurión, el endemoniado de Gerasa, la mujer que padecía flujos de sangre, la hija de Jairo, el niño epiléptico, la mujer tullida, el hidrópico, el leproso agradecido, el ciego de Jericó; pobres son, en fin, la mujer pecadora y Zaqueo (cf. Lc 7,20-21). En todos ellos se dejaban sentir de forma diversa los efectos demolidores del pecado, que es el origen de todo mal y de toda injusticia (cf. sobre todo 5,17-26) y a todos ellos había venido Jesús a anunciarles «un año de gracia del Señor» (cf. 4,19). Para todos ellos se hizo eficaz el cambio anunciado por la doncella de Nazaret; para todos era válida la bienaventuranza de su Hijo: «Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reino de Dios» (6,20).

Ahora bien, la comunidad que anunciaba la realidad de la inversión de situaciones proclamada por María e iniciada por su Hijo era consciente de que aún quedaba mucho hasta que dicha inversión se desplegara en toda su eficacia. Era conscien-

(40) Cf. FITZMYER: *Lucas*, I, 419.

te de que, quien se embarcaba en la aventura del seguimiento de Jesús, quien «seguía el camino», debía estar dispuesto a trabajar en favor de aquella inversión. Y para subrayar esta exigencia recogió además tradiciones sobre el Maestro donde se ofrecían pautas de comportamiento que concretaban aquella exigencia. A ello se orienta ante todo la segunda parte de la parábola de que hablábamos más arriba: la Buena Noticia de la liberación de los pobres había que anunciarla a cuantos vivían como el rico, como su padre o como sus cinco hermanos, para evitar así que fueran al lugar del tormento (cf. 16,27-28).

A todos ellos tenía que servir de advertencia la suerte de su semejante, y de ejemplo la actitud de otros que, como Zaqueo, experimentaron la misericordia de Dios en el encuentro con Jesús y, contagiados por ella, abrieron su corazón al hermano: «Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruple» (19,8). Jesús le dijo: «Hoy ha entrado la salvación a esta casa». Es decir, sólo en la apertura a las necesidades del otro muestra toda su potencialidad la salvación, que entrevió el anciano Simeón (cf. 2,30) y que vino a traer el Jesús anunciado a los pastores como Salvador (cf. 2,11).

2.2. El amor, forma excelente del testimonio eclesial

2.2.1. ESTEBAN, SERVIDOR Y TESTIGO (Hech, 6-7)

La comunidad de los seguidores de Jesús no rebajó la cuota de las exigencias del Maestro: el mismo Lucas, que las había recogido con tanta claridad en su Evangelio, escribió también los Hechos de los Apóstoles. Pues bien, al concluir el primer ciclo de este su segundo libro, el evangelista nos narra la muerte de Esteban, un hombre a quien presenta lleno del Espíritu Santo, es decir, impulsado por la misma fuerza que había

movido la vida del Maestro (cf. 7,53; cf. Lc 4,1); por ello puede compartir Esteban el destino de su Señor y morir incluso como él: «Mientras le apedreaban, Esteban hacia esta invocación: "Señor Jesús, recibe mi espíritu". Después, dobló la rodilla y dijo con fuerte voz: "Señor, no les tengas en cuenta este pecado". Y diciendo esto se durmió» (Hech, 7,59-60; cf. Lc 23,46.34).

De acuerdo con la intención narrativa y la idea teológica de San Lucas, Esteban fue el primero que realizó el mandato de Jesús, quien antes de subir a los cielos dijo a sus discípulos: «Recibiréis la fuerza de lo alto y seréis mis testigos en Jerusalén, en Judea, en Samaria y hasta los confines del mundo» (Hech, 1,8a). Esteban fue testigo de Jesús hasta entregar su vida; pero también lo había sido con su palabra (cf. 6,8-7,53) y con el servicio —la diakonía— dentro de la comunidad. En efecto, la necesidad de concretar lo más posible el propio testimonio de Jesús llevó a la comunidad a escoger siete varones, «llenos de Espíritu y de sabiduría», a quienes les impusieron las manos (cf. Hech, 6,3) para que realizaran el ministerio de las mesas (cf. Hech, 6,2). De ese grupo formaba parte Esteban. La institución de los «servidores» fue la respuesta de los Apóstoles a un problema concreto: las quejas surgidas entre los helenistas contra los que servían las mesas (cf. Hech, 6,1) (41); pero, en los capítulos de Hechos dedicados al Protomártir, éste aparece como encarnación del testimonio encomendado a la comunidad, y del cual formaba parte esencial el ministerio del servicio; pues de lo que se trataba no era sólo de dar testimonio de unos hechos y cuanto menos de una teoría religiosa: los testigos lo eran de la vida de aquel Jesús, que

(41) Sobre las dificultades que plantea Hech, 6,1-7, tanto en sí mismo como en el conjunto de Hech, 6,1-7,56, cf. HAENCHEN, *Acts of the Apostles*, Oxford, 1982, 264-269, y, más brevemente, LIETZMANN, *Acts of the Apostles* 44 s.

siendo el mayor, estuvo en medio de los suyos como uno que sirve, como un esclavo (cf. Lc 22,27; Jn 13,1 ss.).

2.2.2. LOS SUMARIOS DE HECHOS (Hech, 2,42 ss.; 4,32 ss.)

Volviendo a la realidad de los hechos, algunos han visto en la institución del ministerio de los «siete» una forma de poner orden en la comunidad tras las primeras efusiones y decepciones (cf. Hech 2,4 ss.; 4,32-37; 5,1-11) (42), que, por otra parte, habrían conducido a una situación de penuria extrema de aquélla. Además de simplificar los hechos, esta visión de las cosas reduce enormemente el alcance de la experiencia comunitaria en el seno de la Iglesia naciente, al considerarla simple expresión de una exaltación socio-religiosa pasajera —y peligrosa— de los recién convertidos.

En realidad, en la dinámica general de Hechos el alcance de aquellos sumarios es mucho mayor y su contenido mucho más hondo. Para percibirlos es preciso leer los citados sumarios en el contexto general del libro de los Hechos, que, aunque escrito con pretensiones de historiador, no quiere ser en primer término una historia de las primeras décadas de la Iglesia. Ya hemos dicho (43) que los episodios históricos que sin duda recoge en él son integrados en una visión general —en una teología— que marcan las palabras de Jesús antes de subir al cielo: «Seréis mis testigos», citadas más arriba (Hech, 1,8). Hechos es, pues, el libro del testimonio sobre Jesús. Un testimonio que implica el anuncio de la palabra y también la vida. Pues bien, en relación con la vida de los discípulos, el pri-

(42) La relación entre la institución de los diáconos y el sueño «comunista» de la comunidad de Jerusalén la expresa en otros términos, K. LAKE - H. J. CADBURY (eds.): *The Beginnings of Christianity, Part One: The Acts of the Apostles IV: Additional Notes to the Commentary*, Londres, 1933, 140-145.

(43) Cf. *supra*, 23.

mero de los sumarios a que venimos refiriéndonos afirma: Todos los creyentes «eran asiduos en la enseñanza de los Apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan, en las oraciones... Vivían unidos y tenían todo en común, vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno» (Hech, 2,42. 44-45).

Habrán notado cómo antes de hablar de la comunidad de bienes se cuenta que «eran asiduos en la comunión». El sentido de este término, que Lucas no utiliza en ningún otro texto de su obra, puede deducirse sin embargo fácilmente de otros textos paulinos y joánicos relativos a la «comunión». Recordemos dos de ellos, por lo demás muy conocidos: el primero se lee en 1 Jn, 1,3: «Lo que hemos visto, lo que hemos oído, os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo». El segundo nos lo ofrece 1 Cor, 10,16-17: «El cáliz de comunión que bendecimos, ¿no es acaso comunión en la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan». Como se ve, en los dos casos se habla expresamente de una comunión entre los creyentes, que se entiende como un fuerte vínculo entre ellos; pero dicha comunión se presenta como una consecuencia necesaria de la comunión de fe, que se funda en el bautismo y se celebra en la Eucaristía.

En línea con esta visión de la «comunión», los sumarios de Hechos añaden un aspecto sumamente importante, que tiene que ver con la teología lucana del testimonio: la comunión comporta un proyecto de vida común, significado visiblemente en la comunión de bienes (44). Dicho de otro modo, la co-

(44) Cf. J. HAUCK: «Κοινωνία», *Dizionario Teológico del Nuovo Testamento*, V, Brescia, 1969, 724.

muni6n de bienes es traducci6n visible e instrumento eficaz de la comuni6n de fe. La l6gica del poseer y del dominar sobre los propios bienes queda superada y sustituida por la l6gica de la fe, que crea comuni6n de vida y solidaridad (45).

El 2.º sumario es mucho m1s expl6cito sobre la comuni6n de bienes: «La multitud de creyentes no tenia sino un solo coraz6n y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en com6n entre ellos. Los ap6stoles daban testimonio con gran poder de la resurrecci6n del Se1or Jes6s. Y gozaban todos de gran simpatia. No habia entre ellos ning6n necesitado, porque todos los que posean campos o casas los vendian, traian el importe de la venta, y lo ponian a los pies de los ap6stoles, y se repartia a cada uno seg6n su necesidad» (Hech, 4,32 ss.). Como puede observarse, el texto alude a la comuni6n de bienes en dos momentos e incluye entre ambos una referencia a los milagros obrados por los Ap6stoles, casi como dando a entender que tales milagros son algo anecd6tico, caracteristico de la primera 6poca cristiana; el gran milagro, el signo permanente de la comunidad de los testigos de Jes6s es la comuni6n de bienes. Pero conviene notar que todo el conjunto lo preside la siguiente afirmaci6n: «La multitud de los creyentes no tenia sino un solo coraz6n y una sola alma» (4,32a). Esta expresi6n, «*cor unum et anima una*», y la inmediata referencia a la comuni6n de bienes representan un concentrado sin igual tanto de ideas b6blicas como de ideales helenistas. Ve1moslo:

En el mundo griego, muchos pensadores habian expresado el ideal de una transformaci6n total de la persona en aras de una fraternidad capaz de superar cualquier forma de particularismo y cualquier diferencia; «la amistad —decia Arist6teles— se manifiesta en la posesi6n com6n de los bienes» (46). Pero

(45) Cf. R. FABRIS: *Atti degli Apostoli, Citt1 di Castello*, 1984, 144.

(46) *Ethica Nicomachea*, VIII, 8, 1159b; cf. adem1s 8 1168b; otros textos pueden verse en R. PESCH: *Atti degli Apostoli*, Asis, 1992, 237; FABRIS, *Atti*, 154 ss.

junto a estos ecos de ideales del mundo griego, el texto lucano evoca también ciertos pasajes de la Biblia, especialmente el conocidísimo texto del *Shema* (Dt 6,5). Arraigado en esta fe, que el israelita proclamaba diariamente y que implicaba toda su existencia —con todo tu corazón, con toda tu alma—, el discípulo de Jesús se siente impulsado a realizar aquella aspiración profunda de la Humanidad, con un sentimiento de vinculación tan estrecha con quienes comparten su misma fe —un solo corazón y una sola alma—, que percibe la exigencia de expresar visiblemente esa unión en una forma nueva de entender las relaciones en el terreno social y económico; la comunidad cristiana es para el evangelista el pueblo mesiánico en el que se realiza aquella aspiración de la Humanidad en el sentido de superación de la pobreza y la miseria, todo ello lo entiende además como realización de las promesas de bendición de Dios (47).

De acuerdo con esto, los sumarios lucanos no acentúan tanto el hecho material de la venta de propiedades y el reparto comunitario de las ganancias, cuanto el resultado primero de esa forma de actuar, que Lucas se preocupa de indicar en los dos casos, y por partida doble en el segundo: «No había entre ellos ningún necesitado» (4,34; cf. 2,45b; 4,35b). Así se comprende que, tras darnos cuenta de la realización concreta de esa actitud en el caso de Bernabé (cf. Hech, 2,36-37), introduzca el relato de Ananías y Safira, indicando a las claras que la venta de los bienes no era una exigencia impuesta por la comunidad o por sus dirigentes, sino una opción personal de cada creyente (cf. Hech, 5,4) (48). En todo caso, sí era una exigencia de la fe común, de la comunión que creaba esa fe, del *cor unum et anima una*, lo que, según se ha dicho, aparece como resultado visible de aquella opción: que no hubiera entre ellos ningún necesitado. La

(47) Cf. FABRIS: *Attí*, 156.

(48) Cf. FABRIS: *Attí*, 150.154; PESCH, *Attí*, 232.

imagen que resulta de estos pasajes de Hechos es la de una generalización idealizante (49), aunque no utópica, del testimonio de fe de quienes han experimentado en su vida la compasión y la misericordia de Dios.

Por no ser utópica, toda comunidad cristiana debe esforzarse por actuarla en su hoy y en su ahora; por ser ideal, el esfuerzo por hacer visible la fuerza transformadora del Evangelio hasta en el plano social y económico debe contar con la permanente inadecuación de lo concreto a aquel ideal, que, sin embargo, es una meta posible. Lucas nos dice que la fe en Jesucristo y el testimonio de la misma no pueden espiritualizarse hasta el punto de quedarse sin un topos de realización; es preciso concretarlos en la vida de los creyentes, también en su dimensión económica (50). Por ello, los sumarios de Hechos no pueden suscitar únicamente un sentimiento de admiración frente a la comunidad naciente, como si se tratara de una comunidad idílica: no sólo hacían milagros, sino que además lo tenían todo en común. Al leer estos sumarios, todo cristiano debe sentirse llamado a recordar que nada de lo que tiene es suyo y que, también él debe contribuir, en la medida de sus posibilidades, a erradicar de su mundo la injusticia compartiendo con quien lo pasa mal (51).

Compartir los bienes constituye, pues, una forma de testimonio que, con el anuncio de la palabra (4,31c), la comunión fraterna (4,32a), los eventuales signos extraordinarios (4,33a), contribuyen sin duda a que la comunidad cristiana goce de gran simpatía entre el pueblo (cf. 4,33b; 2,47; 4,21; 5,13). Y a ese testimonio están llamados todos los cristianos de todos los tiempos.

(49) Cf. PESCH: *Atti*, 237.

(50) Cf. PESCH: *Atti*, 161.

(51) Cf. FABRIS: *Atti*, 114.

2.3. Amor concreto y universal (Lc 10,20-37; 6,27; Mt 5,44)

Los textos neotestamentarios que hemos comentado hasta ahora pueden crear la impresión de que la *charitas* que nace de la fe, la solidaridad que mostraba hacia afuera el amor derramado en los corazones con el Espíritu, se hacía eficaz únicamente en el seno de la comunidad de creyentes. Se trata de una impresión justificada, razón por la cual será preciso contrastarla con otros pasajes que acentúan la necesidad de mostrar la eficacia del amor más allá de las fronteras de la comunidad de fe. Veamos dos de ellos.

El primero nos lo ofrece también Lucas, esta vez en su Evangelio; un escriba le plantea una pregunta relativa al mandamiento principal, que surgía una y otra vez en las discusiones entre los rabinos de la época: ¿quién es mi prójimo? (10,25-28). De acuerdo con su preocupación por lo concreto, Jesús no se pierde en disquisiciones de escuela, a las que estaba acostumbrado sin duda el escriba; prefiere responder poniéndolo en la vía de lo concreto, y para ello cuenta una parábola.

Por encima de otros elementos, que tienen también su importancia y a algunos de los cuales nos referiremos inmediatamente, en la parábola queda clara una cosa: el amor al prójimo, que Jesús confirma como mandamiento principal y que San Pablo presentará como síntesis y plenitud de la ley (52), se concreta en la atención puntual a las necesidades del otro. Precisamente por ello, la parábola termina con el mandato de Jesús al escriba y a cualquier lector del evangelio: «vete y haz tú lo mismo» (10,37) (53). La importancia de este punto en el conjunto del relato la acentúa la descripción minuciosa de las

(52) Cf. *supra*, 8 ss.

(53) Se deba o no a la pluma del evangelista, el apunte final supone una relectura de la parábola, que añade a la primera preocupación —cual-

acciones realizadas en favor del herido: el samaritano llegó junto a él (los otros, al verlo, habían dado un rodeo, 10,31 y 32) y al verle tuvo compasión (como el padre del hijo pródigo, cf. Lc 15,20), es decir, reaccionó como el mismo Dios, «acercándose vendó sus heridas echando en ellas aceite y vino», para aliviar el dolor y desinfectarlas (54) y, montándolo en su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él»; es decir, el samaritano «practicó misericordia con él» (10,37).

Para recalcar esta idea, Jesús establece un contraste muy marcado entre aquel que lo encarna con su actuación y los dos que pasan de largo. Estos últimos pertenecen al grupo de aquellos cuya mayor preocupación teórica era el cumplimiento minucioso de todos los preceptos de la ley, sobre todo los que tocaban a la pureza ritual, que ellos procuraban no transgredir en absoluto; representaban, pues, una religiosidad que se perdía en minucias rituales, pero que cerraba los ojos a la realidad más conmovedora (55); al pasar de largo justo a aquel hombre malherido, que venía precisamente de Jerusalén, el centro religioso de Israel, encarnan la negación del mandamiento principal de la ley en sus dos dimensiones; obsesionados por cumplir el «amarás al Señor tu Dios», olvidan que ese mandamiento primero está unido inseparablemente al segundo. Por ello pasan de largo: no cumplen el mandamiento que es el corazón de la ley: el amor a Dios y al prójimo; o lo que es lo mismo, el amor al prójimo como expresión concreta del amor a Dios. Transitaban por esta vida preocupados por alcanzar la eterna (cf. 10,25), pero su comportamiento los alejaba del camino que conducía realmente a aquella meta: el hermano necesitado.

quier hombre es mi prójimo— el de la necesidad de comportarse como prójimo de cualquiera: sobre la problemática literaria de este v., cf. FITZMYER, *El Evangelio de San Lucas*, III, 288.

(54) Se trata de acciones con valor terapéutico.

(55) Cf. SPINETOLI: *Luca, il vangelo dei poveri*, Asís, 1982, 381.

Al sacerdote y al levita opone Jesús la figura de un samaritano; la posición que ocupaba este tal a los ojos de aquellos otros dos y a los del mismo escriba que interroga a Jesús era la más alejada de la fidelidad a Dios que ellos buscaban; procedía de una región cuyos habitantes eran descendientes de grupos paganos establecidos allí desde hacía tiempo y que mantenían cierta fidelidad a sus antiguas divinidades (56); por todo ello, los samaritanos eran objeto del desprecio del judaísmo oficial, que rehusaba todo trato con ellos (57). Y sin embargo, este hombre no atiende a motivos religiosos o a diferencias étnico-sociales, ni a la misma posibilidad de que el herido fuera un judío, es decir, uno de los que no se hablaban con los samaritanos. Aunque desconocido —y tal vez enemigo—, era su «prójimo», yacía junto al camino, herido y medio muerto; necesitaba su ayuda y él se la prestó puntualmente.

Notemos, por último, el salto que se produce entre el principio y el final de la parábola: al comenzar su respuesta a la pregunta del escriba, Jesús pretende identificar el «prójimo» de que hablaba el mandamiento de la ley, que sería sin duda el desconocido malherido y moribundo; al final, el prójimo es el samaritano que atiende al herido. De este modo, Jesús logra desviar el interés del escriba desde el deseo teórico de identificar al prójimo, hacia la exigencia práctica de actuar como prójimo de cualquier necesitado; lo muestra la pregunta hecha al escriba y la respuesta de éste a aquélla; y lo muestra sobre todo la orden que cierra el conjunto: «Vete y haz tú lo mismo». Es decir, la parábola va desviando el «interés religioso»

(56) Cf. *Biblia de Jerusalén*, nota a Jn, 4,9.

(57) Cf. Jn, 4,9; y además FITZMYER: *Lucas*, III, 186s., 278s. Nótese que el mismo escriba, al responder a la pregunta que le dirige Jesús tras finalizar la exposición de la parábola, evita el nombre de «samaritano», casi como si se resistiera a aceptar la evidencia de que alguien de aquella región pudiera cumplir las exigencias de la ley, pero la perifrasis con que se refiere a él se le impone con evidencia: «el que usó misericordia con él».

desde la pregunta sobre la identidad concreta de aquel a quien se debe amar, hacia un problema mucho más hondo: la necesidad de amar y de amar a todos sin distinción. Y eso es en definitiva lo único importante.

Porque desde la perspectiva de Jesús cualquier hombre es mi prójimo, cualquier hombre es mi hermano: la exigencia de amar, el mandamiento que Jesús nos dejó como mandamiento nuevo debe alcanzar a todos y traducirse en una actitud de servicio efectivo y eficaz hacia el necesitado.

Incluso cuando quien me necesita es mi enemigo. De un enemigo no se espera ninguna contrapartida; por eso amarlo aparece como la expresión más pura del amor. Y por ello Jesús la exige a sus discípulos: «Amad a vuestros enemigos, haced el bien a quienes os odian (Lc 6,27), orad por los que os persiguen y maldicen» (Mt 5,44). En esta exigencia se concreta la novedad radical introducida en el mundo por Jesús de Nazaret; de hecho es la última de las seis antítesis que van determinando sucesivamente los contornos precisos de la justicia mayor que él pide a los suyos en el sermón de la montaña (cf. Mt 5,20); se puede considerar por ello como el punto álgido de esa justicia. En cualquier caso, no es el mandamiento más fácil y, en cuanto mandamiento, establece la línea divisoria más clara entre un cristiano y quien no lo es. Por eso afirma el Maestro: «Si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos?» (5,46) (58). No es extraño que este aspecto de la nueva y mayor justicia exigida por Jesús ocupe una y otra vez a los primeros escritores cristianos, siendo el dicho del Señor más citado y el de mayor incidencia en la literatura cristiana antigua.

Además de expresar la exigencia, el Señor se preocupa por aclarar su razón más profunda: la paternidad de Dios, que

(58) Cf. sobre ello, W. D. DAVIES y D. C. ALLISON: *The Gospel According to Saint Matthew I*, Edimburgo, 1988.

constituye de hecho el centro, el contenido esencial de su anuncio sobre el Reino. Dios es nuestro Padre del cielo (cf. 5,9); y ese Dios ama a todos, sin distinción: hace salir el sol sobre buenos y malos y manda la lluvia sobre justos e injustos (cf. 5,45). Así pues, en el amor a los enemigos el creyente muestra cuál es su origen, de tal modo que cuando es ése el objeto de nuestros amor, se pone en camino hacia aquella perfección que Jesús exige a sus seguidores, precisamente después de expresar la exigencia que venimos comentando: «Vosotros, pues, sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (cf. 5,48). En la providencia benevolente de Dios encuentran su modelo último quienes lo invocan como Padre (cf. 6,36) y quienes, habiendo conocido su misericordia, se sienten llamados a ejercer también ellos misericordia y compasión incluso frente a los enemigos (cf. Lc 6,27 ss.).

2.4. Amor y celebración de la fe: un toque de atención

Estas eran las exigencias de Jesús. Pero, ¿cómo se vivieron esas exigencias en el cristianismo naciente? Ya hemos escuchado lo que lee en Hechos de los Apóstoles; y al comentar los sumarios nos hemos referido al caso de Ananías y Safira. Hubo quien se cerró al impulso del Espíritu. Y hubo sin duda dificultades. Pero la seriedad de lo que se sentía como consecuencia necesaria de la comunión se muestra en la respuesta que recibieron de los responsables de las comunidades. Quisiera referirme a dos de esas respuestas; una la encontramos en la 1.^a Carta a los Corintios y la otra en la llamada Carta de Santiago. Tal vez valga la pena indicar que se trata de dos escritos relacionados con dos comunidades tan distintas que sus autores expresan en ellos posturas aparentemente antagónicas. Por esta razón el valor del testimonio que ofrecen ambos sobre el punto que nos ocupa resulta, si cabe, más valioso.

Además, los dos sitúan su exhortación en relación con una celebración de la comunidad: en el caso de I Cor, se trata de la reunión de los cristianos para la Cena del Señor y, más en concreto, de la comida que tenía en relación con ella; los datos que se nos ofrecen sobre dicha comida permiten vincular a los destinatarios de la carta con antiguos paganos (59). La carta de Santiago, por su parte, habla de «sinagoga», utilizando el término que dio nombre a la reunión y al lugar de reunión de los judíos fuera de Jerusalén; este y otros argumentos hacen pensar que los destinatarios de este escrito eran judeo-cristianos (60).

2.4.1. LA CARTA DE SANTIAGO (cf. St 2,1-4)

Y desde luego, el tono adoptado por el autor de la denominada Carta de Santiago no desdice en nada del de algunos de los oráculos de los profetas de Israel. El pasaje se sitúa entre dos exhortaciones tocantes a la necesidad de la coherencia entre fe y vida y puede considerarse una aplicación de aquéllas al campo de la vida comunitaria; Santiago parece afrontar el peligro de que la distinta pertenencia social de los miembros de la comunidad cristiana pueda determinar las relaciones dentro de la misma. El pasaje se sitúa entre una exhortación tocante a la necesidad de acompañar la escucha de la palabra con la puesta en práctica de sus exigencias (1,22-25) y otra sobre la necesidad de que las obras acompañen a la fe (2,14-26). Así pues, la temática del contexto toca al comportamiento en general. Nuestro texto puede considerarse una aplicación de ambas exhortaciones al campo de las relaciones intracomunitarias y, más en concreto, al

(59) Cf. sobre ello, G. BARBAGLIO: *La prima lettera ai Corinzi. Scritti delle origini cristiane*, Bologna, 1996, 562 ss.

(60) Cf. sobre ello, R. FABRIS: «Santiago (Carta de)», *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 1773.

peligro de que la pertenencia social de los distintos miembros de la comunidad pueda influir en esas relaciones.

«Hermanos míos: No entre la acepción de personas en la fe que tenéis en nuestro Señor Jesucristo glorificado. Supongamos que entra en vuestra asamblea un hombre con un anillo de oro y un vestido espléndido; y entra también un pobre con un vestido sucio; y que dirigís vuestra mirada al que lleva el vestido espléndido y le decís: "Tú, siéntate aquí, en un buen lugar"; y, en cambio, al pobre le decís: "Tú, quédate ahí de pie". ¿No sería esto hacer distinciones entre vosotros y ser jueces con criterios malos?»

Para Santiago la comunión que nace de la fe y se funda en ella debe traducirse de hecho en la superación de las diferencias que se dan en la sociedad por razón del *status* económico y social, una idea que expresan también otros autores del NT. Sólo que Santiago expone su convicción con menos filigranas literarias y teológicas que ellos; va al grano: El texto expresa la exigencia de que la comunión que nace y se funda en la fe se traduzca de hecho en la superación de las diferencias que se dan en la sociedad por razón del *status* económico y social. El tema halla expresión en otros textos del NT, sobre todo en el epistolario paulino, donde se ofrece además la razón de esa superación: en el cuerpo de Cristo, en el que han sido incorporadas toda clase de personas sin distinción —judíos, griegos, esclavos, libres—, no valen las diferencias que se establecen en la sociedad por razón de raza, cultura o clase social (cf. I Cor 12,13), no valen tan siquiera las que se establecen por razón del sexo: en Cristo ha comenzado una nueva creación (cf. 2 Cor 5,12), todos hemos sido constituidos nuevas criaturas (cf. Gal 3,28), seres nuevos creados a imagen de aquel que es la imagen perfecta del Creador, Cristo Jesús (Col 3,11) (61).

(61) Sobre estos textos, cf. J.M. DÍAZ RODELAS: «La pretendida fórmula subyacente a I Cor 12,13; Gal 3,28 y I Col 3,11», *Homenaje a Ignacio Valls*, Valencia, 1984, 109-122.

Santiago no se anda con estos dibujos. Da por supuesta la igualdad que crea «la fe en nuestro Señor Jesucristo, glorificado» (2,1) y la necesidad de que esa igualdad se manifieste en todos los ámbitos de la existencia personal y comunitaria. El que supone para la hipotética escena es sumamente significativo: se trata de la asamblea, es decir, el lugar donde los discípulos de Jesús se reúnen en su nombre, lugar por tanto de la presencia del Señor en medio de los suyos (cf Mt 18,20) (62). Este contexto imaginario en el que Santiago sitúa el caso propuesto todo y presentado con evidente exageración —¿o no?— convierte la incongruencia de quienes reverencian al rico y menosprecian al pobre en una blasfemia: el lugar de la hermandad y de la anulación de las diferencias, por ser lugar de la presencia del Señor de todos, se convierte en lugar donde se humilla al pobre, es decir, a aquellos «a quienes Dios ha escogido como ricos en la fe y herederos del Reino prometido a los que le aman» (St 2,6). Quienes actúan de ese modo niegan en la práctica lo que celebran en sus asambleas.

2.4.2. 1.^a CORINTIOS (cf. 1 Cor, 11,17-34)

El texto de 1 Cor es más claro en relación con lo que estamos diciendo; tanto más claro cuanto que la asamblea en cuestión se hacía para celebrar la Cena del Señor y, en relación con ella, una comida fraterna, que, según la carta de Judas, se denominaba «agape» (cf. Jud 12; 2 Ped 2,13), es decir, comida de

(62) El acercamiento entre el texto de St y este texto de Mt se justifica por el hecho de que el mismo Santiago utiliza el término «ἐκκλησία» en 5,1. Algunos escritos antiguos testimonian el uso de «συναγωγή» para referirse a una asamblea litúrgica comunitaria; cf. sobre ello, R. Ph. MARTÍN, *James*, WBC 48,61, quien sin embargo se inclina por relacionar el término con una asamblea para resolver casos legales: *op. cit.*, 57.59.61.

amor (63). Sea cual fuere el momento preciso en que se tuviera el citado «agape» en el decurso de la celebración de la Cena, el caso es que en ese banquete fraterno se expresaba de algún modo la nueva comunidad, el cuerpo único que formaban los cristianos en virtud del bautismo y que se consolidaba en la Eucaristía. En orden a la constitución de ese cuerpo y en el ámbito del mismo perdían cualquier significado las diferencias de todo tipo que dividían a los humanos en otros ámbitos (cf. I Cor 12,12-13, y además 10,16-17). Como memorial de la muerte del Señor, la Eucaristía era —o debía ser— una fuerza que transformaba la existencia de quienes participaban en ella (64).

Todo lo cual explica la claridad cortante con que Pablo se enfrenta a una práctica que había desvirtuado completamente el sentido de la comida fraterna vinculada a la eucaristía y la convertía justamente en expresión de una Humanidad dividida y clasista, insolidaria e injusta, es decir, todo lo contrario de lo que pretendía significar: «Cada uno come primero su propia cena y mientras uno pasa hambre, el otro acaba borracho» (11,21) (65). Pablo introduce la referencia a los hechos con un claro y sereno «En esto no os alabo» (11,17; cf. v. 22). Pero a la serenidad aparente de esta primera reacción, sigue una afirmación tajante, que introduce la descripción de los mismos: «Eso ya no es comer la Cena del Señor» (11,20b). Una pregunta cargada de tonos recriminatorios precede a la nueva constatación de que, en el tema tratado, no existen motivos para la alabanza: «¿O es que despreciáis a la Iglesia de Dios y avergonzáis a los que no tienen?» (11,22b).

En este contexto, el Apóstol reporta la tradición sobre la Cena, recibida del Señor y transmitida a su vez por él mismo a

(63) Cf. sobre ello, E. FERGUSON: «Agape Meal», *Anchor Bible Dictionary I*, Nueva York-Londres, 1992, 90 s.

(64) Cf. S. CIPRIANI: «Eucaristía», *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 579 s.

(65) Cf. BARBAGLIO: *Corinzi*, 562 s.

la comunidad (cf. 11,23-27). El valor histórico y dogmático de este pasaje es indudable y de sobra conocido: se trata del testimonio más antiguo sobre la celebración de la Eucaristía por parte de los cristianos y sobre el sentido que daban éstos a dicha celebración. Sin embargo, al introducir la tradición sobre la Cena en su Carta, Pablo no pretende fundar la doctrina de la presencia real y mucho menos salvar para la posteridad el puente que va desde la primera Eucaristía al memorial del Señor en las comunidades posteriores. El objetivo primero del Apóstol es fundar la dureza de su reacción ante los hechos y sobre todo el «eso no es ya celebrar la Cena del Señor». Si para lograr ese objetivo recurre a la tradición sobre la institución de la Eucaristía es porque parte de que ésta es celebración de amor y fuente de amor; una celebración fraterna y fuente de fraternidad. Es decir, recurriendo a la tradición sobre la Cena para hacer frente a una práctica insolidaria en relación con ella, Pablo se convierte en testigo de la interpretación de la Eucaristía en relación con el mandamiento nuevo, que encontró en el Cuarto Evangelista su transmisor más directo: la Eucaristía es presencia permanente de la entrega amorosa de Jesús en favor de los humanos y por ello mismo constituye una llamada al amor —una exigencia de amor, que en definitiva nace de la Eucaristía como de su fuente.

Si esto es así, comer el pan y beber el cáliz indignamente (cf. 11,27) no puede referirse simplemente y en primer término a una participación en la Eucaristía en estado de pecado grave; esta interpretación, predominante en la espiritualidad y en la práctica pastoral más corriente, no queda excluida del texto paulino. Pero lo que se contempla realmente es la posibilidad —«que cada cual se examine, dice San Pablo— de no estar a la altura de lo que significa el sacramento: la nueva comunidad de amor fundada en Cristo (66).

(66) Cf. BARBAGLIO: *Corinzi*, 598.

Esta interpretación del texto paulino se ve confirmada ulteriormente por la variación que introduce el Apóstol en el v. siguiente cuando habla «comer y beber sin discernir el cuerpo» (11,29). El «cuerpo» es sin duda el cuerpo eucarístico del Señor; según se deduce de las palabras de la institución (11, 23,27); pero también es el cuerpo «uno», que se constituye en el bautismo (cf. 1 Cor 12,12) y se alimenta en la Eucaristía (cf. 10,16-17), es decir, la Iglesia (cf. 12,27). «Sin discernir el cuerpo» debe significar, pues, sin ser conscientes de las exigencias que comporta pertenecer al cuerpo de Cristo que es la Iglesia y participar del único pan, que es su cuerpo eucarístico.

Por esta razón, Pablo relaciona con la falta de discernimiento la existencia de enfermos y débiles entre los corintios (11,30), y concluye el tratamiento del problema del siguiente modo: «Así pues, hermanos, cuando os reunís para la Cena, esperaos unos a otros. Si alguno tiene hambre, que coma en su casa, a fin de que no os reunáis para castigo vuestro» (11,33-34).

De lo dicho no se puede concluir que el Señor no se haga presente en las especies eucarísticas cuando la Eucaristía no es celebración de hermanos ni crea fraternidad entre los miembros del cuerpo. Sin duda que se hace presente; pero, por decirlo con palabras de Pablo, se hace presente para nuestra desgracia (cf. 11,17); participando así en la Eucaristía nos hacemos reos del Cuerpo y de la sangre del Señor (11,27) y bloqueamos la eficacia transformadora del cuerpo entregado y de la sangre derramada.

CONCLUSIÓN: POR UNA JUSTICIA MAYOR

Cuanto he dicho hasta ahora ha pretendido ser un desarrollo de la 2.^a parte del título de esta ponencia. ¿Y la 1.^a? La abordaré inmediatamente. Pero no se preocupen: no voy a

dedicarle otros 34 folios. Sé que es hora de concluir. Y a modo de conclusiones desarrollaré aquel «por una justicia mayor» del título. Como bien sabrán ustedes, la frase evoca una del mismo Jesús en su sermón inaugural (cf. Mt 5,20). En mi opinión, en ella se ofrece una respuesta clara a uno de los interrogantes más urgentes que se le plantean a muchos cristianos de este finales de siglo, al comprobar con gozo cómo la conciencia de solidaridad parece aumentar en nuestro mundo y toma forma, incluso más allá de las fronteras de la Iglesia, en múltiples organizaciones que desean ofrecer una respuesta concreta a las muchas caras de la injusticia humana: ¿cuál es la aportación propia del cristiano en el conjunto de ese impulso solidario que parece penetrar el cuerpo social?

A mi entender, dicha aportación no consiste en ofrecer más proyectos de desarrollo o de erradicación de las formas de pobreza que envuelven a nuestro mundo o en dedicar más horas de voluntariado en esos proyectos. No cabe duda de que el cristiano debe seguir las huellas de Cristo en el acercamiento a las situaciones de pobreza y de marginación, las cuales constituyen una ofensa a Dios y con frecuencia son una blasfemia contra él de parte de quienes se llaman creyentes. Como el samaritano de la parábola, tendrá que socorrer puntualmente a cualquier hombre y a cualquier mujer que encuentre maltrechos o malheridos por los caminos de la vida. Tendrá que amar eficazmente incluso a sus enemigos, mostrándose así hijo del Padre del cielo, «que hace salir el sol sobre malos y buenos y manda su lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5,44). Como los primeros cristianos, sentirá incluso la necesidad de realizar en lo concreto el sueño de una Humanidad reconciliada, capaz de superar el impulso, tantas veces desintegrador, de la posesión individual de los bienes.

Pero al realizar todo esto tendrá que escuchar como dicha a él mismo en su hoy la palabra admonitoria de Jesús a los discípulos en el Sermón de la Montaña: «Si vuestra justicia no es mayor...», no mostraréis la fuerza del Reino de los cielos». Y el

más de la justicia del Reino no se mide cuantitativamente. La medida del *más* evangélico la ofrece precisamente el amor del Padre manifestado en el envío de su Hijo; el amor de Cristo que nos amó hasta el extremo. Tal amor —el del Padre y el del Hijo—, que se convierte en amor de cada creyente por el don del Espíritu (cf. Rom 5,5), impulsa continuamente al cristiano al *más* inagotable de la justicia del Reino, que pasa necesariamente por la paradoja de la cruz; pero, al descubrir en ésta la fuerza del Dios que se ha hecho débil o la debilidad del Dios fuerte (cf. I Cor 1,25; 12,10; 13,4), precisamente la cruz le hace esperar contra toda esperanza (cf. Rom 4,18) en un mundo más justo y más fraterno; en un mundo más a la medida del Dios que es amor.

APORTACIONES DE CÁRITAS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN MUNDO MÁS JUSTO Y SOLIDARIO

MONS. AFFONSO FELIPPE GREGORY

Cuando me pidieron desarrollar el tema de esta ponencia al mismo tiempo me dieron la siguiente orientación:

«Queremos que su ponencia presente las respuestas que debe dar Cáritas ante el tercer milenio, desde los retos que se presentan en el mundo eclesial, social y político. En definitiva es responder a la pregunta de qué Cáritas debemos construir para el futuro. La ponencia quiere orientar las líneas de futuro, con un sentido profético, en un mundo cada vez más interdependiente. Se trataría, en fin, de concretar las principales notas que deben caracterizar a la Cáritas del futuro, enfrentar retos de la evolución mundial, partiendo del hecho de que Cáritas será en la medida en que sea una comunidad universal.»

No pueden imaginar cómo me sentí ante una propuesta de esta magnitud. Recordé la historia de David y Goliat. Me sentí pequeño, pero no había otra salida sino comenzar a recoger, como David, las piedras necesarias para la tarea en cuestión. Si mis piedras fueran tan certeras como las de David..., pero esto dejo que lo juzguen ustedes. Vamos a la tarea.

1. ¿DE QUE CÁRITAS SE TRATA?

Estamos aquí celebrando los 50 años de Cáritas Española. Se trata de una Cáritas Nacional que al mismo tiempo cuenta con muchas Cáritas Diocesanas y aún con un mayor número de Cáritas Parroquiales. Cáritas Española no sólo se relaciona con sus bases, también se relaciona, en el ámbito internacional, con la Cáritas de la Región de Europa y con la Cáritas Internacional. Así, tenemos una Cáritas conforme a los siguientes niveles: parroquial, diocesana, nacional, regional e internacional.

Las Cáritas, en todos estos niveles, tienen un objetivo general que es «*irradiar la caridad y la justicia social*». La forma de cómo este objetivo común es puesto en práctica depende del nivel de que se trate y, por tanto, en cada nivel existe, además del objetivo general, objetivos específicos.

Simplificando podríamos decir que las Cáritas Parroquiales, Diocesanas y, hasta cierto punto también, las Nacionales están más volcadas hacia planes de acción teniendo en vista desafíos bien concretos de la población de sus respectivas áreas. Las Cáritas Regionales —además de la Región de Europa existen las Regiones de América Latina, Estados Unidos, África, Medio Oriente y África del Norte, Asia y Región del Pacífico— y la Cáritas Internacional son estructuras de apoyo, articulación y animación de las Cáritas Nacionales, que en estos momentos son de 194 países, por tanto se trata de una red bien grande.

2. DIFERENTES FORMAS DE ACTUAR DE CÁRITAS

Una primera distinción que queríamos hacer es la que existe entre la forma directa e indirecta de actuar.

La forma directa de actuar consiste en que Cáritas sea directamente responsable de la actividad en cuestión, por ejemplo, una escuela, un hospital, un proyecto comunitario, etc.

La forma indirecta consiste en que Cáritas crea las condiciones para que otros se organicen y asuman la responsabilidad de las respectivas actividades sociales, o también la Cáritas anima, articula y asesora las actividades sociales ya existentes, procurando así mejorar la calidad de servicio que se presta.

La primera opción, o de acción directa, requiere muchos más recursos financieros y personal cualificado que la segunda; esta es una de las razones por las cuales en muchas partes del mundo Cáritas se orienta más hacia la segunda opción. Es claro que puede haber también casos mixtos en los que las actividades directas e indirectas se complementan.

La segunda distinción que queremos hacer es más conocida, pero tal vez no sean tan conocidos los presupuestos de estas diferentes formas de actuar. En realidad, detrás de cada una de ellas, se esconde una concepción de la persona humana y de la sociedad, y sólo por eso es por lo que abordo este asunto aquí. Se trata de formas de actuar asistencial, promocional y transformadora.

La acción asistencial

Es conocida también por la expresión «dar el pez». Ocurre cuando el agente pastoral considera a la persona no como un sujeto, sino como alguien donde su acción termina, sin otra consecuencia más allá de la necesidad atendida. El agente no tiene en cuenta planteamientos que hagan referencia al contexto social ni a la sociedad concreta en que vive o sobrevive la persona atendida.

La acción promocional

Es también conocida por la expresión «enseñar a pescar en vez de dar un pez». En esta forma de acción el agente pas-

toral quiere que la persona se promocioe, pasando de pasiva a activa, estimulándola en el sentido de pasar de una clase social inferior a otra superior. Se sobrentiende en este caso que la sociedad en que se vive es buena y que bastaría promover a todos para que eleven su escala social. En esta forma de actuar se tiene una visión poco o nada crítica de la sociedad y la ilusión de que se va resolver una cuestión del desarrollo a través de la promoción de individuos o pequeños grupos aisladamente.

La acción profético-transformadora

Esta forma de actuar no se contenta con enseñar a pescar sino que promueve y defiende el derecho a pescar. Cuántos millones de personas existen en nuestras sociedades con voluntad y capacidad de pescar, esto es, de trabajar, pero en la práctica no se les concede el derecho de hacerlo. Son los sin tierra, los desempleados y todos los demás excluidos de nuestros días. Trabajar para que el derecho a la alimentación, educación, salud, casa, trabajo, etc., sea respetado y puesto en práctica significa trabajar para transformar y cambiar el mundo tremendamente injusto en el que unos pocos, ricos y poderosos, se consideran dueños del mundo sin mirar la pobreza de 2/3 de la Humanidad. Más adelante volveremos a hablar sobre este asunto.

En esta forma de actuar la persona es vista en su dignidad, como un sujeto de derechos, y la sociedad es vista como injusta y dominada por estructuras de pecado.

Concluyendo esta breve exposición sobre las diferentes formas de actuar en Cáritas sugiero que cada Cáritas se examine para ver de qué forma actúa preferencialmente. Es importante hacer una autocrítica de la propia acción para desde ahí sacar las debidas conclusiones.

3. CÁRITAS Y SU VISIÓN DEL MUNDO ACTUAL Y FUTURO

Antes hemos dicho que cada forma de actuación en lo social, según las reglas, corresponde a un tipo de visión, muchas veces inconsciente, de la persona y del mundo. Siendo así, es importante procurar tener una visión siempre clara y actualizada del mundo para saber cómo es y cómo actuar en él y sobre él.

¿Cuál es la situación del mundo de hoy? Según el punto de mira del análisis, las respuestas a esta pregunta son muchas. En el caso que nos interesa aquí podríamos responder presentando dos tipos de escenarios: un escenario de continuismo y un escenario de cambio.

3.1. Escenario de continuismo

No es preciso alargarme para describir la situación de todo el mundo actual porque esto ya lo hicieron muchos otros. Desde el punto de vista socioeconómico el mundo de hoy está dominado por un proceso de globalización, uniformidad y economización. La industria, comercio y finanzas son transnacionales. Las grandes empresa marcan su presencia en todas las partes del mundo. Puede ser visto como símbolo de esto la Coca-Cola.

Entorno a un billón de dólares pasa diariamente de una nación a otra, especulando para mayor lucro, desestabilizando no pocas veces las monedas y economías, principalmente de los países más pobres y desfavorecidos.

Junto a la globalización tenemos la uniformización a través del sistema neoliberal. A partir del momento en que el socialismo real se cae en 1989, el neoliberalismo se hizo con el mundo. No existen más corrientes ni utopías. Hay quien dice que es el «fin de la historia» (F. FUKUYAMA).

El neoliberalismo a su vez se caracteriza por el economismo. Todo se reduce a las leyes del mercado; son intocables, son sus verdaderos dogmas, ellas son las que van a resolver todos los problemas socio-económicos del mundo. La ley del mercado que sobresale es la ley de la libre competencia, es preciso en esta especie de guerra económica sobrevivir a toda costa, y por tanto poco importa destruir a los otros. El gran objetivo a la vista es el lucro.

No se niega que este sistema es eficiente e inventa siempre nuevas tecnologías para llegar a ser más eficiente. Eficiente, sí, mas tremendamente injusto. Son los vencedores de esta «guerra» los ricos y poderosos y, en parte, también aquellos que a través de algún empleo estable forman parte del sistema. Los que no tienen empleo, los pequeños y débiles —se trate tanto de personas como de países—, cada vez están más excluidos del acceso a los bienes producidos por el sistema. Así, siendo ya grande la brecha entre ricos y pobres, tiende a aumentar cada vez más, al igual que tiende a aumentar la concentración de los bienes.

Acabo de llegar de una región del Brasil de pequeños productores de leche. Una gran transnacional adquirió el monopolio de la comercialización de este producto y dio la siguiente orden: sólo me interesan los productores de 1.000 litros de leche diarios y éstos en número de 3.000. A través de esta decisión fueron eliminados 30.000 pequeños productores de la región. ¿Esta pobre gente trabajadora qué va a hacer ahora? Ejemplos, es decir, más ejemplos como este se podrían multiplicar.

La única novedad que aparece en este escenario son las alianzas regionales que se están formando. Aunque en el interior de estas economías regionales exista un cierto grado de cooperación esto sólo se hace para tener condiciones de poder competir con otras regiones del mundo, por tanto la ley de la libre competencia continúa prevaleciendo y el individualismo del sistema pasa a asumir formas corporativas, pero en el fondo continúa siendo individualista.

El P. José COMBLIN considera la actual situación como una situación de crisis. Este conocido autor afirma: «Los primeros gritos de alarma ya se están manifestando. ¿De qué modo tal categoría de individuos (habla de los "ejecutivos modernos") puede garantizar el futuro de la Humanidad?» De hecho no se puede.

«Los grandes grupos económicos hoy no tienen ningún sentimiento de responsabilidad. Sabemos que corren hacia un desastre planetario, pero su ley es ganar dinero y eliminar los rivales. No importa lo que acontecerá después. En cuanto a los gobiernos de las naciones, su deseo es ganar las próximas elecciones, lo que sucederá después no es de su incumbencia. No hay más proyectos, no hay más respuestas» (*Cristianos pumo ao seculo XXI - Nova caminhada de libertacio*, p. 318).

En la actualidad el sistema neoliberal, por su «dinamismo» y «eficiencia» y por falta de otras propuestas consistentes para oponerse a él a pesar de su fiereza y crueldad bajo el punto de vista humano y social, tiende a continuar, al menos por ahora, a ser hegemónico. Esto no quiere decir que éste no tenga sus límites, como vamos a ver enseguida.

3.2. Escenario de cambios

Uno de los aspectos más tristes del momento histórico actual es la apatía de las personas y de la sociedad frente a la brutalidad del sistema neoliberal comentado en el punto anterior. Derechos sociales conquistados a duras penas en los últimos años, caen uno después de otro y no sucede nada. El Estado del Bienestar está siendo presionado por las exigencias de los ajustes estructurales a cambiar su economía social hacia una economía pura; desgraciadamente los Estados nacionales no consiguen resistirse a las presiones del sistema socio-económico globalizado, de inspiración neoliberal, y por esa razón disminuyen sus ayudas en el área social, como educación, salud, subsidios, vivienda, etc.

Si lo que acabamos de decir es verdad, no todo está perdido. Existen así mismo signos de esperanza, signos de cambio.

El primero de estos signos es de orden económico. Un sistema económico que cada vez más hace aumentar la distancia entre una minoría rica y una mayoría pobre no puede continuar indefinidamente. Esto significaría condenar a la Humanidad a un determinismo, a una fatalidad que la Humanidad, dotada de libertad, no puede soportar por mucho tiempo. En un momento dado algo va a suceder. No está excluido que este sistema vaya a estallar como estalló el sistema del colectivismo real.

Otro signo es el de orden cultural. Es impresionante lo que se produjo desde la importante declaración de los Derechos Humanos de 1948, y las declaraciones, documentos y manifestaciones que van en la misma dirección que la Declaración de los Derechos Humanos. Se trata, sin duda, de algo muy positivo que expresa la conciencia colectiva, tanto en el ámbito nacional como internacional, en favor de un orden socio-político más justo y solidario. Por otro lado es lamentable que estos derechos se queden simplemente, en la mayoría de las veces, sobre el papel y no son puestos en práctica.

Estos derechos humanos aprobados en Conferencias de alto nivel y Congresos importantes existen, y ahí están para interpelar la conciencia de la Humanidad, lo que ya es un paso importante para un cambio que nos lleve hacia un mundo más justo y solidario.

Una tercera señal es de orden político. Las elecciones en Francia e Inglaterra apuntan hacia una dirección diferente a la del neoliberalismo ortodoxo. Lo mismo se puede decir de las elecciones realizadas en varios países de Europa del Este.

Además otra señal es el resurgimiento de iniciativas disconformes con el sistema neoliberal. A título de ejemplo quiero señalar aquí el grupo de Lisboa, dirigido por Riccardo Petrella, que editó, en 1995, un libro con el sugestivo título *Lími-*

tes a la competitividad. Este libro no es el único que analiza el sistema neoliberal y le hace duras y justas críticas, que ciertamente tendrán su círculo de influencia.

En la lista de los signos, además, se puede añadir el reduccionismo de la propuesta neoliberal. El libro que acabo de citar tiene el siguiente párrafo que se refiere a lo que estamos diciendo: «...la competitividad no es el único valor del que pueden sacar provecho los países del mundo entero. El mercado de la competencia no lo es todo. Éste no puede imponer su lógica a los fenómenos sociales y humanos. El mercado no es solamente imperfecto, también es incompleto. No da respuesta a todo. No se encuentran todos los "productos" en el mercado de la competitividad. Como subraya una relación del Consejo de Negocios para el Desarrollo Sostenible "la lógica tradicional de los negocios que desea que los aspectos humanos y ecológicos sean dejados de lado, es incapaz de responder a las actuales necesidades de la población y de adaptarse a los cambios". Cada vez más se admite que la pretendida racionalidad económica no puede ella sola —aunque reivindique el derecho a lograrlo— influir sobre las otras esferas de la vida individual y colectiva, tales como la educación, el comportamiento de las familias, el desarrollo del conjunto o el funcionamiento de las instituciones democráticas».

Signo importante son también los innumerables miniproyectos promovidos por Cáritas u otros organismos. Se trata de verdaderas islas de esperanza. Sobre esto diremos algo más adelante.

No puedo dejar de nombrar un signo importante, que es la entrada cada vez mayor de la mujer en la vida pública. Este hecho ciertamente traerá consecuencias, por ahora imprevisibles.

Antes de terminar querría asimismo hacer alusión a un último signo, pero éste será desarrollado en el siguiente apartado. Se trata de la naturaleza y las aspiraciones del ser humano.

Estos son algunos signos de esperanza, signos de cambio, que existen en el escenario mundial.

En la actualidad histórica que vivimos estos signos, no obstante, son muy débiles frente a la gigantesca máquina económica globalizada. La Historia no para y es preciso luchar para que se oriente hacia situaciones más justas y solidarias.

4. EL DISCERNIMIENTO DE CÁRITAS, PISTAS DE ACCIÓN PARA EL FUTURO

No debería desarrollar esta cuestión sin esperar a que se concluya la elaboración del «plan estratégico de Cáritas Internacional», que está en proyecto; sin embargo, tratándose de ópticas diferentes, espero que estas dos iniciativas se puedan completar recíprocamente.

Acabamos de presentar dos posibles escenarios para el futuro: el del continuismo y el del cambio. Es obvio que Cáritas se coloca en la perspectiva del cambio.

Hemos visto también anteriormente que las características del sistema socioeconómico vigente son: el economicismo, la competitividad, el individualismo y el egoísmo. Éstas deben ser cambiadas, o por lo menos complementadas, como sigue:

- Del economicismo al humanismo (persona humana).
- De la competitividad a la cooperación.
- Del individualismo a la solidaridad.
- Del egoísmo al amor.

4.1. Del economicismo al humanismo (persona humana)

La gran cuestión es tener claridad para saber cuál de los dos valores es mayor, si la economía o la persona humana. Aquí podríamos señalar el pasaje bíblico que dice que el sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado;

de la misma forma la economía fue hecha para el hombre y no el hombre para la economía. Todos conocemos el orden de valores que el Papa Juan Pablo II propone en su gran encíclica «*Laborem exercens*». El orden es este: la persona humana en primer lugar seguida del trabajo y, sólo después, el capital. En la práctica sabemos que las cosas suceden totalmente al revés. Invertir este orden de cosas no será fácil, pero es fundamental, y por tanto no puede faltar en ningún plan o utopía del futuro que vayamos a programar. Igualmente importante es en este momento señalar el concepto de desarrollo que Pablo VI describió en su encíclica «*Populorum Progressio*», en la cual coloca a la persona humana como central: «el desarrollo es, para todos y para cada uno, el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas» (n. 20), y también de la misma encíclica es la afirmación de que el desarrollo mira «a todos los hombres y a todo el hombre» (n. 14). En estos párrafos se ve la preocupación del Papa por un desarrollo humano e integral y no meramente un crecimiento económico.

Luchar contra el economicismo reinante es luchar a favor de la dignidad de la persona humana y de todas las personas humanas, es una tarea fundamental de Cáritas.

4.2. De la competitividad a la cooperación

La competitividad es la principal ley de la economía de mercado. La competitividad sin límites, favorecida por la liberación y desregulación de la economía, lleva a las consecuencias anteriormente descritas; a saber, un mundo tremendamente dividido entre ricos y pobres, que incluye a personas o países enteros.

Esta situación puede y debe ser cambiada si no se quiere llegar a una catástrofe planetaria.

Poner de nuevo límites a la competitividad, como lo hizo con cierto éxito el Estado del Bienestar, es una medida a favo-

recer. Otra medida más radical es sustituir, o al menos complementar, la competitividad por iniciativas que tienen como característica la cooperación.

En nuestro mundo de competitividad no es fácil introducir iniciativas de cooperación. Durante un período se intentó conseguir de los países ricos que dedicasen un 1% de su Producto Nacional Bruto a programas de desarrollo humano de los países pobres. Lo que se consiguió en esta dirección fue muy poco, pero recientemente se intentó poner una tasa sobre el desplazamiento del dinero de unos países a otros para conseguir recursos en favor de los países más pobres. Esta era una idea muy buena, pero rápidamente fue descartada.

Actualmente se está discutiendo, principalmente entre las Iglesias cristianas, la condonación total o por lo menos parcial de las deudas de los países pobres, y esto teniendo como perspectiva la celebración del jubileo del año 2000. En caso de conseguirlo, sería una preciosa colaboración con los países pobres, que a duras penas están consiguiendo pagar los intereses de sus deudas sin condiciones con tal de disminuir o acabar con ellas.

Algunos países ricos tienen organismos de cooperación para los países pobres, pero fue principalmente dentro de la Iglesia donde estos organismos nacieron en gran cantidad y van ejerciendo un papel muy positivo. Cáritas afortunadamente forma parte de este contexto y la mayoría de las Cáritas de los países ricos tienen un departamento de cooperación internacional dedicado a los países pobres.

España forma parte de tales países. Ya hemos visto que en el interior de las grandes regiones geográficas, como en el caso de Europa, existen iniciativas de cooperación entre los países, pero esto para favorecer principalmente su zona, a fin de que pueda ser más competitiva en el ámbito internacional; por tanto, cooperación por un lado y competitividad por otro.

Solamente la competitividad no va a resolver los problemas económicos del mundo, ni mucho menos tantos otros problemas de orden político, social o cultural.

Es preciso valorar las iniciativas de cooperación ya existentes y crear además muchas otras para que a través de la cooperación se disminuya el distanciamiento entre ricos y pobres, que es una vergüenza contemplado desde la perspectiva del tercer milenio que se aproxima.

4.3. Del individualismo a la solidaridad

El concepto de individualismo tiene varios significados. Aquí nos referimos solamente al significado relacionado con el sistema capitalista. Este sistema confiere al individuo primacía absoluta, de lo que resulta una sociedad individualista, sin sensibilidad social, sin sentimientos de solidaridad. En mi país se hizo célebre una frase comercial, «Yo quiero sacar de todo el mayor provecho»; esta forma de actuar convierte al individuo en anti-humano.

En el apartado anterior hablábamos del concepto de cooperación. Esta puede realizarse motivada tanto por intereses propios e individualistas como por sentimientos de solidaridad.

Las consideraciones que seguidamente voy a hacer sobre la solidaridad las tomo de una conferencia que hice para Cáritas de Perú.

Cáritas, cumpliendo con su misión de «promover la caridad y la justicia social en el mundo», y haciéndose eco de las repetidas insistencias de Juan Pablo II, está priorizando en palabras y en hechos la solidaridad humana. Esta palabra estuvo presente en nuestras dos últimas Asambleas Generales, que tuvieron como tema, la de 1991, «Solidaridad humana y caridad cristiana», y la de 1995, «Justicia y solidaridad, caminos de vida».

La gran cuestión que se nos presenta es qué hacer y, principalmente, cómo hacer para que la solidaridad se amplíe y a través de su ejercicio las masas excluidas sean de nuevo acogidas.

das en la convivencia social. Ciertamente esto no podrá ser realizado a través de grandes planes y proyectos, porque éstos no tendrían en el momento actual el debido entronque en la realidad y por eso serían inútiles. Veamos seguidamente algo que puede ser factible.

Primeramente, deberíamos formar parte en el diseño y apoyar los programas sociales de los Estados. Vimos anteriormente que el neoliberalismo tiene como una de sus metas debilitar a los Estados nacionales y sus programas sociales. No podemos quedar indiferentes frente a esta agresión. Pues ésta intenta acabar con todos los posibles obstáculos, y las grandes empresas transnacionales, para poder actuar más libremente en provecho propio, intentan ocuparse solamente de aquellos que están integrados en la economía de mercado y producen, y dejar a todos los demás abandonados a su propio destino. Los Estados latinoamericanos, ya muy débiles, no podrán ya ser más debilitados. Si no son ellos quienes defienden los legítimos intereses de su nación, si no son ellos quienes hacen los programas de salud, educación y vivienda, ¿quién los va a hacer?

Debemos al mismo tiempo apoyar y promover las micro-realizaciones de base fundadas en la solidaridad.

Las grandes ideologías acabarán. Es verdad que del otro lado del mundo se continúa integrando cada vez más, pero esto solamente al nivel de economía de mercado y de comunicaciones sociales; las personas, mientras tanto, viven en una gran soledad en busca de algo que pueda reconstruir la unión que ya no existe.

Frente a esta situación muchas personas que viven en la base, tanto en el campo como en las ciudades, ya no esperan una solución que venga de arriba.

Procuran organizarse y hacer lo que pueden y reivindicar lo que no pueden y lo que tienen derecho de reivindicar. Se trata de reconstruir el tejido social desde abajo hacia arriba. Lo importante es que se multipliquen estos gestos de espe-

ranza y que se mantengan articulados para que a partir de ahí se pueda construir un día una sociedad más justa y solidaria.

En este punto Cáritas, presente en el mundo entero, por un lado ya está realizando un trabajo muy interesante con miles de millones de personas, a través de grupos y comunidades de base, promoviendo la participación solidaria; por otro lado, Cáritas encuentra en ese trabajo un enorme desafío. En el mundo individualista en el que vivimos, dominado por la competitividad del sistema liberal, la red de Cáritas deberá intensificar, ampliar y articular sus iniciativas de solidaridad. Individualismo, no; solidaridad, sí.

4.4. Del egoísmo al amor

El egoísmo y el amor son dos realidades personales importantísimas, básicas y fundamentales; siendo así es normal que aquí solamente podamos hablar de pasada de ellas, si las citamos es porque están en la raíz de la cuestión social, aunque se trate primordialmente de características de orden personal.

El amor es el más noble sentimiento del que es capaz un ser humano. Consiste en querer el bien del otro hasta el punto de estar dispuesto a dar la propia vida por él.

El egoísmo, al contrario, es el amor excesivo y exclusivo de sí mismo, subordinándolo todo a los propios intereses.

Una sociedad compuesta de personas en su mayoría egoístas sólo puede ser una sociedad egoísta y por tanto infeliz.

Una sociedad compuesta por personas que viven el amor sólo puede ser una sociedad justa y solidaria y por tanto feliz.

A continuación presento algunos pensamientos de los últimos Papas sobre el amor. Hago esto porque Cáritas (Caridad) es la expresión concreta del amor y tenemos la honra y la responsabilidad de pertenecer a un organismo que tiene este hermoso nombre: Cáritas, Caridad.

Para no ser acusado de hacer meras consideraciones piadosas querría señalar que, al contrario, se trata de algo muy realista. El ser humano constitutivamente tiene una doble dimensión: la personal y la social; tratándose de un ser social está abierto hacia los demás, con los cuales convive en sociedad. En la línea del realismo también es preciso decir que conviene no olvidar el mandamiento de Jesús: «Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo».

Pío XII propone por primera vez la idea de una civilización cristiana basada en la justicia social y en el amor fraterno (Rm. septiembre de 1944, 4)

Pablo VI proclama una civilización del amor en su alocución de la clausura del Año Santo de 1975.

Juan Pablo II, abordando el tema de la civilización del amor, se expresa del siguiente modo: «La civilización del amor (...) fin al cual deben tender todos los esfuerzos en el campo social y cultural, como en el económico». «La civilización del amor es la meta indicada por la Iglesia como fin último de la Humanidad» [DM 14 g].

CONCLUSIÓN

A lo largo de esta conferencia hemos visto que vivimos en un mundo fuertemente marcado por el economicismo, por la competitividad, el individualismo y el egoísmo.

También hemos visto un escenario de continuismo del mundo con las características señaladas y un tímido escenario de cambio que camina hacia algo diferente y mejor.

Y para concluir, realizado el debido discernimiento, propongo que todos los planes y utopías que se vayan a elaborar en el futuro tengan aquellos valores que se oponen a las características negativas de nuestra época, para de esta manera cambiar el mundo actual en un mundo más justo y solidario.

Hay que realizar un gran esfuerzo para globalizar aquello que es justo y bueno. Parafraseando el himno de San Francisco podemos decir:

Donde hay economicismo que haya humanismo;
Donde hay competitividad que haya cooperación;
Donde hay individualismo que haya solidaridad;
Donde hay egoísmo que haya amor;

y para que todo esto ocurra, que Dios nos ayude.

mesa redonda

RESPUESTAS ECLESIALES
A LOS DESAFÍOS DE POBREZA
Y DESIGUALDAD
EN LA SOCIEDAD ACTUAL

DESDE EL MUNDO

DE LAS ONG's Y LAS

RELACIONES NORTE-SUR

JOSÉ ANTONIO LOBO ALONSO

Tal como se me ha solicitado me centraré en la respuesta que frente a la realidad de la pobreza y la desigualdad ofrece la Iglesia, o pretende al menos ofrecer, mediante su participación en el mundo de las ONG's. Y lo haré con la intención de que cuanto aquí se diga sea aplicable al menos a las ONG's nacidas desde espacios cristianos, pues tanto en España como en otros países la Iglesia ha participado en la creación de ONG's, al ver en ellas un medio para la canalización de la solidaridad. De hecho, en nuestro país las primeras Organizaciones No Gubernamentales, como Cáritas y Manos Unidas, nacieron desde el medio eclesial. No obstante, al hablar aquí de las posibilidades de las ONG's eclesiales como respuesta a los retos de la pobreza y de la desigualdad voy a basarme sobre todo en mi propia experiencia de trabajo en una ONG vinculada a la familia dominicana, Acción Verapaz.

¿POR QUÉ SURGEN LAS ONG'S Y, EN CONCRETO, ACCIÓN VERAPAZ?

La respuesta a esta pregunta parece obligada en estos últimos tiempos en que la proliferación de ONG's, tanto confe-

sionales o vinculadas a instituciones religiosas como no confesionales, ha sido un hecho sociológicamente relevante.

Si nos atenemos al fenómeno de su multiplicación, todo parece indicar que estamos ante una moda y que, en cuanto tal, es posible que tenga carácter pasajero y coyuntural. Sin embargo, y al menos en el plano ideal, no cabe la menor duda de que el hecho responde a un dato objetivo: el de la persistencia e incluso agravamiento del fenómeno de la pobreza y de la desigualdad en nuestra sociedad, que se manifiesta en la división entre un Norte rico y un Sur empobrecido, e incluso en la existencia de importantes sectores de población en las mismas sociedades ricas que viven en la pobreza y la marginación.

Pero esto es más una impresión que una respuesta a la pregunta por las razones de la proliferación reciente de ONG's, tanto en contextos religiosos como seculares. Exponer el contexto en que surgieron y la evolución que siguieron quizá sea la mejor forma de dar una respuesta más concreta a la pregunta que encabeza este apartado.

El movimiento asociativo y solidario, que da origen a la aparición de las ONG's, nace a raíz del final de la Segunda Guerra Mundial y, por tanto, en el contexto de la «guerra fría», esto es, de la rivalidad entre los dos bloques, el Este y el Oeste, enfrentados ideológica, política y militarmente. En el momento de su aparición primaba, por otra parte, una determinada concepción del desarrollo.

La rivalidad entre los bloques, el Este y el Oeste, es importante para entender cómo se planteó el tema de la ayuda al desarrollo a los países subdesarrollados por parte de los países más desarrollados. En esos programas de ayuda primaba la meta política, consistente en que cada uno de los bloques intentaba demostrar la eficacia de su sistema económico frente al de su adversario: el bloque capitalista pretendía demostrar que su modelo económico era el único capaz de sacar del subdesarrollo a los países pobres, y el bloque socialista, por su

parte, parecía estar interesado sobre todo en captar mediante sus ayudas los anhelos de liberación e independencia de estos pueblos históricamente explotados por las potencias coloniales y atraerlos de esta manera a su área de influencia.

No deja de ser relevante también la concepción del desarrollo de aquel momento, reducida a una visión estrictamente económica o cuantitativa: el desarrollo se medía exclusivamente en función de índices económicos (crecimiento del PIB, renta por habitante, etc.), haciéndose equivalente desarrollo a crecimiento económico.

A partir de este hecho; de una política de Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) basada en la rivalidad de los bloques y una concepción economicista del desarrollo, hay que situar el nacimiento de asociaciones privadas, nacidas desde abajo o del entramado social. Visto que, no obstante la AOD, el panorama de carencias y desajustes de todo tipo seguía siendo desolador en los países coloniales que accedían a la independencia, como resultado de la anterior política colonial, no superada por el nuevo modelo de ayuda al desarrollo, los ciudadanos de las antiguas metrópolis comenzaron a unirse en asociaciones privadas para mostrar su solidaridad con los pueblos sometidos a veces durante siglos por sus países y para ayudar a cubrir las necesidades elementales de los sectores más pobres de la población de los mismos. Aparecieron así en el seno de la sociedad civil o en el entorno de las diferentes Iglesias las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), con el objetivo específico de ayuda a los países más pobres.

Una acción de corte asistencialista y una atención puesta preferentemente en la atención a situaciones de emergencia, tal fue la característica de la que podemos definir como primera generación de ONG's. A pesar de ello, y habiendo nacido de la conciencia de solidaridad de las personas y desarrollando su actividad en contacto directo con las necesidades y los problemas, estas organizaciones solidarias pronto se fueron abriendo a nuevas realidades y convirtién-

dose en la conciencia crítica de las injusticias provocadas por el sistema.

En cualquier caso, ya desde el comienzo las ONG's sirvieron para mostrar las carencias de la política oficial de cooperación llevada a cabo por las potencias occidentales y para sensibilizar a sus poblaciones sobre los problemas de los países menos desarrollados, denunciando las políticas que perjudicaban los intereses de pueblos enteros o de las grandes mayorías de estos países.

Esta evolución dio paso a la segunda generación de ONG's. En este momento se supera la concepción del desarrollo como equivalente a crecimiento económico y se comienza a trabajar en acciones más a medio plazo y a buscar como destinatarios no sólo los individuos o la unidad familiar, sino también y preferentemente los grupos y las comunidades. Es el momento del fomento de las cooperativas y de la educación popular y de adultos. Se pasa de la etapa del asistencialismo a la de dar protagonismo a las propias comunidades en el proceso de su desarrollo.

La evolución sigue y llega así la tercera generación de ONG's. Ahora se termina por adquirir una conciencia clara de las causas estructurales de la pobreza y de la desigualdad: la pobreza de los países del Sur echa sus raíces en el modelo económico que preconizan y defienden los países ricos. Temas como los de la deuda externa o el avanzar hacia un comercio más justo, así como el de las emigraciones provocadas por la pobreza, comienzan a ser objeto preferente de atención por parte de las ONG's.

El modelo de desarrollo del que ahora se habla es del *desarrollo autosostenido*, esto es, se trata de intentar aprovechar tanto los recursos humanos como económicos de los lugares y poblaciones donde los proyectos de promoción tienen lugar y de fomentar un modelo de desarrollo propio y adaptado a esas condiciones, al objeto de evitar al máximo posible la dependencia.

El nacimiento de nuestra ONG, que tiene lugar sólo hace algo más de dos años, está vinculado a esta sensibilidad solidaria, que fue creciendo en el seno de la sociedad civil y también de las diferentes Iglesias y respondió, en concreto, a una petición expresa hecha por dominicos españoles que trabajan en América Latina. Partiendo de un nuevo concepto de misión y de evangelización, en el que la promoción humana y social se considera un componente esencial, los dominicos más jóvenes percibieron la necesidad de un apoyo a su trabajo en los contextos empobrecidos y la necesidad también de trabajar de manera más sistemática y mejor organizada, y no sólo «a la buena de Dios», el tema de la solidaridad. Y desde esta convicción se planteó la creación de «Acción Verapaz».

¿CÓMO ESTÁN ORGANIZADAS LAS ONG'S?

Las ONG's responden a dos modelos organizativos principales, la Fundación y la Asociación. La primera funciona a partir de un Patronato, que asume el papel directivo y la toma de las decisiones para el cumplimiento de sus fines. Puede decirse que responde a un modelo organizativo de arriba abajo. En la segunda el poder decisorio descansa sobre la Asamblea de socios y está organizada más bien de abajo arriba.

Nuestra ONG eligió conscientemente el segundo de los modelos con la intención precisamente de dar un carácter democrático y más participativo a toda su actividad. La Asamblea General de Socios es su órgano decisorio, que nombra la Junta Directiva y las distintas Comisiones.

Por la misma razón, la de fomentar la participación, se le ha dado una estructura descentralizada, dentro de la necesaria coordinación y cooperación. La descentralización se concreta en el funcionamiento de Delegaciones, que se van abriendo en las diferentes Autonomías del Estado español. El modelo

organizativo final de todas estas Delegaciones será llegar a constituir una Federación (1).

Como consecuencia de este carácter democrático y participativo la tendencia es potenciar el trabajo voluntario y reducir en lo posible el aparato administrativo-burocrático, dentro del criterio de reducir al máximo los gastos destinados a este apartado y consagrar los fondos, tanto propios como los provenientes de las subvenciones, directamente a los fines que han dado origen a la organización: aportar su grano de arena a la tarea de dar respuesta a los retos de la pobreza y de la desigualdad tanto en el Tercer como Cuarto Mundos.

Acción Verapaz ha nacido inserta en una larga tradición de trabajo, tanto en el terreno de la investigación como en el de la práctica, en la defensa de los derechos humanos y en la promoción de la justicia y la paz. En esta tradición figuran nombres como el de Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Antonio Montesinos y Pedro de Córdoba, en el pasado, o el P. Leuret, en momentos más recientes. Por ello, conscientes de ser seguidores de esta tradición y para mantenerse fieles a la misma, los impulsores de este proyecto de trabajo solidario hemos procurado incorporar a ella, no obstante ser una organización de carácter civil, los valores evangélicos que impulsaron la acción de todos esos personajes de la tradición de la Orden dominicana. También nos sentimos identificados, en el presente con los modelos alternativos de desarrollo que han venido sugiriendo los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia, tales como la *Populorum progressio*, de Pablo VI, y la *Sollicitudo rei socialis*, de Juan Pablo II. Y en la búsqueda de un modelo de desarrollo humano integral, tal como se concie-

(1) Aquí, en Valencia, con anterioridad a la creación de Acción Verapaz, ya existía una ONG vinculada a la familia dominicana, Ra'ykuera, en C/ Cirilo Amorós, 54, que ahora trabaja coordinada con nosotros bajo el nombre de Ra'ykuera Acción Verapaz Valencia.

bió en la tradición de la Orden y lo difunde hoy la Doctrina Social de la Iglesia, pretendemos movernos.

TAREAS DE LAS ONG's

La globalización es un hecho cierto y la frase «el mundo es un pañuelo» cada vez responde más a la realidad. Lo que no parece tan cierto es que esa globalización se esté llevando a cabo de acuerdo con criterios solidarios. En cualquier caso, no deja de ser verdad que en este mundo ya único y cada vez más interdependiente los actos particulares tienen muchas veces alcance planetario y lo que de positivo o de negativo se haga en una parte del mundo puede tener también resultados positivos o negativos a mucha distancia: el exceso de acumulación de bienes, por ejemplo, por parte del Norte rico trae como consecuencia o es una de las causas de la pobreza del Sur.

La tarea a realizar, y en ello han de implicarse las ONG's, frente a este modelo insolidario de globalización o frente a la insolidaridad que penetra las estructuras económicas, políticas y sociales de nuestra sociedad (fenómeno al que Juan Pablo II definió en la *Sollicitudo rei socialis* bajo el nombre de «estructuras de pecado»), es avanzar hacia una «cultura de la solidaridad». Las tareas de las ONG's, al menos de aquellas que se inspiren en los principios del Evangelio, han de orientarse en esta dirección. Por ello tres son las tareas principales de las ONG's, al menos de aquéllas llamadas ONG's del desarrollo: la *sensibilización*, el *apoyo a proyectos de desarrollo* y la *atención al voluntariado*.

I. Sensibilización

Esta tarea se realiza y dirige a las poblaciones del llamado Primer Mundo o mundo rico para tratar de convencerle de la

responsabilidad que le corresponde en la pobreza del Sur y de la ineludible necesidad de asumir cambios en la forma de vida del Norte rico, todos aquellos que sean necesarios para responder a los desafíos de la pobreza y de la desigualdad.

«Ojos que no ven, corazón que no siente», dice un refrán. Aplicado a nuestro asunto. Cuando lo que se pretende es despertar la sensibilidad solidaria respecto de la pobreza, hay un primer e imprescindible paso, que consiste en abrir los ojos a esa realidad dramática, darla a conocer —y aquí han de estar las ONG's—, pues es posible que haya bastantes personas que la ignoren o intenten hacerlo, pasando de largo ante el mundo de la pobreza o mirando hacia otra parte.

Esta actitud está siendo favorecida por el individualismo tan en alza. Este tiene expresiones no sólo individuales, como es aquella de que cada cual vaya a lo suyo y se rija por el principio del «sálvese quien pueda», sino también colectivas. Este individualismo colectivo se manifiesta en fenómenos como el del «corporativismo». Este consiste en que cada colectivo viva volcado exclusivamente en la defensa de sus intereses grupales, sin tener en cuenta otros intereses de carácter general. El corporativismo pone siempre la mirada arriba y pone todo su interés en alcanzar el nivel de quienes van por delante, olvidándose de mirar hacia abajo y de preocuparse por la suerte de los que están peor. A esta actitud se le da incluso el nombre de solidaridad, pero se trata de una solidaridad parcial y, por tanto, falsa, y que termina por ignorar la suerte de otros grupos y principalmente de aquéllos que están en peores condiciones hasta el punto de no tener muchas veces ni siquiera capacidad reivindicativa.

Otra forma de no ver el problema de la pobreza o de pasar de largo es «quitarle hierro» al asunto. Curiosamente, a cada estudio sobre la pobreza en nuestro país (un ejemplo son los hechos por Cáritas) le sucede una auténtica guerra de cifras. Ante el carácter alarmante de los datos, parece haber personas interesadas en rebajar las cifras para termi-

nar reconociendo que, aunque el problema existe, no es tan grave.

Pero todavía hay otro modo de «no ver» o de ignorar el problema de la pobreza, consiste en buscarle «explicaciones bonitas»: son los «costes sociales» del progreso, se oye decir a veces a algunos «expertos», como si tales palabras sirvieran para remediar el hambre, la carencia de vivienda digna, el paro, etc., de millones de personas.

Para evitar caer en este riesgo de ocultamiento de la realidad de la pobreza, la tarea de la sensibilización ha de proponerse una verdadera labor de «desocultamiento». Una de las primeras exigencias de la solidaridad, no cesa de repetir Jon Sobrino, es la de «ser honrado con la realidad», no ocultar los hechos para poder luego hacer frente a esa realidad por dura que sea.

Nuestra ONG pretende al menos cubrir este objetivo dentro de sus posibilidades y con los medios a su alcance. A donde podemos llegar es básicamente a los miembros de nuestras instituciones, dominicos, dominicas y personas que se mueven en nuestro entorno. Intentamos que esta sensibilidad penetre en el trabajo que se realiza en nuestros colegios, parroquias y demás campos de actividad, sin excluir el de la docencia universitaria y la investigación, que forman parte de lo que podemos definir como «carisma dominicano».

La legislación de nuestra Orden nos es favorable a este respecto. Los últimos capítulos generales, órganos legislativos supremos de la Orden, han propuesto para el conjunto de la familia dominicana una triple opción: la opción por los pobres, por la justicia y por la paz. Para que no quede en mera propuesta y se convierta en estilos de vida y compromisos, es imprescindible sensibilizar y sensibilizarnos.

Los medios a nuestro alcance son diversos. Encuentros de formación y congresos es uno de ellos. En 1996 celebramos uno bajo el título de «Cooperación y Desarrollo». Las Actas

han sido publicadas dentro de la colección «Cuadernos Verapaz» (2).

Dentro del terreno de las publicaciones, la revista *Verapaz*, de la que se llevan publicados 42 números, nació para ser altavoz y portavoz de los problemas que derivan de la pobreza y sus consecuencias en una doble dirección: denunciar las situaciones de injusticia y contrarias a los derechos humanos y difundir cuantas iniciativas positivas se lleven a cabo para hacer frente a los desafíos de la pobreza y la desigualdad. Acción Verapaz Valencia, por su parte, publicó el año pasado un texto titulado «Hacia el tercer milenio». En él hay estudios sobre los obstáculos que se oponen a la solidaridad y sobre las esperanzas o posibilidades de avanzar en el futuro hacia un mundo más solidario y más justo. La propia ONG publica también su boletín informativo que, a través de diversas experiencias, muestra los caminos por los que es posible avanzar hacia la superación de los problemas de la pobreza y la desigualdad.

Convencidos de que de la unión nace la fuerza, unimos esfuerzos con otras ONG's en diversas iniciativas y actividades de sensibilización sobre la realidad de los barrios o problemas que, aunque ocurran lejos de nosotros, nunca deben sernos ajenos. Con otras ONG's y diversas instituciones religiosas misioneras hemos constituido una Plataforma que intenta seguir el desarrollo de los acontecimientos en la región de «Los Grandes Lagos». Allí se han producido graves conflictos, todavía no apagados, que han dado y siguen dando lugar a la muerte de miles de personas en esa región africana. Seguir de cerca tales acontecimientos y apoyar cualquier esfuerzo que vaya en la dirección de la pacificación de la región, es uno de los objetivos de la Plataforma. En este trabajo se experimenta

(2) Toda la colección «Cuadernos Verapaz», que ha venido editando la Editorial San Esteban, de Salamanca, y de la que las Actas citadas constituyen el número 17, está orientada hacia la sensibilización sobre los problemas de justicia y paz.

en muchas ocasiones la impotencia, el no saber qué hacer para ayudar a tantos seres humanos inocentes que sufren y mueren. Al menos procuramos difundir información por nuestros medios, presionar sobre las autoridades e instancias que pueden tener algún poder de intervenir para poner freno a estos males.

Como creyentes la experiencia de nuestros límites y hasta la impotencia no nos desaniman, pues somos conscientes de que en un mundo penetrado no sólo por los pecados personales, sino también por el «pecado estructural», poner freno al mal no es fácil y obliga a aceptar la experiencia del dolor y hasta del fracaso. La parábola de la semilla que muere para luego crecer y dar fruto (Mc 4, 26-29), nos parece que tiene aplicación aquí.

2. Desarrollo de proyectos

Como respuesta a los desafíos de la pobreza y la desigualdad otra de las actividades o tareas de las ONG's de desarrollo, tanto de las nacidas en el entorno de las Iglesias como de las laicas, es el apoyo de proyectos. Más que referirnos aquí al tipo de proyectos o describir aquellos en los que estamos implicados como ONG, creo que es importante señalar los criterios que conviene tener en cuenta en la realización de esos proyectos, si quieren de verdad servir a sus fines: actuar contra la pobreza y la desigualdad.

El primer criterio a tener en cuenta en la realización de los proyectos de desarrollo es evitar el quedarse en el «asistencialismo». Atender las necesidades, «socorrer al pobre», no es para el creyente un mal, sino una «obra de misericordia», pues a quien tiene hambre hay que darle de comer, sin esperar a mañana, que ya será demasiado tarde. Por eso la atención a las emergencias nunca puede quedar fuera de los objetivos de las ONG's.

Pero más allá del «asistencialismo», lo que se ha de buscar a través de los proyectos de ayuda y promoción es llegar hasta las causas de los problemas y aplicar el remedio allí donde está la raíz de los mismos, pues si la acción remedia sólo los efectos, el problema queda sin una solución definitiva y volverá a plantearse a la vuelta de poco tiempo. Poniendo como ejemplo del conflicto de «Los Grandes Lagos», antes mencionado, sin descartar la ayuda humanitaria inmediata, el objetivo último y global de la acción solidaria en este caso tendrá que ser, como indicábamos, presionar ante aquellas instancias de carácter económico o político que tengan el poder necesario para buscar la solución definitiva del conflicto por una vía negociada y diferente a la de las armas, y no quedarse en la ayuda simple humanitaria.

Si el «asistencialismo» es un peligro que puede viciar la ayuda solidaria, otro es el de la «creación de dependencia» por parte de los grupos receptores de las ayudas y en relación con los donantes, acostumbrando además a las personas y a las poblaciones a vivir siempre con la mano tendida y pendientes de la ayuda exterior. Por eso, otro criterio importante en la realización de proyectos de desarrollo es conferir protagonismo e implicación activa a las propias poblaciones beneficiarias. Esto supone una serie de tareas que nunca pueden ser descuidadas por las ONG's.

Una de ellas es la tarea educativa, orientada a ayudar a esas poblaciones a redescubrir su propia identidad cultural, a recobrar su dignidad y la fe en sus propias posibilidades. Los proyectos no deben estar organizados desde fuera, sino en contacto con las necesidades de las poblaciones y mediante el aprovechamiento de sus recursos tanto económicos como humanos.

Otra tarea importante es la de fomentar la capacidad organizativa de esas poblaciones. Alguna vez hemos escuchado a gente con experiencia de trabajo con organizaciones populares en países del Tercer Mundo que la ayuda exterior, cuando

está mal enfocada y mal llevada, puede contribuir a matar estas organizaciones y a acabar con los movimientos de lucha y de reivindicación de los derechos de las personas y las poblaciones. Lejos de esto, pensamos que las ONG's tendrán que apoyar y fomentar todo tipo de organizaciones locales, con el fin de que ellas sean las protagonistas del proceso de autodesarrollo. Y allí donde esas organizaciones no existan una de sus tareas será fomentar su creación.

3. Creación y formación del voluntariado

Al menos para aquellas ONG's que, como la nuestra, tienen una estructura democrática y participativa es importante implicar al conjunto de socios/as en las actividades y trabajos de la Asociación. Esto supone la creación y puesta en funcionamiento de un voluntariado.

Esto supuesto, y dada la complejidad de las situaciones y de los problemas de nuestro mundo, es importante consagrar esfuerzos a la formación y capacitación del voluntariado con el fin de que pueda estar a la altura de los compromisos que se le va a pedir a los voluntarios. Movilizar a personas que a través de un trabajo voluntario colaboren en acciones planificadas y participen en las preocupaciones de las ONG's es, pues, otra manera de ir respondiendo a los desafíos de la pobreza y de la desigualdad. Y, en el caso, de los creyentes, este es uno de los cauces posibles para vivir una de las dimensiones esenciales de la fe, el compromiso.

Un primer campo para el trabajo de los voluntarios, al menos de los voluntarios de las ONG's vinculadas a la Iglesia, consistirá en colaborar con los grupos de acción social de las parroquias, en Comités de Solidaridad con el Tercer Mundo o en cualquier otro grupo de solidaridad.

Otro paso posible puede llegar a ser el implicarse directamente como cooperantes en algún proyecto del Tercer Mun-

do. A nosotros nos parece que este segundo paso debe ser precedido del anterior; el de implicarse ya aquí en algún tipo de servicio voluntario por los demás. Y esto por varios motivos. Primero, porque también aquí existen tareas que realizar en el campo de la solidaridad y como respuesta a los desafíos de la pobreza y la desigualdad. Y segundo, porque, a nuestro juicio, además de que el compromiso es una dimensión esencial de la fe, implicarse en algún tipo de acción es ya una manera de entrar en el proceso de formación; para saber qué hacer y cómo actuar frente a la pobreza no está mal entrar en contacto con ella, conocerla de cerca e implicarse directamente en tareas relacionadas con la lucha contra la pobreza.

El campo donde estos voluntarios podrán ejercer su actividad es abundante y variado: escuelas de formación de adultos, pues todavía en nuestros pueblos y barrios las situaciones de analfabetismo o de escasísima formación cultural son una realidad y a la vez un efecto de la pobreza; trabajo con grupos de niños, los hijos de las familias desestructuradas de los barrios periféricos de las grandes ciudades; con ancianos; en asociaciones que trabajan con emigrantes; en albergues de transeúntes; con enfermos de SIDA o drogadictos, etc. El mundo de la pobreza sigue siendo muy variopinto y es mucho lo que queda por hacer en este terreno, no sólo en el Tercer Mundo, sino también aquí, entre nosotros.

La tarea de formación, dada su importancia, es preciso plantearla bien y hacerla compatible a la vez con la acción. Hay, en primer lugar, una formación general, que se refiere al conocimiento de nuestro mundo y de sus problemas. Conviene que los voluntarios conozcan el terreno que pisan, estén al tanto no sólo de los efectos de la pobreza, sino también de sus causas y de las posibles alternativas que se podrán buscar para su erradicación, y todavía en el plano de la formación general está lo que podemos llamar la educación en valores. La formación-sensibilización en aquellos valores a partir de los cuales sería pensable plantearse un avance hacia un modelo

de sociedad alternativa, más justa e igualitaria, es una parte importante también del bagaje del voluntario.

Junto a la formación general está la formación específica. Con ella nos referimos a la preparación adaptada a la actividad en la que el voluntario se va a implicar. Si va a trabajar con niños problemáticos deberá tener la capacitación pedagógica adecuada para este tipo de actividad; si lo que va hacer es un trabajo en el campo de la salud, tampoco debe carecer de los conocimientos y recursos necesarios para ello, y si va a ir como cooperante a un país del Tercer Mundo, necesitará un conocimiento sobre economía, geografía, cultura, costumbres y problemas principales del país en el que va a trabajar. En más de un caso, los hipotéticos cooperantes se han convertido más en un obstáculo que en una ayuda para el desarrollo de los proyectos en que han ido a trabajar. Y esto puede obedecer a dos causas, o a que se seleccionó mal a las personas, o a que no se les dio la suficiente formación y preparación para el caso. Como principio general creo que podemos decir lo siguiente: un voluntario, aunque trabaja gratuitamente, debe estar dotado de la profesionalidad necesaria para poder trabajar con eficacia.

Una de las preocupaciones de la Asociación Acción Verapaz es ésta de la creación y formación del voluntariado. El método de trabajo que hemos adoptado en este campo es, en líneas generales, el siguiente: Partiendo de unos principios comunes para todos, que han quedado plasmados en un «ideario del voluntario», que ha sido aprobado por la Asamblea General de socios/as, para que la formación se adapte a las diferentes situaciones y lugares, se confía parte de esta tarea a las Delegaciones. En cada lugar es donde existe la posibilidad de conocer directamente a las personas interesadas en trabajar como voluntarios, y al mismo tiempo es a este nivel donde puede haber el conocimiento concreto de las necesidades y de las demandas de trabajo que allí puedan ser más urgentes y más adecuadas para llevar a cabo mediante la colaboración de los voluntarios.

Para que haya una cierta unidad en los criterios de formación nuestra ONG ha iniciado la publicación de unos «Cuadernos de formación», de la que ya se ha publicado el primer número (3). En la elección de los temas y en su elaboración se ha buscado la participación de las Delegaciones y del conjunto de los socios/as, al menos de quienes se sientan con interés y con capacidad para aportar algo en este terreno. Dada su finalidad, la formación de los voluntarios, están concebidos para la reflexión en grupo.

PISTAS PARA SEGUIR ACTUANDO

Pensado en el futuro seguimos creyendo que las ONG's pueden ser una cauce, entre otros muchos, en el que tanto la sociedad como las Iglesias pueden apoyarse para trabajar en la erradicación de la pobreza y de la desigualdad. Para que su acción no se aduldere, uno de los retos será conservar en todo momento la capacidad autocrítica, no burocratizarse. Lo importante no es la perpetuación de las ONG's, que son un medio y no el fin, sino la superación de la pobreza: lo deseable sería que llegara el momento de que las ONG's desapareciesen porque su trabajo ya no sea necesario.

Otra pista importante para la acción en el presente y de cara al futuro es no perder de vista que si, al menos desde la óptica del creyente, la caridad es la cima de la acción, ésta no sustituye a la justicia, sino que la requiere como una condición previa y necesaria. Sin justicia no puede haber verdadera caridad. Siempre que este principio se ha olvidado en la teoría o

(3) Lleva por título «¿De qué van las ONG's?». De él hemos extraído mucho de lo que aquí hemos dicho sobre lo que son las ONG's, su historia, razones de sus existencia, tareas, etc. De su edición y distribución se encarga la Delegación de Madrid, cuya sede está en Vía Carpetana, 47, 28047 Madrid.

en la práctica, la caridad misma ha perdido y quedado prácticamente reducida a la limosna.

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión y, a partir de lo dicho hasta aquí, las «respuestas eclesiales» a los desafíos de la pobreza y la desigualdad en la sociedad actual nos parece que han de seguir los mismos caminos de las «respuestas sociales» y se concretan en dos tareas o exigencias.

La primera, afectaría más directamente a los que viven en el Norte rico y son, por tanto, beneficiarios de los logros aportados por el actual modelo de desarrollo económico y social. Consiste en despertar en este grupo de privilegiados la conciencia de que en el problema de la pobreza y de la desigualdad ellos tienen una parte de responsabilidad. Aquéllas no se pueden explicar simplemente como consecuencia de la desidia, pasividad y falta de iniciativa de los que la padecen. En su existencia tienen mucho que ver lo que el actual pontífice, Juan Pablo II, llamaba «estructuras de pecado» y que fijaba en «la existencia de unos mecanismos económicos, financieros y sociales, los cuales, aunque manejados por la voluntad de los hombres, funcionan de modo casi automático, haciendo más rígidas las situaciones de riqueza de los unos y de pobreza de los otros» (4).

Pero la conciencia de la responsabilidad en la actual situación de separación de pobres y ricos no es suficiente, también es necesario convencer al mundo privilegiado de la necesidad de entrar en un proceso de cambio. Este supone fundamentalmente que los que más tienen acepten compartir con los que tienen menos, a fin de que todos puedan tener lo necesario para vivir. La igualdad absoluta es imposible e innecesaria,

(4) *Sollicitudo rei socialis*, núm. 16.

pero la desigualdad tiene unos límites que nunca deben ser superados: éstos se concretan en la pobreza que lleva a carecer de lo necesario para llevar una vida humana digna de tal nombre.

Si las ONG's incumplieran esta tarea de concienciar al mundo rico de su responsabilidad en la existencia de la pobreza y de la necesidad de entrar por el camino de una mayor solidaridad, se olvidarían de una de las principales razones de su existencia.

La segunda exigencia se refiere a los propios afectados por la pobreza y la desigualdad. Las ONG's deben contribuir a fomentar en ellos la conciencia de que no deben vivir con la cabeza agachada, a despertar su dignidad, promover su capacidad y respetar su autonomía para que se puedan convertir en los verdaderos protagonistas en el proceso de su promoción y desarrollo.

En cualquier caso, la conclusión más evidente cuando se analiza el tema de la pobreza y de la desigualdad es esta: se trata de uno de los mayores y más graves problemas del momento y de la respuesta positiva o negativa que a él demos dependerá el porvenir de la Humanidad en su conjunto, pues la actual situación de una separación abismal entre el mundo rico y el mundo pobre resultará a largo plazo insostenible. Este es el mensaje que pretende transmitir el movimiento del O'7, hasta ahora sin demasiado éxito por cierto: la enfermedad de la pobreza del Sur o se cura a tiempo o puede contagiarnos a todos.

DESDE UNA PERSPECTIVA

ÉTICA (*)

ADELA CORTINA

El tema de cuáles son las respuestas de la Iglesia para paliar las desigualdades y la pobreza desde una perspectiva ética, me parece que es crucial. Yo quería decir en principio, respecto al tema, que todos podemos darnos cuenta de que en la Iglesia hay de todo, como en botica; que ha habido grupos que han estado a favor de los pobres y grupos que han estado más a favor de los ricos; ha habido de todo. Pero lo que sí es cierto, y es una injusticia decir lo contrario, es que normalmente cuando hay ONG's, cuando hay grupos de movimientos sociales que están a favor de los marginados, en muchas ocasiones las raíces son cristianas, esto también hay que decirlo desde el comienzo; en la Iglesia ha habido de todo, pero hay mucho de bueno, y mucho de lo que ha habido de solidaridad en el mundo se le debe a ella.

Quiero plantear tres propuestas a grupos como Cáritas, válidas para cualquier otro grupo que sea cristiano preocupado por las desigualdades.

(*) Este texto ha sido transcrito de la intervención grabada a la autora en el momento de su participación. Cualquier error, por tanto, será imputable a la redacción de la Revista.

En primer lugar, recordar, y creo que es una misión nuestra, que el pensamiento humano nunca es único, siempre es múltiple. Estamos en tiempos en los que todo el mundo dice: «Mire usted, como han caído el "telón de acero" y el "muro de Berlín", ya no hay más salida que lo que hay, y aquí hay un capitalismo neoliberal, ni siquiera una economía social de mercado, que es un fracaso; el Estado del Bienestar va al traste, lo único que hay es el neoliberalismo para que se produzca mucha riqueza, y la distribución de esa riqueza ya no es cuestión que competa a la economía; este es el pensamiento único, y no hay más que rascar».

Lo primero que hay que decir es que el pensamiento humano nunca es único, porque lo que distingue a los seres humanos de los animales es ser precisamente creativos, es pensar en nuevas posibilidades, nuevas salidas, no conformarse nunca con los hechos, no conformarse nunca con lo que hay; siempre hay posibilidades de pensar segundas, terceras, cuartas vías. Y yo creo que los grupos cristianos como Cáritas tienen que invertir mucho tiempo en su reflexión para pensar no sólo en lo micro sino también en lo macro, pensar alternativas a unas estructuras que, en principio, pareciera que no dejan otra salida, pero sabemos que sí la hay; porque sí hay nuevas posibilidades y una de ellas sería, que aunque antigua creo que sigue valiendo, una economía social y no sencillamente una economía neoliberal asilvestrada.

¿Cómo hacer una economía social? Hay grupos, hay realidades, hay gente que está en ello. Lo primero es potenciar la misión profética de recordar que la unicidad nunca es humana, porque la pluralidad es lo que es humano. Hay que pensar nuevas posibilidades cuando uno se da cuenta de que el funcionamiento del sistema es inhumano. No nos regimos por los hechos, no nos regimos por la mecánica causal que nos arrastra; la culpa no la tiene el demonio, la culpa no la tiene el sistema, la culpa la tenemos nosotros cuando pensamos que hay un sistema que funciona de una manera inhumana y no esta-

mos poniendo toda la carne en el asador para cambiarlo y que haya otro sistema distinto con posibilidades de crear alternativa; sí que hay nuevas posibilidades y creo que esta es la primera cuestión.

La segunda cuestión es recordar que los bienes de la Tierra son bienes sociales. Se está hablando aquí de pobreza, de exclusión (...), y lo primero que hay que recordar es que los bienes de la Tierra no son de cada una de las personas que lo producen, sino que cada una de las personas puede producir esos bienes precisamente porque vive en sociedad; cuando uno vive en sociedad recibe mucho y por eso puede hacer mucho, con lo cual ocurre que los bienes que cualquiera de nosotros tiene es un bien social que no le pertenece, sino que le obligan a cooperar con la sociedad para devolverle lo que le debe. Por eso la vieja teoría del individualismo posesivo con la que nació el capitalismo, «yo soy el dueño de mis facultades y del producto de mis facultades», no solamente es una teoría insolidaria, sino que es una teoría errónea; los bienes de la Tierra son bienes sociales y cada persona tiene unas facultades y unas posibilidades precisamente porque vive en sociedad, y más en una sociedad como la nuestra, en que gracias al fenómeno de la globalización lo que se produce en cualquier lugar de la Tierra se debe a lo que se está produciendo también en otros lugares de la Tierra; la globalización no es, fundamentalmente, un fenómeno actualmente marcado por las finanzas y la tecnología, sino que nos muestra claramente que lo que se produce en cualquier lugar de la Tierra tiene relación con lo que se produce en todos los lugares de la Tierra, lo cual quiere decir que todos los bienes que un individuo disfruta son bienes universalmente sociales y hay que devolverle a los individuos de esa sociedad lo que en buena ley les pertenece.

Y en tercer lugar, yo propongo que se haga desde Cáritas, y desde todos los ámbitos cristianos que estén preocupados por estos temas, una revolución tópica. Estamos, todo el mundo lo dice, en una crisis de las ideologías, en tiempos de post-

utopías; la gente dice que no hay alternativas, no hay otro mundo distinto, es posible que no se puedan hacer revoluciones utópicas porque no existe el no lugar, pero sí existe el lugar, entonces lo que hay que hacer es una revolución del topos, del lugar, de nuestros lugares. A lo mejor no es posible una alternativa radical, pero sí es posible una transformación de lo que tenemos, y ocurre que en muchas ocasiones la gente, al no haber una alternativa radical, ha hecho dejación y han dicho que ya no es posible cambiar el mundo; que no haya utopías, que no haya no lugar, no quiere decir que no haya posibilidad de transformar los topos, es decir, los lugares concretos, y me parece que es un momento fundamental, hoy en día, para hacer una transformación de los lugares concretos, tanto en la vertiente social y política, como en la vertiente de las profesiones, aquello en lo que está metido cada uno de nosotros; creo que la revolución tópica es el tercer gran elemento que hay que lanzar a la calle.

En resumen, hemos de reivindicar el pensamiento múltiple. Si es posible una economía social, lo que hay que hacer es pensar en ella. Hemos de construir desde la revolución tópica, y esto porque los bienes de la Tierra son bienes sociales que hay que devolver a cada individuo, a cada persona, lo que le pertenece, porque todo lo que tenemos es el producto de todos.

Dichas estas tres consignas, ¿cuáles son los bienes sociales, cuáles son los bienes que hay que repartir? Entiendo que hay dos tipos de bienes y en este sentido a mí me parece muy buena la posición de un autor como Michael WALZER, que dice que una sociedad tiene muy distintos tipos de bienes que repartir, no sólo bienes económicos, por supuesto, sino muchos otros tipos de bienes, y los voy a distinguir como bienes materiales e inmateriales. Los bienes materiales, en el sentido amplio, serían los derechos humanos de la primera, segunda y tercera generación, y me remito a ellos brevemente.

Creo que ya está reconocido internacionalmente que todo ser humano debería disfrutar de esos derechos, y re-

cuerdo que los derechos de las tres generaciones serían, en primer lugar, los derechos civiles y políticos: cuando una persona no tiene derecho a la vida porque está muerto de hambre, cuando una persona no es ciudadano en ningún sitio (y recuerdo que ciudadanía es ciudadanía social, como diré después), cuando una persona no tiene la posibilidad de desplazarse por un territorio, no tiene la posibilidad de expresarse, se le está negando un bien que es un bien de la sociedad y que por tanto le pertenece; es, por tanto, un excluido. Los derechos políticos son los derechos a la participación en la sociedad en la que se está viviendo y, por tanto, quien no puede participar en esa sociedad, en el desarrollo político de esa sociedad, en definitiva es un excluido y un marginado. Porque aunque se habla mucho de democracia, me temo que nuestras democracias no están dando mucho lugar a la participación; es decir, no se están respetando los derechos civiles y políticos.

En segundo lugar hablamos también de la segunda generación de derechos. Son los derechos económicos, sociales y culturales. Son derechos que exigen que toda persona tenga un salario de inserción, una renta de ciudadanía, si no no es auténtico ciudadano; que tenga un lugar donde vivir, una posibilidad de asistencia sanitaria, una posibilidad de educación. Aunque todos estos derechos conviene recordarlos, lo que hay que hacer con esos bienes es universalizarlos a todos los seres humanos; una sociedad que no ha universalizado los derechos económicos, sociales y culturales, es sencillamente una Humanidad injusta, porque son bienes sociales y bienes materiales de toda la Tierra y tienen que llegar a todos los hombres.

Los derechos de la tercera generación son el derecho a la paz, el derecho a un medio ambiente sano y el derecho al desarrollo. Mientras haya sociedades en guerra o con peligro de guerra, mientras haya bosques que se están desolando, países que no tengan ya riqueza forestal, mientras haya gente que no

tenga posibilidades de desarrollo, la Humanidad seguirá siendo injusta.

Estos son los bienes materiales que yo los he resumido en los tres derechos, pero quería referirme también a los bienes inmateriales, que en muchas ocasiones estamos olvidando. Creo que nuestros grupos tienen que transformar económicamente la sociedad, hacer una transformación de la economía y la política, pero creo que hay bienes inmateriales que la gente no tiene, y esos bienes son la autoestima, el cariño, la ternura, el reconocimiento; la gente no sólo necesita alimento y vivienda, que por supuesto, la gente necesita el consuelo, compañía, ilusión, y eso no tiene que darlo el Estado; al Estado no se le puede obligar a que se cumplan esos derechos. Para exigir los derechos económicos, sociales y culturales las organizaciones tienen que poner de su parte, ponerse a hacer ya; pero a la vez deben exigir al Estado que ponga su parte.

Sin embargo, en cuanto a los derechos inmateriales, a ningún Estado de la Tierra se le puede pedir que engendre ilusión, que engendre esperanza, que engendre confianza, que dé cariño y ternura. Si eso no lo hacen las asociaciones no gubernamentales, o asociaciones cívicas, no lo hará nadie; porque nadie puede exigir «oiga, usted debe quererme», no hay un deber de consolar, de querer, de dar ilusión, no existen esos deberes. Eso no es un terreno de la justicia, pero me parece que nuestras organizaciones están para la justicia y para mucho más que la justicia, para impulsar ese plus que la gente necesitamos para ser personas, en el pleno sentido de la palabra.

Y hay otro bien social, que grupos como los nuestros tienen que difundir también, que es el bien de la gracia y de la fe. Vivimos en sociedades faltas de fe, de gracia, de ilusión. Se trata de ver cómo se puede organizar una sociedad pluralista. Por cierto, los autores norteamericanos andan muy preocupados por cómo se puede organizar esa sociedad, en un mundo en que la gente está muy enfervorecida con sus puntos de vista; en un mundo en el que se ha perdido la fe en general y la ilusión.

Cuando una ve un grupo cristiano, y percibe que si es un grupo nacionalista antepone su nación por delante de su fe; y si es un grupo cristiano universitario pone el puesto en la Universidad por delante de su fe; si uno va a un colegio religioso, percibe que no se le nota que es religioso por ningún lado, que hay una serie de gente que dice que hay que hacer unas convivencias y reunir mucho a los niños, pero en realidad lo que está faltando es verdaderamente fe; si cualquier cosa se pone por delante de la fe, difícilmente se puede crear esa sociedad pluralista.

Decía un autor, y creo que tiene razón, que la gracia divina y la fe son bienes sociales. Quien en una Iglesia lo ha recibido todo, no puede quedárselo para sí, sino que tiene que darlo. Y de la misma manera que hay que dar ilusión y confianza, y de la misma manera que hay que transformar las estructuras económicas, también quien sea depositario de un proyecto de fe tiene el deber social de compartirlo, porque la Humanidad necesita la fe, como necesita de las otras cosas.

Yo creo que hoy en día el gran proyecto es ir reforzando la moral cívica, que es la que une a los distintos grupos de una sociedad y que todos comparten, pero también es el momento de ir reforzando estos otros elementos que resultan distintivos, como pueden ser el de la fe, la esperanza y la caridad, que siguen siendo bienes sociales, y que quien se los queda para sí mismo está haciendo un auténtico fiasco a la sociedad.

DESDE EL MUNDO

SINDICAL Y LABORAL (*)

MANUEL ZAGUIRRE

Con mi intervención pretendo trasladar, con un enorme esfuerzo de síntesis, lo que ocurrió en Roma hace ahora algo menos de un año, cuando cincuenta dirigentes sindicales de todo el mundo mantuvimos un encuentro con una cualificadísima representación eclesial bajo los auspicios y la propia presidencia de su Santidad y el Cardenal Echeagaray. Lo que hicimos durante dos larguísimas, tranquilas, sosegadas jornadas fue exactamente lo que yo voy a intentar trasladarles. Primero nos esforzamos en identificar lo que algunos llaman los escenarios de la globalización económica; en definitiva, el paisaje de la pobreza, de la explotación, del desempleo, de esta impuesta indignidad humana que es mayoritaria sobre el planeta; eso es lo primero que hicimos, dirigentes sindicales de muy diversa expresión, credo, latitud, etc., y representantes y portavoces eclesiales, de altísima cualificación, durante todo un día.

Hecho esto, lo que hicimos en la segunda jornada fue, desde enfoques y trayectorias lógicamente diversas al movimiento sindical en la Iglesia, ver qué se podría o se debería ha-

(*) Este texto ha sido transcrito de la intervención grabada al autor en el momento de su participación. Cualquier error, por tanto, será imputable a la Redacción de la Revista.

cer, por separado o de común acuerdo, o buscando elementos de confluencia en un objetivo, que enseguida vimos que era común, que era la defensa de lo humano, de su dignidad, valor y derecho, frente a un momento y a una coyuntura histórica donde mandan y determinan las cosas la economía, la tecnología, los mercados, frente a ese valor supremo que debiera ser lo humano.

En la primera parte, cada cual, desde su ubicación nacional, continental, sectorial, etc., establecimos nuestros puntos de vista y salió una diagnosis de este paisaje social y humano, de la globalización, bastante común, por no decir rotundamente común. Tomamos, y yo lo hago ahora, un tramo suficiente para identificar lo que ocurre en cuanto a sus causas y que a su vez el tramo tiene un alcance en orden a los últimos veinte años transcurridos, porque además el tramo tiene la ventaja, como apoyatura analítica, referencial, de que en la mitad de ese tramo se da un suceso histórico tan importante como la caída del "muro" de Berlín y todo lo que viene después; porque, sobre todo, el "muro" se cayó con tantísima fuerza e intensidad, tanto en nuestro lado como en el del lado de ellos.

Tomando ese tramo, en lo que se refiere a nuestro país, hace veinte años teníamos cuatrocientos mil desempleados en España, hoy tenemos más de tres millones, y de ahí no bajamos. Hemos construido todo un cirio estadístico con esas cifras abismales sobre los millones de contratos que se hacen, para luego ver que es cero al cociente el empleo neto que se crea, y nos están volviendo locos; por eso pido que se amplíe el tramo de visión y todo se entiende mejor.

Cuatrocientos mil desempleados hace veinte años, más de tres millones hoy, esa es en definitiva la realidad. Otro dato acaecido en ese tramo es que teníamos un 3-4 por ciento de precariedad laboral en nuestro país hace veinte años, vegetativa e imperceptible casi, y hoy tenemos casi un 40 por ciento de precariedad laboral. Entendiendo por precariedad un con-

cepto que introduce a los que la sufren en la indignidad, la eventualidad, los contratos-basura, inseguridad (...); lo que, evidentemente, en todos los supuestos quiere decir sometimiento absoluto a la iniciativa rotunda del empresario, de sus proyectos, de su capacidad decisoria absoluta; todo eso quiere decir precariedad, además de un porcentaje que en estos veinte años se multiplica por diez.

Al mismo tiempo, en nuestro país, la población activa (es decir, el número de gente que trabaja) no ha aumentado nada en el tramo que estamos analizando de los veinte años; es decir, hoy trabaja en España el mismo número de personas que lo hacía hace veinte años. En ese tiempo el país, globalmente, en términos poblacionales absolutos, ha crecido casi en cinco millones de habitantes, pero el número, el volumen absoluto de gente que trabaja, es la misma que hace veinte años. Hemos hecho un negocio fabuloso; con la coartada cínica de que aumente la generación de empleo, lo que hemos hecho ha sido destruir un volumen de empleo que no ha crecido nada, multiplicar por cinco o por seis la tasa de desempleo y hasta por diez la tasa de precariedad de devaluación del valor del trabajo.

Por otro lado, obviamente, los crecimientos productivos en nuestro país se han duplicado o triplicado, por la velocidad y la intensidad con la que se han dado los cambios en el proceso productivo.

En Europa la cosa es más o menos similar. En estos veinte años la eficacia del proceso de unificación económica ha sido muy activa, muy brillante. Pero la otra cara es que la Europa occidental, la Europa rica, tiene cincuenta millones de pobres tasados, como sujetos estadísticos, no hablamos de desempleados registrados, esos son casi veinte millones; cincuenta millones de pobres, que además es cada vez más evidente.

De esos cincuenta millones de europeos que se mueven en el umbral de la pobreza, hay del orden de cuatro millones que lo son en condiciones extremas, son los sin techo, los sin

nada. Se les ubica especialmente en las ciudades de los países más ricos, más clamorosamente ricos, en Bonn, en Colonia, cada vez más en Bruselas, en Copenhague, etc.

Si fijamos la vista en el espacio mundial, por último, en estos veinte años, por supuesto se ha duplicado largamente el producto bruto del planeta, pero al mismo tiempo se han disparado las ratios de desempleo, de pobreza absoluta, de marginación, hasta llegar a una situación, a un paisaje que, al menos estadísticamente, nadie discute, donde el 80 por ciento largo del producto del planeta lo consumimos y lo derrochamos menos del 20 por ciento de la población del planeta, y las dos terceras partes largas de la Humanidad se desenvuelven en ese escenario dramático entre la supervivencia, la miseria, la marginación, la enfermedad, el hambre; este es el paisaje resultante.

Por tanto, esto nos lleva a una primera conclusión, en la que coincidíamos todos en Roma: en esto de la pobreza, absteniéndonos de tópicos e inercias reaccionarias de que siempre hubo ricos y pobres, y a la vista de la diagnosis del paisaje social y humano, no queda otra postura que remitirse directamente a causas estructurales, sin evasiones intelectuales ni intelectualistas; o dicho en lenguaje más familiar, las causas hay que ubicarlas en la existencia de estructuras de pecado, tal y como se expresa claramente en la *Sollicitudo rei socialis*, y que en una terminología más propiamente de la dirigencia sindical o sociopolítica, lo denominamos, en definitiva, como un orden económico fundado en la generación de desigualdad, de injusticia. Es decir, de forma estratégica y deliberada en no pocos supuestos, y de forma implacable en sus efectos, más allá del voluntarismo con el que los teóricos o la gente de buena fe que hay en el sistema, que la hay, diseñe o gestione este orden económico.

Otra segunda conclusión, a la vista de este paisaje, es que la histórica ecuación (mientras lo fue y dónde lo fue, que no lo fue siempre ni en todo el planeta, sino que se dió fundamen-

talmente en las sociedades más desarrolladas, más industrializadas) de que crecimiento económico por sí solo supone desarrollo social y que haciendo de gozne está el mercado, es algo que no tiene fundamento, ni se puede sostener seriamente; es algo en lo que no cree nadie, porque se da de bruces con la realidad. No lo creen ni los voceros, los doctores de esta doctrina, que los hay en abundancia, incluido en nuestro propio país. Son los que predicán que no hay que hacer nada, que nadie se mueva, porque el crecimiento económico tira del desarrollo social, y por tanto el único nivel de intervención es engrasar los supuestos, los mecanismos macroeconómicos.

Cuando va dando la resultante, tenemos a los voceros de esa doctrina, en nuestro propio país también y de manera intensiva ya, queriéndonos mantener en la mentira, y empieza a ser cansina: cada mañana nos desayunan con el «esto va bien», porque las grandes *ratios*, las grandes magnitudes de la macro-economía funcionan. Yo creo sinceramente que tenemos que tener en cuenta que esa pista, esa premisa, esa histórica ecuación, si alguna vez funcionó, está ampliamente quebrada en el nivel nacional y en el espacio europeo al que acabo de referirme.

Del Este de Europa no hablo, porque, por no tener, los pobres no tienen ni estructuras estadísticas fiables.

Llegados a este punto, nos planteamos qué hacer; y hubo una amplísima coincidencia. Todos coincidíamos en la misma orientación: hay que gobernar, hay que racionalizar y hay que humanizar la economía, entendiendo como tal todo lo que es en sí misma y la circunda, es decir, hay que gobernar, hay que racionalizar, hay que humanizar el manejo de las cosas al servicio de lo que es importante, de lo que es lo central y la centralidad de lo humano.

Desde esa premisa me limito a los enunciados de las cinco o seis grandes pistas que fueron elemento de discusión, de intercambio y de conclusiones fuertes entre nosotros en ese gran evento de Roma. Las pistas a las que me refiero son:

- Primero, la necesidad de recuperar y universalizar el paradigma del pleno empleo, contra todo discurso hueco e hipócrita del pensamiento único. El pleno empleo en su acepción cuantitativa, la cantidad de trabajo a generar y de trabajo a repartir para que alcance su acepción cualitativa, el restablecer y el reconstruir la dignidad del trabajo humano; porque el pleno empleo tiene que entrañar como una sola moneda estas dos caras, lo cuantitativo y lo cualitativo.

- Segundo, la necesidad de universalizar la vigencia insoportable de los derechos humanos sociales y sindicales en todas las latitudes, indivisiblemente, de los procesos, de las relaciones, de los intercambios, de las estructuras económicas, comerciales, productivas, etc. En definitiva, la necesidad de globalizar la dignidad humana, de manera aplicada y puntual.

- Tercero, abundando en la perspectiva anterior, la necesidad de un orden económico fundado en la solidaridad, y no en la competitividad, en tanto en cuanto la naturaleza de los problemas suponen desafíos a la propia condición y supervivencia de la especie humana, más que en un plano estrictamente clasista, que podría ser el espacio donde las contradicciones y los problemas se dieron hasta hace relativamente poco. Esto supone, irremediablemente, recuperar elementos de planificación, de gobernabilidad y democratización de la economía, de recuperar la lógica y el espacio de los Estados-nación, con la condición irrenunciable de que éstos se articulen, a su vez, con agrupaciones socio-económicas y socio-políticas regionales más amplias, y que estas agrupaciones se articulen entre sí. No estamos por volver al siglo XIX, entiéndaseme bien. Cuando hablamos de la articulación entre el espacio y la lógica de los Estados-nación donde la economía, también la política, la sociedad, lo concreto, se inserta y a partir de lo concreto podemos globalizar al articular éstos con los agrupamientos económicos regionales más amplios.

- Cuarto, la necesidad de repensar el sindicalismo como única condición para garantizar un rol, un papel protagonista

positivo junto a otros en el futuro. Y ello frente a la tentación neocorporativa que atrapa, que amenaza a todo el movimiento sindical en todas partes.

- Finalmente, la necesidad de que entre todos, aunque esa competencia afecta fundamentalmente a la Iglesia, seamos un punto de referencia de algo precioso, como es la doctrina social, que en no pocos aspectos se ha desempolvado, se ha actualizado. Debiéramos conseguir que la doctrina social sea elemento de agitación y de propuesta, en un mundo donde hay una quiebra importante de referencias. Donde ha habido crisis recientes de referencias históricas que fueron valiosas hasta que lo fueron, la doctrina social es una referencia de primerísima magnitud y compete a todos, racionalmente más allá del particular punto de vista, credo, ubicación, latitud geográfica o cultural. Compete a todos interesarnos que sea bandera de propuesta, de alternativa de agitación, no sólo elemento más o menos doctoral o académico.

Aunque hay que reconocer que incluso no siempre el ámbito de la educación católica, de las escuelas, de las Universidades católicas imparten doctrina social como es debido, sino que, en demasiadas ocasiones nuestros representantes eclesiales eran los primeros en reconocerlo, parecen más bien plataformas de formación neoliberal en lo económico y en lo social; y en esto hubo allí una coincidencia enorme en que la doctrina social fuera un instrumento de máxima optimidad tanto para el movimiento sindical como para quien la inspira y la da soporte, al menos en el siglo y medio último.

DESDE LA ACCIÓN

SOCIOCARITATIVA EN LA

IGLESIA VALENCIANA

NICANDRO PÉREZ BELLOT

I

Mi participación en esta Mesa redonda se encuadra en estas dos coordenadas. Me voy a limitar a presentar brevemente, tal como me han indicado los organizadores de esta mesa, *las respuestas que desde la Iglesia valenciana se dan a los desafíos de la pobreza y la desigualdad existentes en nuestra sociedad*. Además quiero dejar bien claro que *parto de la realidad de pobreza que se da en mi acción pastoral*, tanto en una Párrquia de suburbio de Alicante como en mi dedicación a la pastoral con inmigrantes.

Por ello quiero comenzar leyendo y comentando un texto evangélico que siempre me interpela e ilumina ante las situaciones concretas de pobreza que vivo diariamente. Espero nos pueda ayudar a descubrir cuál debe ser la actitud que debe tomar la Iglesia, Pueblo de Dios, ante los empobrecidos, marginados y excluidos de nuestra sociedad. Se trata del texto en el que los sinópticos nos narran la curación en la sinagoga de Cafarnaúm de un hombre tullido, con el brazo atrofiado. Elijo la narración de Marcos, 3,1-5:

Entró (Jesús) de nuevo en la sinagoga y había allí un hombre con el brazo atrofiado.

Estaban al acecho para ver si lo curaba en sábado y presentar una acusación contra él.

Le dijo al hombre del brazo atrofiado:

—*Levántate y ponte en medio.*

Y a ellos les preguntó:

—*¿Qué está permitido en sábado, hacer bien o hacer daño, salvar una vida o matar?*

Ellos guardaron silencio. Echándoles en torno una mirada de ira y apenado por su obcecación, le dijo al hombre:

—*Extiende el brazo.*

Lo extendió y su brazo volvió a quedar normal.

El texto habla por sí solo, pero me vais a permitir un brevísimo comentario:

— Jesús *entró de nuevo en la sinagoga*, la institución religiosa donde están integrados los que aceptan y acatan la doctrina oficial transmitida por los letrados, y que se asienta en su interpretación minuciosa de la Ley, aquellos que son considerados como los buenos, los bien vistos, los fieles a Dios.

— *Había allí un hombre con el brazo atrofiado*, un hombre incapacitado para trabajar, postrado, marginado y necesariamente pobre, a quien la institución es incapaz de levantar de su situación y restablecerle en su dignidad, de ponerle en el centro. Es más, no piensan en él, no les preocupa su situación, sólo piensan en ellos y en cómo acabar con quien quiera cambiar las cosas, el orden establecido.

— Jesús le dice: *Levántate y ponte en medio*. No se conforma con mirarle y compadecerse de él, lo levanta de su postración y le coloca en el centro de la nueva sociedad que viene a establecer y que él llamaba el Reino de Dios. Jesús des-centra la institución religiosa y la sociedad, o como muy bien dice GONZÁLEZ BUELTA: Jesús des-centra el mundo desde la periferia, Jesús des-centra la historia para siempre y sitúa el brotar de la salvación en las tierras excluidas. Todo el que quiera encontrarse con Jesús tiene que volver la cabeza, pere-

grinar hacia los márgenes (B. GONZÁLEZ BUELTA, *Signos y parábolas para construir la historia*. Sal Terrae, 1992).

— Jesús le dijo al hombre: *Extiende el brazo*. Lo extendió y su brazo volvió a la normalidad. Jesús coloca al hombre por encima de la Ley y de las instituciones (era sábado), le devuelve la capacidad de acción, le restituye a su dignidad como sujeto de su propia historia, cree en él y en su capacidad de desestabilizar un orden social construido sobre la injusticia. Jesús infunde fuerza y libertad al hombre, haciéndolo dueño de sus propias decisiones, de la capacidad de actuar por sí mismo, sin depender de otros y lo invita a usar de su libertad (J. MATEOS y L. A. SCHÖKEL, *Nuevo Testamento*. Comentarios al texto).

Concluyo: La Iglesia, es decir todos nosotros, la comunidad de los seguidores de Jesús, ante el desafío, reto y grito de los pobres y excluidos, no puede responder con el silencio compasivo, porque se clavaría en nosotros la mirada de Jesús llena de ira y de pena por nuestra obcecación.

Me atrevería a decir que la Iglesia no debería dar respuestas a las situaciones de pobreza y desigualdad, sino que debe ser ella misma la respuesta. Los pobres deben ser el centro de nuestra vida eclesial, como fueron el centro de la vida de Jesús; desde los pobres deberíamos orientar toda nuestra misión evangelizadora. La opción por los pobres no es algo más añadido, ni tarea de unos pocos vocacionados para ello. Si ellos están fuera de la Iglesia, es que a la Iglesia le falta todavía mucho para ser la Iglesia que quiso Jesús, aunque hagamos muchas cosas por y para ellos. Deberíamos ser no sólo la Iglesia *para* los pobres, sino, sobre todo, la Iglesia *de* los pobres (C. Vat. II, L.G., n.º 8).

II

Pero mientras tanto, es importante que nos interroguemos en la Iglesia qué significan los pobres para nosotros, qué estamos haciendo por ellos, qué respuestas estamos dando.

La realidad es que nuestras iglesias presentes en Castellón, Valencia y Alicante están a la escucha de los pobres e intentan dar una respuesta a sus necesidades; los pobres encuentran un lugar en su mirada y en sus planes de evangelización. Así, a nivel diocesano, los tres Planes de Pastoral tienen presente a los pobres. Y esto es muy importante porque un Plan de Pastoral viene a ser un proyecto pastoral que pretende inspirar, coordinar y potenciar la comunión y la tarea evangelizadora de toda la Iglesia local; es como la fuente de inspiración, desde la creatividad y la co-responsabilidad, de todas las acciones y programas diocesanos a todos los niveles (P.P.D. Valencia, 1993-1997).

Así la Iglesia en Valencia, después de denunciar a esta sociedad como insolidaria e inhumana, donde muchos son cada vez más pobres para que sólo unos pocos puedan ser más ricos, se propone, en consecuencia, en su Plan Pastoral Diocesano 1993-1997:

«Fomentar en los cristianos, en las parroquias, comunidades, asociaciones, un conocimiento más cercano de las realidades de pobreza, enfermedad y marginación, un vivo sentido de amor a los pobres, enfermos y marginados, y unos servicios más efectivos para remediar sus necesidades» (Cuarto fin específico, Objetivo 19).

Y para lograr este objetivo se invita a potenciar las Cáritas, a que la Delegación Diocesana de Pastoral Social reestructure y potencie el Servicio Diocesano de Pastoral Penitenciaria y el Departamento de Ayuda a los Inmigrantes, y a que la Delegación de Pastoral Sanitaria potencie el conocimiento y ayuda a los enfermos, así como la defensa de sus derechos en la sociedad.

A su vez la Iglesia en Alicante, en el Plan Diocesano de Pastoral 1996-200, se marca como objetivo del Curso 1998-1999 «el compartir el amor de Dios. La Iglesia diocesana para ser fiel al Señor; «enviado a evangelizar a los pobres» (Lc. 4,18), se propone como primer criterio de su acción evangelizadora:

«...que los pobres reciban la Buena Nueva, suscitando entre los cristianos, no sólo a nivel individual, sino en la vida y acción de nuestras comunidades, el amor preferencial a los pobres porque Dios los ama preferentemente, y porque la Nueva Evangelización proclamada en una sociedad que arrastra una grave crisis económica, que mantiene antiguas y nuevas pobreza, la exige más que nunca... la acción evangelizadora de nuestras parroquias y comunidades será muy deficiente si no es apercibida como Buena Noticia por los pobres» (pág. 57).

En consecuencia la Iglesia Diocesana de Alicante:

«Como Buen Samaritano, se acercará al hombre maltratado y al margen del camino y unguirá sus heridas con el bálsamo de la caridad.» Y para ello se propone: «Estimular la presencia solidaria del creyente en todo sufrimiento y necesidad desde su realidad personal y comunitaria; intensificar la solidaridad con el Tercer Mundo; afianzar la renovación de las Cáritas en todos sus niveles; promover el voluntariado social en nuestras comunidades cristianas» (págs. 30-31).

También la Iglesia en Castellón, en su Plan Pastoral Diocesano 1997-98, tiene en cuenta el mundo de los pobres a la hora de programar sus objetivos y tareas. Así en el Segundo Objetivo Parcial se propone como tarea: *Promover acciones concretas que aproximen a la Iglesia al mundo de los pobres y marginados que sean signo de esperanza para ellos. (Cáritas Diocesana y Parroquiales, Pastoral Penitenciaria, Proyecto Amigó, Mundo del Trabajo, Pastoral de la Salud, etc.) (Tarea 3.ª).* Y entre otras tareas posibles incluye: *Promover el conocimiento de la Doctrina Social de la Iglesia; impulsar la constitución de nuevos Equipos Parroquiales de Pastoral Obrera (EPPOs) (Obj. 1.º, Tarea A y B); potenciar la tarea realizada por Cáritas Diocesana, así como crear Cáritas Parroquiales, donde no existan, para que aproximen la Iglesia al mundo de los pobres y marginados y sea*

signo de esperanza para ellos; dar a conocer el estudio que Cáritas realizó sobre la pobreza en la Comunidad Valenciana y analizar sus consecuencias para las familias y jóvenes (Obj. 2.º, Tareas B y C).

Pero estos principios generales se hacen vida y compromiso y acción a través de las Cáritas de las tres diócesis de la C.V. En definitiva es a Cáritas, *icono del amor de Dios al hombre* (Cáritas, Documento de Identidad, Propuesta núm. 50), a quien se le encomienda en la Iglesia de la C.V. la respuesta concreta y efectiva a las necesidades de pobreza y desigualdad que hay en la sociedad, muy lejos todavía de ser esto tarea de toda la Iglesia, a todos los niveles, en todas sus instituciones, estructuras, comunidades, movimientos y personas, aunque exista un organismo como Cáritas que impulse, anime, coordine y sea cauce del «Ministerio de la Caridad» que ha de realizar la Iglesia entera (o.c., núm. 39). Todavía corremos el peligro de convertir a Cáritas en una asociación de libre inscripción compuesta por personas con una devoción particular hacia tales asuntos (o.c., núm. 48), en algo discrecional, que no implica a toda la comunidad cristiana (o.c., núm. 49).

El área de acción social es la que reúne las principales y más numerosas acciones de Cáritas. La verdad es que su sola enumeración es como una bocanada de amor solidario y de cercanía y presencia en el mundo de los pobres y excluidos:

- Casas de acogida y viviendas tuteladas para enfermos crónicos y marginados de SIDA.
- Acompañamiento domiciliario a ancianos pobres y solos.
- Promoción de la mujer marginada
- Iniciación de rehabilitación de drogodependientes en la cárcel y viviendas de acogida para drogadictos en tercer grado carcelario.
- Centros socio-ocupacionales y viviendas tuteladas para transeúntes.
- Pisos de acogida para personas sin techo.

— Servicios de información, acogida, asesoramiento jurídico, Centros socio-culturales y viviendas tuteladas para inmigrantes.

— Acción base para niños y jóvenes, así como becas e infraestructura para Campamentos.

— Cooperación internacional con África, América, India e Irak.

— Apoyo a programas como Proyecto Hombre o Lucha contra el paro.

Para darnos una idea del montante económico de esta acción solidaria con los pobres, marginados y excluidos, sólo en la Diócesis de Valencia Cáritas ha dedicado para su acción social en el año 1996, trescientos dieciocho millones de pesetas.

III

Para concluir quiero presentar unas propuestas:

1) Que los pobres, marginados y excluidos sean de hecho el centro del ser y de la vida y misión de la Iglesia, y no únicamente tarea de algunos grupos o personas con devoción particular hacia estos asuntos (*La caridad en la vida de la Iglesia*, núm. 111).

2) Que los Planes de Pastoral se programen desde la mirada contemplativa de la periferia de este mundo, es decir, desde las minorías pobres del Primer Mundo y las grandes mayorías del Tercer Mundo, donde Jesús se encarnó para siempre y desde donde quiere asumir toda la historia, uniendo así en una misma mirada a Dios y al pobre, y oyendo a los dos en una misma palabra (B. GONZÁLEZ BUELTA, o.c.).

3) Que vayamos dando pasos concretos y realizando signos que expresen ante todos los hombres lo que realizamos sacramentalmente en la Eucaristía y que Jesús dejó patente en

la multiplicación de los panes y los peces: el milagro de la solidaridad y del compartir. Que el mandato de Jesús: *dadles vosotros de comer*, se materialice simbólicamente al menos en ese mínimo vergonzoso del 0,7 % de los ingresos y presupuestos pastorales de la Iglesia presente en la C.V., a todos los niveles.

4) Hoy la pobreza no es un hecho inevitable, considerada desde el punto de vista social, es fruto de la injusticia social y de las estructuras de pecado, como las llamaba Pablo VI en la *Sollicitudo rei socialis*. Por ello, además de denunciar públicamente estas estructuras, debemos romper también públicamente todo maridaje con las mismas, aun sabiendo que nos va a ocurrir lo mismo que a Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm, que *«desde ese momento los fariseos, junto con los herodianos, se pusieron enseguida a maquinarse en contra suya, para acabar con él»* (Mc. 3,6). Y, en concreto, que tomemos postura crítica ante la nueva Ley reguladora del Sistema de Servicios Sociales del País Valenciano, porque ratifica la incorporación de la iniciativa privada con ánimo de lucro, debilitando el carácter público de los Servicios Sociales, ofrece un trato desigualitario e injusto a los distintos sectores y colectivos, no ofrece unos criterios de ejecución que garantice los principios de normalización, igualdad, gratuidad, redistribución, etc., y no ofrece un compromiso presupuestario que garantice la financiación de los Servicios Sociales, entre otras cosas.

5) Que nuestras Cáritas sigan siendo cada vez más el alma y la conciencia social y caritativa de toda la Iglesia valenciana, el resonar del grito de los pobres al interior de la Iglesia y la mano de la Iglesia que se abre para estrechar las manos de los excluidos de nuestra sociedad, invitándoles a sentarse a nuestra mesa, compartiendo con nosotros el pan y solidarios con sus procesos de liberación.

6) Que la solidaridad se realice también al interior de la Iglesia valenciana, entre sus miembros y estructuras. En concreto que las parroquias ricas por sus ingresos dejen de ser ri-

cas, porque comparten lo que tienen con las parroquias pobres. Que la comunión de bienes a nivel eclesial sea una realidad y no buenos deseos y palabras bonitas. Y que a los sacerdotes se les premie enviándoles a parroquias de barrios de suburbios y marginados, y que esto se viva como un don y una gracia.

Termino con unas palabras del gran Obispo de los pobres don Helder Cámara: *«Cuando uno sólo sueña, es un sueño, una fantasía, una ilusión, pero cuando varios, muchos, soñamos juntos es ya una esperanza, una hermosa utopía».*

seminarios

LECTURA CREYENTE DE LA REALIDAD

Director: RAMÓN PRAT I PONS

Secretario: PEDRO GIL

Apoyo: LUIS DIE

En esta aportación intentaremos hacer un discernimiento cristiano, encaminado a verificar si, a grandes trazos, la actuación de Cáritas a lo largo de los últimos 50 años responde a los criterios del evangelio.

Se trata de realizar un diálogo entre la situación presente y el pasado para orientar y diseñar el futuro.

Este diálogo tiene una perspectiva personal y otra perspectiva comunitaria. Intentaremos interrelacionar las dos dimensiones para orientarlas hacia un horizonte más realista y esperanzado. Realizaremos este diálogo mediante la metodología que tiene como objetivo la contemplación de la presencia de Dios en los acontecimientos humanos, la metodología llamada *Lectura Creyente de la Realidad*.

En un primer momento definiremos lo que entendemos por *lectura creyente de la realidad* y formularemos la metodología concreta para realizarla.

En un segundo momento, resumiremos los elementos esenciales de la lectura creyente de la realidad, contenidos en los documentos de la C.E.E. «*La Iglesia y los pobres. La caridad en la vida de la Iglesia*».

En un tercer momento, veremos cómo la comunidad cristiana, a través del amor de todos sus miembros y del instrumento pastoral dinamizador de la comunidad que es Cáritas, está llamada a ser sacramento de la misericordia.

En un cuarto momento constataremos los retos y los avances, las sugerencias y los compromisos concretos que hemos elaborado en el seminario de trabajo sobre la *Lectura Creyente de la Realidad*, y que ofrecemos a todos los participantes en las XII Jornadas de Teología de la Caridad, y a la comunidad cristiana, para poder seguir avanzando en la fidelidad al proyecto global de *Cáritas* ante el nuevo milenio.

I. ¿QUÉ ES UNA LECTURA CREYENTE DE LA REALIDAD?

La lectura creyente de la realidad es la acción personal y comunitaria:

- encaminada a observar la realidad a partir de los hechos concretos, en sus interrelaciones mutuas y en sus causas más profundas,
 - para diagnosticar si esta realidad está encaminada correctamente hacia el proyecto de Dios sobre la historia y, como consecuencia de este diagnóstico,
 - transformar dicha realidad a través de una acción consciente, comprometida y evangelizadora.

Hay muchas maneras de concretar la metodología práctica de la lectura creyente de la realidad, pero en todas las concreciones se han de dar siempre estos elementos básicos:

- La observación de la realidad vivida y el análisis de las causas que la explican.
 - El discernimiento evangélico y eclesial de esta realidad.
 - La elaboración de unos puntos de referencia orientadores de la acción transformadora.
 - La verificación de la validez de estos criterios, mediante el compromiso personal y comunitario, consciente y consecuente.

La opción metodológica concreta del seminario *Lectura Creyente de la Realidad*, celebrado en el marco de las XII Jornadas

de Teología de la Caridad, sobre el tema «*Cáritas en la Caridad de la Iglesia. Memoria, Presencia y Profecía*», ha consistido en:

- Una exposición introductoria encaminada a centrar los objetivos y la metodología de trabajo del seminario.
- Un ejercicio práctico de lectura creyente de la realidad sobre la praxis de *Cáritas* a lo largo de sus 50 años de existencia, cuyos resultados exponemos en la parte final de esta colaboración.

Las pautas de trabajo del seminario han sido las formuladas en el cuestionario de trabajo siguiente:

1. Avances realizados por *Cáritas* en estos 50 años:
 - en sus principios fundadores;
 - en sus criterios de discernimiento;
 - en sus directrices operativas.
2. Retos que tenemos planteados en la actualidad:
 - en los principios;
 - en los criterios;
 - en las directrices;
3. Sugerencias y compromisos para seguir avanzando:
 - en los principios;
 - en los criterios;
 - en las directrices.

Este cuestionario ha sido reflexionado en primer lugar por cada persona con la finalidad de partir de la experiencia concreta de cada uno de los participantes en el seminario. En un segundo momento ha sido elaborado en una reflexión compartida en pequeño grupo. Finalmente ha sido debatido en plenaria por todos los miembros del seminario.

Podemos afirmar que los resultados del seminario han sido muy positivos, porque hemos constatado el valor evangélico de la experiencia vivida por *Cáritas* durante estos 50 años de existencia. En el seminario hemos profundizado en los principios que fundamentan la acción de *Cáritas*, en sus criterios

evangélicos de discernimiento y en sus directrices operativas. De esta manera hemos podido cooperar y ofrecer nuestro grano de arena de cara a diseñar los caminos de futuro de *Cáritas*, que brotan de la lectura creyente de la realidad vivida a lo largo del medio siglo de su existencia.

II. LA LECTURA CREYENTE DE LA REALIDAD DE «LA IGLESIA Y LOS POBRES. LA CARIDAD EN LA VIDA DE LA IGLESIA»

La Conferencia Episcopal Española ha publicado dos documentos que, por su talante, ofrecen un modelo concreto de lectura creyente de la realidad: *La Iglesia y los pobres. La caridad en la vida de la Iglesia*.

Estos dos documentos contienen los elementos esenciales de la lectura creyente de la realidad: la observación y análisis de la realidad, el discernimiento evangélico, la formulación de unos puntos de referencia y, finalmente, unas propuestas de cara a la verificación del proyecto y de cara a su operatividad.

Los diferentes apartados de los dos documentos coinciden con los elementos esenciales de la lectura creyente de la realidad. Por esta razón vamos a hacer un breve recorrido por los mismos para ofrecer un ejemplo práctico de lo que es una lectura creyente de la realidad. Los apartados de los documentos son los siguientes:

I. Descripción de las situaciones de la pobreza y tipologías de la misma

Esta parte del documento contiene una observación de la realidad de la pobreza en toda su complejidad y en toda su multidimensionalidad. Es un esfuerzo realizado con mucha objetividad y respecto hacia los datos de la realidad. Esta objetividad en la

constatación de los datos tiene unas consecuencias muy importantes de cara al diagnóstico de la realidad y de cara a la acción.

No se trata ahora de enumerar los elementos de esta descripción, porque está al alcance de todos con una simple lectura del texto que, por otra parte, es de fácil comprensión.

Si leemos las páginas del documento desde la perspectiva económica, social y cultural, nos daremos cuenta de la cantidad de información que contiene y de la calidad del análisis realizado. De esta manera, el lector podrá subrayar la objetividad de la descripción desde todos los puntos de vista.

2. Los retos que plantea a la Iglesia esta situación de la pobreza y sus diversas manifestaciones

La observación y el análisis de la realidad que contiene el documento podría ser compartida por otros colectivos sociales de orden económico, ideológico, cultural o político. Sin embargo, el documento introduce la novedad de observar las implicaciones y retos que esta situación plantea a la misma Iglesia, al mismo tiempo que observa y analiza la realidad social en su globalidad. La Iglesia, por tanto, se siente parte de esta misma realidad observada y analizada. Es una novedad que hay que destacar en el talante general del documento.

De esta manera, la realidad es objeto de observación, análisis e interpretación sociológica y, al mismo tiempo, de observación, análisis y conversión de fe.

3. Análisis de las causas personales y estructurales de la situación

En el análisis simultáneo de la realidad de la pobreza y de los retos que esta situación plantea a la Iglesia, el texto reflexiona sobre las causas personales y estructurales.

Las causas estructurales explican la situación mundial de la pobreza, en todas sus dimensiones, teniendo en cuenta los elementos económicos, sociales, políticos y culturales.

Las causas personales explican las complicidades que mantenemos las personas concretas con esta situación estructural. Es una complicidad que nos hace a todos corresponsables de la situación.

Hay una implicación profunda entre las causas personales y las estructurales, de manera que ambas se refuerzan mutuamente en su dinamismo, ya sea positivo o negativo.

4. La lectura creyente de la situación

En este apartado, el documento interpreta la situación de la pobreza desde tres claves: la clave de la justicia, la clave de la misericordia y la clave de la espiritualidad. Son tres ejes vertebradores de una respuesta evangélica auténtica, planteada en una perspectiva abierta.

a) LA JUSTICIA

El documento plantea la necesidad de no buscar la solución de los problemas a base de una asistencia social que intente solucionar los síntomas de la pobreza sin superar las causas de la misma que, en su origen, emergen de la injusticia social.

El verdadero compromiso evangélico pasa por la erradicación de las causas sociales que están en el origen de muchos de los problemas de la pobreza. De esta manera el documento sostiene la importancia del compromiso temporal de los cristianos de cara a la instauración de un orden temporal que responda a la dignidad de la persona humana y, en definitiva, al proyecto de Dios sobre la Creación y la Historia.

b) LA MISERICORDIA

La fe nos invita a avanzar, más allá de la lucha por la justicia, dando un nuevo paso, que brota del amor gratuito, de la contemplación de los otros como imagen de Dios y de la conciencia de la fraternidad universal que nace de la filiación divina: la opción de la misericordia.

Esta misericordia es evangélica en cuanto que conduce a luchar por la solución de los problemas de los otros como si fueran nuestros propios problemas. La verdadera misericordia consiste en dejar penetrar los problemas de los demás en nuestra propia vida y, una vez están dentro de nosotros, poder actuar para solucionarlos con el mismo coraje que luchamos por el resto de los problemas exclusivamente nuestros.

c) LA ESPIRITUALIDAD

La justicia y la misericordia benefician a los pobres, porque contribuyen a la solución práctica de sus problemas. Sin embargo el primer beneficiado de este compromiso, fruto de una opción por la justicia y la misericordia, es el mismo que la practica.

La espiritualidad cristiana es la que pone en sintonía el espíritu humano con el Espíritu Santo. Esta sintonía produce los frutos del Espíritu Santo (Gal. 5, 22 ss.) que son: la caridad, el gozo y la paz.

La caridad, reflejo del amor que primero hemos recibido de Dios gratuitamente por medio de Jesucristo, genera el gozo y la paz. La paz es el resultado del estado interior del nuevo ser de la persona que vive en el amor. El gozo es el reflejo exterior, que brota del ser interior, que se manifiesta en el talante personal y, especialmente, en la mirada.

La justicia, la misericordia y la espiritualidad son, por tanto, los ejes vertebradores de una auténtica lectura creyente de la realidad, y de los retos que ésta plantea a la Iglesia de cara a una *praxis* verdaderamente transformadora. A la luz de estos

ejes evangélicos se pueden tomar decisiones adecuadas a cada situación concreta. Las diversas concreciones operativas responderán a estas diferentes situaciones observadas, analizadas e interpretadas a la luz de la fe.

5. Propuestas y actuaciones

La descripción de la situación de la pobreza y tipologías de la misma, los retos que esta situación plantea a la Iglesia, el análisis de las causas personales y estructurales y la lectura creyente de la realidad, nos hacen tomar conciencia de unos principios fundamentadores de la acción, de unos criterios de discernimiento y de unas directrices operativas.

Estas propuestas de actuación objetiva, real y concreta son las que contiene el documento *La caridad en la vida de la Iglesia*, que fue aprobado por la Asamblea General de la CEE.

Cuando tomamos conciencia de la evolución de la Iglesia, desde la situación de hace 50 años hasta la formulación de estas propuestas actuales, nos damos cuenta de la evolución extraordinaria que ha recorrido la Iglesia en este medio siglo, porque ha ido convirtiendo los grandes principios evangélicos en categorías de acción, y las categorías de acción en una experiencia de compromiso transformador real y concreto.

La lectura creyente de la realidad de estos dos documentos nos ayuda a tomar conciencia de las exigencias de la fe y a formular la experiencia vivida por Cáritas a lo largo de estos años. Esta es la tarea de la lectura creyente: observar, analizar e interpretar la propia realidad, para diagnosticar si lo que hacemos responde al proyecto evangélico y poder así avanzar en la conciencia y en el compromiso cristiano.

III. LA COMUNIDAD CRISTIANA, SACRAMENTO DE LA MISERICORDIA

El proceso vivido estos años nos ha ido acercando a una vivencia más evangélica, puesto que la vivencia del nuestro

compromiso por la justicia y la misericordia es esencial en el camino de la fe y de la Iglesia. Por esta razón, el camino de Cáritas hacia el futuro va claramente en esta misma dirección.

La justicia y la misericordia que brotan de la fe son los principios fundadores del ser y de la acción eclesial. Esta fundamentación sólida permite elaborar unos criterios de discernimiento evangélico de los acontecimientos. Estos criterios evangélicos de discernimiento son los ejes vertebradores de unas directrices firmes de cara a la acción.

La lectura creyente de la realidad nos remite una y otra vez a estos principios fundadores, a estos criterios evangélicos y a estas directrices orientadoras de la acción.

Un fragmento del evangelio de San Lucas nos puede ayudar a ilustrar esta afirmación. Haremos un breve análisis del texto.

1. El mensaje de Lc. 10,25 - 42

Este texto hay que situarlo en el contexto de la misión de Jesús y de la dificultad de anunciar el Reino de Dios a la gente de su generación.

El texto tiene tres momentos: una pregunta sobre lo que es más importante para poseer la vida eterna, la respuesta de Jesús y el talante desde el que es posible vivir este estilo de vida.

- LA PREGUNTA (Lc. 10,25)

La cuestión que se plantea a Jesús es la pregunta por lo que hay que hacer para «alcanzar la vida eterna». Esta expresión equivale a la pregunta sobre lo que es definitivo y, por tanto, es la pregunta sobre lo que es más importante en el camino del seguimiento de Jesucristo.

El interrogante plantea la necesidad de una escala de valores que sirva como eje vertebrador de la persona humana en su ser interior y en su obrar exterior.

- LA RESPUESTA (Lc. 10, 26-37)

La escala de valores que ofrece Jesús gira alrededor del amor a Dios y el amor al prójimo como a uno mismo. Por tanto, lo único definitivo en nuestra existencia es lo que realizamos desde el amor.

Esta afirmación, que describe la escala de valores del Antiguo Testamento, es ilustrada y enriquecida con la novedad de la parábola del Buen Samaritano, una de las parábolas más bellas del Nuevo Testamento.

El mensaje central de la parábola es el siguiente: en definitiva, amar consiste en dar una respuesta personal, concreta y eficaz ante los problemas reales que afectan a las personas concretas que nos vamos encontrando en el camino de nuestra vida diaria.

Se trata de dar una respuesta positiva a las necesidades de los otros, pero sin dejar de proseguir el propio camino y sin crear ningún tipo de dependencia con las personas concretas a las que hemos prestado el servicio. Esta es la verdadera expresión del amor según el evangelio.

El único buen samaritano es el mismo Jesucristo que, compadecido de los problemas de la Humanidad, ha dado la respuesta total y concreta, mediante su autodonación total. Esta autodonación de Jesucristo es una invitación a que todos sus discípulos también lo demos todo.

- EL TALANTE (Lc. 28-42)

El fragmento acaba con el relato de Marta y María. El significado de este final del capítulo es la descripción de la actitud desde la cual es posible la fidelidad del amor consciente y consecuente. En definitiva, se trata de mantener firmemente la actitud servicial de Marta, pero desde la actitud contemplativa de María.

De esta manera podemos superar la tentación de la preocupación y del nerviosismo que con frecuencia acompaña nuestro compromiso.

A la luz de la luminosidad de este texto, la verdadera espiritualidad consistirá en amar a Dios con toda la fuerza, mediante el servicio de amor comprometido con el prójimo que sufre y la contemplación del amor de Dios manifestado en Jesucristo.

Por tanto, a la luz de este texto, podemos decir que la acción y la contemplación son los dos elementos necesarios para recorrer el camino del seguimiento de Jesucristo, es decir, del camino de la fe que se manifiesta en la esperanza y se realiza en el amor. En esto consiste la verdadera espiritualidad, en buscar a Dios toda la vida, mediante la acción y la contemplación.

2. Los principios fundadores

La Iglesia es el «memorial» de Jesucristo resucitado, Buen Samaritano.

El término «memorial» significa que la resurrección de Jesús no es solamente un acontecimiento del pasado, sino que sigue presente en la actualidad como un acontecimiento activo, a través de la comunidad cristiana animada por el Espíritu Santo presente en el mundo.

La Iglesia es memorial de Jesucristo cuando permanece en oración ante Dios, cuando lee y escucha la Palabra de Dios, cuando celebra la Eucaristía y cuando comparte todo lo que tiene con los pobres (Hechos, 2, 42).

El principio fundamental de la Iglesia en su acción social y caritativa es que está llamada a ser el *buen samaritano* ante las situaciones de dolor del mundo contemporáneo.

La acción de *Cáritas* consiste en ayudar a mantener activo y vigente este principio fundamental en la vida real diaria de la Iglesia y en sus manifestaciones, de manera que la

acción y la contemplación vayan configurando a las comunidades cristianas.

Cáritas puede y debe ayudar a concretar este gran objetivo mediante la potenciación de la teología, la espiritualidad y la pastoral de la justicia y la misericordia, es decir, mediante la proclamación de la dignidad de la persona.

La teología de la misericordia es el esfuerzo encaminado a profundizar en la relación entre la profesión de fe y la realización de esta fe en la praxis diaria. Esta reflexión teológica puede ayudar a superar el dualismo y la confusión entre la fe y la vida. Esta superación es muy necesaria para superar la privatización de la vivencia de la fe, tan frecuente en el mundo de hoy.

La espiritualidad de la misericordia es el esfuerzo encaminado a vivir la teología de la misericordia en el ser profundo de cada cristiano concreto, de manera que esta claridad direccional ayude a configurar la escala de valores interior del cristiano. El resultado de esta transformación interior es la sintonía con el Espíritu y, como consecuencia, el gozo y la paz.

La pastoral de la misericordia es la traducción de la teología y la espiritualidad en categorías y proyectos de acción. Esta acción que no se confunde con el activismo, sino que es la realización operativa del ser interior creyente de cada persona y, por consiguiente, de las comunidades.

Este triple compromiso es una responsabilidad de todos los bautizados. *Cáritas* es el «motor de arranque» dinamizador de la comunidad cristiana en su totalidad.

3. Los criterios de discernimiento

Los principios son los ejes vertebradores que dan consistencia al diálogo que pone en relación a los retos de la realidad de la pobreza en el mundo con la luminosidad de la Palabra de Dios.

Este diálogo entre la realidad y la Palabra de Dios permite elaborar unos criterios de discernimiento evangélico de cara a tomar las opciones necesarias para la transformación eficaz de la situación.

En el fondo hay un solo criterio evangélico que resume todos los demás. Se trata de vivir un cristianismo de *bienaventuranzas* (Mt. 5, 1-11), operativo en las *obras de misericordia* (Mt. 25, 31 ss.).

Cada situación concreta nos plantea unos problemas diversos y unas causas personales y estructurales distintas. Sin embargo, tenemos unos criterios evangélicos comunes que nos permiten enjuiciar los problemas y las causas en su profundidad antropológica y religiosa.

Los criterios de discernimiento brotan siempre de unos elementos evangélicos nucleares comunes. Son criterios que pueden iluminar todas las situaciones distintas con las que nos encontramos.

Entre estos criterios nucleares comunes podemos enumerar los siguientes:

- LA ESPERANZA TEOLOGAL

Es el criterio que hace de puente entre la fe en el Dios de la vida y la caridad que refleja el amor de Dios. Para que la fe permanezca actuante en la caridad es preciso el engranaje de la esperanza que, superando optimismos fáciles y pesimismo autodestructivos, construya personas y comunidades firmes en la fe inmersa en la cotidianidad.

Esta construcción firme del interior de la persona y de las comunidades, que se manifiesta en el exterior mediante el amor comprometido, es obra del Espíritu de Dios que se nos ha dado por medio de Jesucristo.

El criterio de la esperanza teologal es el que articula todos los que siguen a continuación. Por esta razón es un criterio que no se ha de dar nunca por supuesto, sino que conviene

alimentarlo y activarlo continuamente para evitar la caída en una acción superficial y de corta duración.

- EL CRITERIO DE LA ENCARNACIÓN, PARA COMPARTIR LAS ALEGRÍAS Y LAS TRISTEZAS DE LA GENTE DE NUESTRO ENTORNO

Este criterio exige la presencia consciente y consecuente en el mundo concreto en que vivimos. Esta presencia es una concreción de la profesión de fe en Dios que ha creado y ama la realidad. Por otra parte, nosotros mismos somos parte de esta realidad y no podemos resolver nuestros propios problemas sin resolver los problemas de todos.

La presencia en los acontecimientos de la realidad es la condición de posibilidad para captar los problemas reales y sus consecuencias para el bien común. Esta toma de conciencia es la que conduce a la contemplación de la presencia de Jesucristo en medio del dolor del mundo y a una acción consecuente encaminada a compartir el dolor y a buscar los posibles caminos de salida.

- EL RESPETO A LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA, COMO IMAGEN DE DIOS Y COMO HIJO/A DE DIOS

Este criterio nos ayuda a tener claro que la persona humana no puede ser nunca moneda de cambio y, por tanto, que ha de ser respetada en su dignidad como un ser autónomo, único e irrepetible.

El criterio del respeto a la dignidad de la persona humana no consiste en una afirmación abstracta y teórica, sino que es una convicción presente y actuante en todas las situaciones reales concretas en las que se da un encuentro entre personas. Es un criterio que no admite ninguna excepción.

Cuando falla este criterio, la acción social y caritativa se convierte en manipulación, en despotismo ilustrado o en paternalismo.

- LA SOLIDARIDAD HUMANA VIVIDA EN SU DIMENSIÓN DE CALIDAD INTERNA Y EN LA DIMENSIÓN DE LA EXTENSIÓN ABIERTA A TODA LA HUMANIDAD

Este criterio nos hace valorar el compromiso transformador en su intensidad y en su extensión.

La intensidad invita a trabajar a fondo y sólidamente con cada una de las personas concretas, puesto que la palabra *solidaridad* no significa solamente un sentimiento difuso de filantropía, sino que viene del latín *in solidum* y equivale a la solidez de la acción que realizamos.

La extensión invita a un compromiso que alcance a todas las personas, hasta los confines de la tierra. Servir a la persona entera en su originalidad y su múltiple dimensionalidad, y a todas las personas, sin ninguna distinción, es el camino de la solidaridad evangélica.

Por tanto es un compromiso que empieza por una actuación con las personas de nuestro entorno, que continúa con el compromiso social y que culmina con la implicación ante todos los problemas del mundo.

- LA NECESIDAD DEL COMPROMISO ESTRUCTURAL, COMO TAREA ENCAMINADA A LA ERRADICACIÓN DE LAS CAUSAS QUE GENERAN LA POBREZA

Este criterio nos invita a realizar un trabajo permanente de concienciación, entre los cristianos y cristianas de nuestras comunidades, con la finalidad de despertar nuevas vocaciones al servicio público, dentro de las instituciones políticas y administrativas.

En vez de quejarse del funcionamiento de la política y de los políticos, hay que promover entre los cristianos la vocación al compromiso político, cultivarla en su desarrollo y acompañarla en su realización.

Cáritas tiene un reto muy importante en este campo para ayudar a la comunidad a superar la visión excesivamente simplista que tenemos con frecuencia de todo lo político.

- LA TAREA EDUCATIVA, COMO ESPACIO DE FORMACIÓN DE SUJETOS ACTIVOS DE LA PROPIA TRANSFORMACIÓN Y, TAMBIÉN, DEL CAMBIO SOCIAL

Este criterio educativo nos acerca al talante evangélico de buscar la transformación del mundo y de sus estructuras, a partir de la conversión de la persona. Es una dialéctica que hay que afrontar desde una perspectiva dialógica, de interrelación y de mutua interpelación, de manera que el cambio de las estructuras puede facilitar el cambio de las personas, y el cambio de las personas pueden cambiar las estructuras.

La tarea educativa es un trabajo lento y que no da frutos a corto plazo. Sin embargo, en una perspectiva más larga, que es la propia de la mirada cristiana, es una de las mejores inversiones de oportunidad. Los montajes sociales duran mientras hay alguien que los sostiene. La tarea educativa permanece en el interior de la persona y es un elemento dinamizador permanente y siempre actuante.

- EL CRITERIO DE LA ATENCIÓN PERMANENTE A LAS DIVERSAS MANIFESTACIONES DE LA POBREZA PARA PODER DAR UNA RESPUESTA CONCRETA EN CADA SITUACIÓN

No cabe duda que la acción a favor de la justicia y la misericordia tienen un primer campo de actuación en el de las necesidades físicas, biológicas, económicas y sociales de las personas.

Es el nivel primario de las necesidades básicas de la persona, que hay que atender correctamente para la subsistencia de la misma.

Sin embargo, el compromiso de la acción transformadora ha de alcanzar también a los otros niveles de las necesidades básicas de las personas: las necesidades psicológicas, culturales y espirituales.

Es un campo de necesidades quizá más sutil y que no se observa fácilmente a primera vista, pero que está presente en el origen de muchos conflictos y de los sufrimientos de las personas, de los grupos y de la Humanidad.

- EL CRITERIO DE LA FIDELIDAD PARA SUPERAR LOS CONFLICTOS Y LOS FRACASOS QUE ACOMPAÑAN AL COMPROMISO

Este criterio es el que permite superar el exceso de protagonismo personal, y de esta manera poder convertir las dificultades en oportunidades. De hecho, cuando en la acción salen las cosas bien tenemos la tendencia a sentirnos importantes y protagonistas de los resultados. A través de nuestra acción participamos realmente en la transformación de la sociedad y en la resolución de los problemas.

Sin embargo, cuando nos sentimos protagonistas de los éxitos en exceso, estamos preparando una crisis aguda cuando las cosas salen mal. Y tampoco en el caso del fracaso somos los únicos responsables de la situación. El fracaso del amor no consiste en no producir resultados. El fracaso del amor radica en el abandono de la fidelidad.

- EL CORAJE EVANGÉLICO, PARA ACTUAR DESDE LA FIRMEZA Y LA PAZ Y PARA PERMANECER SIEMPRE

Es el criterio que ayuda a potenciar la vitalidad del compromiso porque nace de las raíces profundas del Espíritu. Este

criterio permite superar la trampa de un exceso de cálculo racionalista en los planteamientos.

El racionalismo conduce a la falsa prudencia y, por consiguiente, a la paralización de todas las iniciativas. No es el camino del amor.

El coraje evangélico no se confunde con la ingenuidad del que se lanza a un compromiso sin una reflexión o una planificación. Lo que el coraje evangélico permite añadir a la reflexión y a la planificación es la capacidad de recuperar la luminosidad de la intuición profunda y la fuerza espiritual interior que supera todos los miedos y todos los bloqueos.

4. Las directrices de la acción

Las directrices de la acción consisten en la plasmación de los criterios de discernimiento en unas resoluciones operativas, encaminadas a la superación real de los problemas concretos que afectan a las personas.

Estas directrices suponen la observación, análisis y formulación de los retos de la situación concreta, y la búsqueda de objetivos y de mediaciones. Estas mediaciones permiten diseñar con precisión un plan de trabajo y un programa de actuaciones concretas.

En el fondo las directrices se resumen en la directriz clara y sencilla que emerge de la parábola de las obras de misericordia (Mt. 25, 31 ss.), y en la parábola del buen samaritano (Lc. 10, 30-37). Son dos parábolas que exponen de una manera muy lúcida y sencilla el núcleo fundamental de la moral cristiana.

Según esta directriz evangélica, el que está dispuesto a comprometerse como cristiano tiene que contestar a esta triple pregunta ante los problemas de los marginados y los pobres:

- *¿Quién está delante?*
- *¿Qué necesita?*
- *¿Qué hay que hacer para solucionar su necesidad?*

La lectura creyente de la realidad, practicada de una manera sistemática, es un entrenamiento personal y comunitario que nos capacita para poder reaccionar concretamente cuando se nos plantea un problema sobre la marcha de los acontecimientos y en toda su crudeza.

Por esta razón conviene ejercitarse en la práctica concreta de la lectura creyente de la realidad, para estar disponibles y preparados cuando la vida real nos interpela y nos exige una respuesta.

La directriz básica de la acción es esta capacidad para dar una respuesta inmediata, desde los principios y los criterios, ante una situación concreta o un conjunto de situaciones que plantean un problema general que afecta a las personas concretas.

IV. AVANCES, RETOS Y SUGERENCIAS OPERATIVAS

Los trabajos del seminario han servido para compartir la experiencia vivida y la reflexión sobre la misma. Este trabajo compartido ha permitido constatar los avances que se han ido consolidando a lo largo de los años, detectar los retos que tenemos planteados y concretar algunas sugerencias operativas para poder seguir avanzando en el camino de la consolidación y de la renovación de *Cáritas*.

1. Entre los avances que aparecen con más claridad en el momento actual, como desarrollo de los últimos 50 años, podemos subrayar los siguientes:

- La consolidación del rol de *Cáritas* en el interior de la comunidad cristiana (instituciones, parroquias, comunidades, movimientos apostólicos, etc.), como un elemento de concienciación y de dinamización del compromiso de todos los cristianos y cristianas en nuestra vida ordinaria y en nuestras actividades diarias.

- La credibilidad de *Cáritas*, ante la sociedad civil en general y en el conjunto de todos los servicios sociales en especial, por la cantidad y calidad de su acción.

- El progreso antropológico, teológico, espiritual y pastoral en la reflexión, en la elaboración de los proyectos y en la propia autoconciencia de *Cáritas*.

- El crecimiento en la extensión de su acción, tanto en lo referente al número de personas implicadas en el voluntariado, como en el de los servicios que presta en la actualidad a las personas y a los grupos marginados.

- La coordinación de los esfuerzos que repercute en una mayor eficacia.

2. Los retos más importantes que hemos constatado son los siguientes:

- La dificultad para transformar el modelo de sociedad imperante, marcado por una competitividad radical y por el individualismo, que está en el origen de muchos de los problemas sociales.

- La urgencia de una formación que permita afrontar con eficacia los graves problemas del momento presente: paro, migraciones, drogadicción, sida, etc.

- La necesidad de implicar efectivamente a toda la comunidad cristiana en el compromiso a favor de la justicia y la misericordia, y no solamente a los miembros pertenecientes a los grupos animadores de *Cáritas*.

- La dificultad de dar una respuesta adecuada a todas las necesidades crecientes de nuestra sociedad, tanto en la cantidad como en la calidad.

- La coordinación de *Cáritas* con todas las otras iniciativas eclesiales encaminadas a dar respuesta a los problemas de la marginación (Pastoral Penitenciaria, de la Salud, etc.).

3. Las sugerencias operativas concretas de cara al futuro.

El seminario sobre *Lectura creyente de la realidad* ha elaborado cinco conclusiones que, decididas por unanimidad por par-

te de todos los miembros, proponemos a los participantes en las XII Jornadas de Teología de la Caridad. Para mayor claridad las formulamos telegráficamente:

1. *Ejercer la denuncia-anuncio profético:*

- hacia dentro de la comunidad cristiana (*conversión personal, promoviendo un estilo de vida sobrio y de acogida incondicional de los otros en el amor*);
- hacia todas las estructuras (*económicas, culturales, sociales y políticas*).

2. *Atender a las nuevas pobrezas sociales (parados, etc.) y afectivas (soledad, enfermedades psíquicas), desde:*

- la prevención,
- la educación en valores,
- el acompañamiento personal y comunitario,
- hacia una Iglesia acogedora.

3. *Formación de todos los cristianos/as, para concienciar a toda toda la comunidad eclesial hacia la esperanza, que:*

- suscite el testimonio y el compromiso, incluido el político;
- responda a todas las necesidades reales y a todos los niveles.

4. *Promover equipos de Cáritas en todas las parroquias, para que la caridad sea el eje vertebrador de toda la comunidad cristiana:*

- cuidando que el crecimiento en cantidad vaya acompañado de un crecimiento en la calidad,
- aportando los medios pedagógicos adecuados.

5. *Potenciar la coordinación de la acción social:*

- hacia dentro y hacia fuera de la Iglesia;
- a todos los niveles existentes (parroquial, arciprestal, diocesano, regional, estatal e internacional).

V. CONCLUSIÓN

Cáritas es la organización eclesial que ha tenido y tiene como finalidad la concienciación de toda la Iglesia de cara al compromiso de amor hacia todas las personas y, de una manera muy especial, hacia los pobres.

De esta manera los cristianos intentamos ser consecuentes con nuestra fe que, cuando es auténtica, se manifiesta en la esperanza y se realiza en el amor.

El patrimonio colectivo de la caridad de la Iglesia es el amor difuso en el interior de la sociedad, a través del compromiso en la vida diaria de los cristianos y las cristianas, de las familias, de las parroquias, de las comunidades, de los movimientos apostólicos y de las instituciones eclesiales.

El trabajo de concienciación de Cáritas se realiza a través de los diversos programas de acción que responden a las situaciones concretas en los que viven las comunidades cristianas.

Este compromiso sigue vigente en toda su radicalidad y en toda su firmeza en este final de siglo XX, tanto en la dimensión de la cantidad de sus actuaciones concretas como en el de la calidad de las mismas.

A la luz de la lectura creyente de la realidad que hemos realizado, *Cáritas* ha de seguir profundizando en la dimensión antropológica, teológica, espiritual y pastoral de la caridad, de manera que pueda seguir ayudando a los cristianos y cristianas a tomar una opción personal de compromiso para toda la vida a favor de los pobres y marginados.

Esta opción personal, potenciada por el trabajo en equipo y con una mayor coordinación diocesana e interdiocesana, es el camino adecuado para consolidar los avances logrados a lo largo de sus 50 años de existencia y afrontar los nuevos retos de este final de siglo y de la entrada en el nuevo milenio.

EL COMPROMISO CON LAS NUEVAS POBREZAS

Director: TONY CATALÁ CARPINTERO

Secretarios: SEBASTIÁN MORA Y JESÚS SÁNCHEZ

Apoyo: SALVADOR CEBOLLA

RESUMEN DEL SEMINARIO (*)

El seminario intenta concretar y definir el punto de partida; hablamos de Teología por lo que hay que plantear la cuestión de Dios, mejor dicho, analizar y reflexionar ¿a qué Dios invocamos?

El Dios Cristiano es el Dios-Trinidad, comunidad de Amor; implicado en la historia. El Dios Cristiano no legitima de nuestras experiencias el obtener sentido de todo lo que hacemos por, en y para los pobres.

La visión de Dios desde el Cuarto Mundo pasa necesariamente por la cruz de Cristo. Es el Dios que toma partido y, fruto de su acción, experimenta el «sinsentido», sometido a crisis y a debate. Experimenta en su propia carne el abandono, la soledad y el silencio.

Desde esa experiencia, Dios presente y vivo en los pobres, manifiesta su misterio Cristiano. Padre-Creador, Hijo que pasa haciendo el bien y Espíritu-Fortaleza en ese contexto de exclusión, periferia y marginalidad presentándose como el Dios de las personas. Alianza y Promesa de permanecer comprometido en este contexto.

(*) Este resumen ha sido redactado por los Secretarios y Técnico de apoyo del Seminario.

Empezar por la matriz Teo-lógica implicaba afrontar las imágenes de Dios con las que nos movemos.

Nosotros los cristianos entendemos que el «hermeneuta de Dios» es Jesús de Nazaret y Jesús no sólo dice *Reino* sino que hace *Reino*. Lo hace —el Reino— mediación en su vivir cotidiano al decimos lo de Dios.

El principio en el que nos movemos está más centrado en el *hacer* de Jesús que en el *decir*, aunque existe una mutua implicación.

En la teología académica se pasan por alto los milagros y en ellos es donde Jesús hace Reino. Los milagros son *prácticas del Reino*. Quizá una cita que condensa lo expresado es que «Los milagros sólo lo entienden los pobres» (LEÓN-DEFOUR).

Los personajes de los evangelios (en su gran mayoría) son los «marginados», la «chusma maldita que no conoce la ley».

Estas dos claves: los milagros como prácticas del Reino y la densidad de personajes de los evangelios de los «ningunizados», nos llevan a dar dos pasos. El primero, afrontar las posibles perversiones de los medios (desde las tentaciones), y el segundo paso, analizar los milagros, para observar lo que se desprende para nuestra vida cotidiana.

A. Las tentaciones

1.1. La tentación de ser el CENTRO. La tentación de la prepotencia.

1.2. La tentación de la Relevancia social. «Todos los Reinos serán tuyos». El Reino no se impone desde el poder. Hoy en día tenemos, en la Iglesia, una gran tentación de una especie de vuelta al nacional-catolicismo.

1.3. La tentación de la DESCONFIANZA. Dejar de confiar en el Dios de los cristianos y quedarnos con «ases en la manga».

Desde los contextos de Cuarto Mundo estas tentaciones nos asaltan cotidianamente de manera individual y colectiva (eclesialmente).

B) Las prácticas del Reino (los milagros)

Las prácticas del Reino no son especulaciones coactivas o impuestas.

Analizando la estructura de los milagros, como prácticas del Reino, observamos tres aspectos:

1. La gratuidad: Jesús dignifica contextos y no busca seguidores. Porque buscar «adeptos», en los contextos de exclusión, es traficar con el dolor del Pueblo.

2. Mostramos a ¿Qué Dios acreditamos? A un Dios que acoge a criaturas que «premia a los buenos y castiga a los malos». Un Dios que justifica nuestras prepotencias o un Dios que es «ternura y misericordia».

3. Con estas prácticas «Dios está visitando a su pueblo».

Estas prácticas no son signos de una pre-evangelización, son manifestaciones de la Buena Noticia, por tanto de la presencia de Dios entre nosotros. Evangelizar no es verbalizar-explicitar o Eclesializar. Evangelizar es «dignificar contextos». En contextos de exclusión hay que tener en cuenta el «doble interés», que es algo más sutil de lo que pensamos.

Dos caminos para concretar y posibilitar o hacer realidad esto:

— Relación con el prójimo como próximo, cercano, con nombre y apellidos y rostro.

Relación directa e inmediata.

— MT. 25.- Esperanza en el final escatológico apoyado en las mediaciones del momento, instrumentos a nuestro alcance que pueden colaborar con el fin.

La Teología de la Caridad no debe ser menor que la historia.

La Gratuidad, síntoma de la Buena Noticia.

CRISIS SOCIAL Y CULTURAL: POLÍTICAS CONTRA LA EXCLUSIÓN Y RECUPERACION DE VALORES SOCIALES

Director: DEMETRIO CASADO
Secretario: JAIME MINGUIJÓN
Apoyo: MARISA BONET

INTRODUCCIÓN

El antecedente básico del presente texto es la exposición oral con que inicié el seminario número tres de las XII Jornadas de Teología de la Caridad. Pero me he servido de lo que allí se dijo para elaborar una versión más próxima a las conclusiones en que se condensó el trabajo común que en aquella inicial.

La referencia material del seminario es la exclusión social, fenómeno conexo con la pobreza y la marginación en diferentes grados y vertientes. El seminario deberá fijar el significado que adopta para dicha noción. Con vistas a esta tarea, haré un par de consideraciones y propuestas.

En la tradición de Cáritas, y de sus predecesores, fueron objeto prioritario de atención: los individuos policarenciados, cual es el caso de los transeúntes; ciertas minorías étnico-culturales y los migrantes con dificultades de asentamiento; los habitantes de barrios marginales; numerosas personas a la vez pobres y aisladas de los circuitos mediante los que se accede a los recursos sociales. Propongo que reservemos el término «exclusión» para denotar el complejo de pobreza y marginación que afecta a dichas clases de casos. Advierto que se trata de una propuesta de conveniencia y circunstancial, para esta ocasión, de modo que no me siento obligado a defenderla frente las varias acepciones que está suscitando este término

—de procedencia francesa y que se adopta en la Comisión Europea, casualmente bajo el mandato de Jacques Delors.

A partir de los años 60, tanto mediante la Sección Social como por el *Plan CCB*, Cáritas comienza a observar y valorar otra clase de hechos, también de signo carencial, pero estructurales: equipamientos insuficientes en ciertos barrios, integración defectuosa de importantes agregados poblacionales, oferta educativa corta e inadaptada, relaciones laborales injustas. Se aprecia entonces que tales fenómenos son causa de pobrezas y marginaciones manifiestas o latentes. La evidencia de esta relación no ha hecho sino afirmarse en los decenios pasados, de modo que también los problemas sociales de carácter estructural nos interesan como factores de riesgo de exclusión.

Si la exclusión social es el objeto material de nuestra preocupación, el objeto formal son las políticas para afrontarla y los valores en los que se inspiran. Así, también estamos abocados a decidir sobre qué políticas vamos a discutir: ¿Sólo las públicas o también las privadas? ¿Únicamente las específicas o también las generales? Por mi parte, sugiero que en este punto adoptemos un criterio amplio; entre otras cosas porque hay una obvia interrelación entre las diversas intervenciones político-sociales.

En cuanto a los valores, tampoco me parece oportuno proponer limitaciones, para mejor poder seleccionar los que propongamos a la consideración del plenario de las Jornadas. Con vistas a estimular el trabajo común voy a presentar un muestrario histórico de crisis de valores implicados en la acción colectiva frente a la pobreza-marginación.

I. LA POLÍTICA SOCIAL DE JUAN LUIS VIVES

Comienzo recordando a Juan Luis Vives, nacido en Valencia y en el año de 1492 ó 93. Me es muy grato hacerlo por celebrarse estas Jornadas en su ciudad natal, pero es lo cierto

que su aportación sería igualmente recuperada por mí cualquiera que fuese nuestra sede de trabajo. Vives inaugura la modernidad en materia político-social; su concepción de la pobreza y sus propuestas sobre ella vienen a poner en crisis los valores y la práctica medieval. Veamos en que consistían, en términos generales.

Las sociedades cristianas de la Edad Media atribuían cierto carácter sagrado a la pobreza, en cuanto que consideraban elegidos de Dios a los afectados por ella. Su padecimiento resignado era ocasión providencial para el logro de méritos espirituales con vistas a la salvación del alma. La limosna y el acogimiento en hospitales eran los medios establecidos para el socorro de la gente pobre, el cual era una obligación de caridad y una práctica provechosa en la carrera para la vida eterna. En todo caso, se procuraba limitar la ayuda asistencial a las personas pobres incapaces para el trabajo (niños, ancianos, enfermos, discapacitados y viudas o huérfanas) y desamparadas. Por otra parte, la vida marginal, desarraigada de los mendicantes preocupaba desde el punto de vista de la seguridad.

En el fondo de la conciencia medieval se asentaba la idea de que el orden social existente era providencial, querido por Dios. No había que plantearse, pues, cambiar nada, ni siquiera la mala ventura de los menesterosos. Ellos debían sobrellevarla con paciencia, a la vez que la gente acomodada estaba en el deber de caridad de socorrerlos para aliviar su menesterosidad, para su mero mantenimiento de subsistencia.

Vives recibió el encargo de componer un plan de acción frente a la pobreza de la ciudad flamenca de Brujas. Atendió al pedido mediante su tratado *De subventionem pauperum*, que culminó en 1525. He aquí un resumen de los criterios y medidas que formuló Vives: «1) Limitación de las acciones positivas a los pobres indígenas; 2) prioridad de la autosuficiencia mediante el trabajo y consiguiente regeneración, disuasión o represión de la vida dependiente; 3) instrucción y rehabilitación profesional de todos los pobres que tuvieran necesidad de

ellas, por su edad o incompetencia, con vistas a un papel activo; 4) integración laboral, incluyendo la provisión de empleos, no sólo para los pobres sanos, sino también para los afectados por deficiencias compatibles con un trabajo productivo; 5) complementación, para los pobres de vida normalizada, de sus ingresos por el trabajo mediante subsidios, cuando aquéllos no fueran suficientes, hasta alcanzar el mínimo vital; 6) incorporación de enfermos y viejos a programas de terapia ocupacional —bien que con fines principalmente de salud espiritual—; 7) provisión de asistencia de mantenimiento a los pobres no válidos; 8) optimización técnica y económica de la gestión de hospitales —desinternamiento de válidos, internamiento de dependientes, saneamiento económico—»(1).

Frente al providencialismo medieval, el plan vivista postula el cambio de la suerte de los pobres. Ello implica una nueva conciencia, típicamente social-humanista: la pobreza es vista como un mal terrenal y la caridad obliga a procurar eliminarla. El valor guía para la acción es el autovalimiento económico de los menesterosos mediante el trabajo. Se trata de una expresión de la mentalidad burguesa emergente. Los medios para el cambio son la rehabilitación individual y la inserción laboral. Es un doble proceso para el que Vives reclama el esfuerzo de los interesados y la contribución de la sociedad. Esta contribución es un deber moral, pero también resulta conveniente desde el punto de vista de la economía colectiva y de la seguridad ciudadana: los marginales insertados en la actividad productiva contribuirán a su expansión y, además, cesarán de ser un peligro social, en cuanto que la integración económica propiciará la integración normativa. Frente o sobre el argumento tradicional del provecho espiritual que procura la ayuda a los pobres, Vives ofrece un razonamiento secular y científico-social

(1) DEMETRIO CASADO: «Introducción» a Juan Luis Vives, *Del socorro de los pobres*, Hacer, Barcelona, 1992, pág. 24.

en apoyo de su rehabilitación e inserción laboral. Para la gente menesterosa no incorporable a la actividad productiva, nuestro autor propone medidas orientadas por el valor de la racionalidad asistencial y económica. Finalmente, Vives atribuye a los poderes públicos la responsabilidad superior, directiva en la acción sobre la pobreza, dejando en segundo plano a la Iglesia, a la sazón líder en dicha función. El ejercicio público de aquella responsabilidad llevaría consigo la capacidad de castigar la negativa a rehabilitarse, así como ciertos comportamientos ociosos o insolidarios de los ricos. De todos modos, Vives rechaza la idea de la caridad obligatoria.

2. SUPRESIÓN DE INSTITUCIONES EXCLUYENTES

La política contra la pobreza propuesta por Vives plantea exigencias a los afectados y a la sociedad, pero sólo en el plano de las conductas; no en el del cambio de estructuras. Voy a referirme seguidamente a una crisis de alcance institucional y de signo revolucionario, bien que sin violencia física.

En la sociedad del Antiguo Régimen estaban instituidas formalmente ciertas medidas de exclusión social relacionadas con las circunstancias sociales de las personas, es decir, independientes de su comportamiento. Con carácter general, el orden de los estamentos vedaba el acceso de los villanos, del pueblo llano a ciertos puestos, funciones y, por supuesto, honores y privilegios reservados a la nobleza y al clero. En la esfera económica, el sistema gremial limitaba las actividades y desempeños productivos mediante un régimen de monopolios de ramas y clasificación profesional. No sólo por pautas formales, sino también por prácticas de hecho, las mujeres tenían muy limitadas opciones sociales. Finalmente, recordaré el caso de los gitanos, también afectados por restricciones en su desenvolvimiento económico; ello además de la represión

concerniente a las manifestaciones de su identidad diferenciada y de su modo de vida marginal.

La ideología y la política de la Ilustración y, después, la revolución liberal de la primera mitad del siglo XIX vendrán a cuestionar y derribar las instituciones excluyentes del Antiguo Régimen. Sus principales medidas fueron las relativas a la abolición del orden estamental y de los gremios. Estos son hechos muy conocidos y cumplidos, de modo que voy a recordar otro de menor alcance, pero aún de actualidad: me refiero al proceder ilustrado ante la cuestión gitana.

Ya en 1499, los Reyes Católicos dictan una ley (2) que prohíbe a los «egipcianos» la vida vagabunda y les obliga a adoptar oficios convencionales y a fijar su residencia, bajo pena de expulsión. Se trata de una medida inspirada en el valor de la seguridad, a la sazón amenazada, entre otros, por quienes (gitanos o payos —diríamos ahora—) vivían errabundos, al margen de la sociedad. Los Reyes Católicos pretenden, pues, la integración social de los gitanos, bien que por la fuerza.

Los siguientes monarcas mantienen idéntica política, salvo que Felipe III la amplía al campo simbólico. En ley de 1619 establece que «no puedan usar del traje, nombre y lengua de gitanos y gitanas, sino que pues no lo son de nación quede este nombre confundido y olvidado». El uso de la lengua propia puede dificultar el control pero, en cambio, la diferencia en el traje y el uso de un nombre particular lo facilitan. El móvil de la disposición transcrita no fue, pues, la seguridad, sino que debió de ser la integración simbólica o normativa; dicho de modo negativo, la intolerancia hacia la identidad minoritaria.

Las normas posteriores mantuvieron las prohibiciones concernientes a las conductas social y simbólica de los gita-

(2) Esta norma y las que citaré después se encuentran en la *Novísima Recopilación*, XII, 1.

nos, pero es digna de consideración particular la pragmática-sanción que dictara Carlos III en 1783. Su primera disposición establece que «los que se llaman y se dicen gitanos, no lo son por origen ni por naturaleza, ni provienen de raíz infecta alguna». En la ley antes citada de Felipe III, sin duda para quitar fundamento a su expresión peculiar, se recuerda que la gente gitana —coetánea, se entiende— no lo es de nacimiento. En la norma de Carlos III se niega el hecho histórico del origen, de modo que quedaría deslegitimada cualquier conducta diferenciada. Mas nótese que se niega también cualquier estigma étnico de los gitanos, con lo que se pretende quitar fundamento a la exclusión social, sea de carácter moral o material. Así, la tercera disposición de la norma apunta contra la infamia: «Prohíbo a todos mis vasallos, de cualquier estado, clase y condición que sean, que llamen o nombren a los referidos con las voces de gitanos o castellanos nuevos...» La quinta regla pretende abrir la muralla socio-económica: «Es mi voluntad que los que abandonaren aquel método de vida, trage, lengua o gerigonza, sean admitidos a cualesquiera oficios o destinos a que se aplicaren, como también en cualesquiera gremios o comunidades, sin que se les ponga o admita, en juicio o fuera de él, obstáculo ni contradicción con este pretexto». En la norma del monarca ilustrado sigue latiendo la preocupación por la inseguridad que deriva del «método de vida gitano»; se mantiene el principio de integración normativa de corte asimilacionista; pero aparece como novedad la conciencia de las barreras psicosociales y socioeconómicas que dificultan la incorporación social de los marginales, pese a que acaten las exigencias del núcleo normativo y dominante.

Sin olvidar la proscripción de las identidades minoritarias —lo que no es grano de anís—, la ideología ilustrada y, después, la liberal aportan, frente a las exclusiones propias del Antiguo Régimen, el valor de la igualdad de los ciudadanos y el ideal de la sociedad abierta.

3. POLÍTICAS PRO IGUALDAD SOCIAL

El liberalismo trajo al mundo occidental el valor de la igualdad formal, pero su encarnación práctica se viene llevando a cabo premiosamente. Tanto es así que aún tiene motivos para la acción el feminismo tradicional. Además de las desigualdades y marginaciones derivadas del Antiguo Régimen residual subsistente, el liberalismo generó o permitió la emergencia de graves desigualdades y marginaciones de hecho en el orden socioeconómico. Su manifestación extrema fue la precarización y el empobrecimiento de la clase obrera en las sociedades liberal-capitalistas emergentes.

La enemiga liberal a las intermediaciones sociales del Antiguo Régimen daría lugar a medidas que implicaban graves efectos de desprotección para la población trabajadora. No sólo se suprimió el régimen gremial y se desmontaron agrupaciones de ayuda mutua, sino que se prohibió cualquier clase de asociación de los trabajadores —y de los empresarios—. A la vez, el Estado se abstuvo de establecer regulaciones y controles moderadores de las relaciones laborales y, en materia de protección social, se limitó a una acción benéfica minimalista, reservada a los pobres de solemnidad, como se decía en España. La relación de los trabajadores y los capitalistas, formalmente iguales pero materialmente dispares, generó estructuras y situaciones de explotación económica e inseguridad en el trabajo. Los ciclos de la economía arrojaron recurrentemente al desempleo a masas de trabajadores. Aquellas estructuras económicas con alto riesgo de pobreza y marginación material engendraron de hecho miseria, a la vez que la pobre protección social disponible generó dependencia y estigma.

El capitalismo irrestricto engendró también su propia crisis, que se manifestó mediante dos opciones de cambio principalmente: la radical o revolucionaria, inspirada en ideologías anarquistas y socialistas, y la reformista, de ideología social-demócrata y democristiana, hablando en términos actuales.

De las ideologías radicales, el socialismo marxista inspiró los Estados comunistas. Se instauraron tras revoluciones triunfantes, paradójicamente, en países con sociedades precapitalistas, como Rusia y China, los cuales arrastraron tras de sí sendas constelaciones. El llamado socialismo real atacó la pobreza extrema y la marginación dimanantes de las estructuras y relaciones señoriales y capitalistas burguesas sustituyéndolas por el capitalismo de Estado, que llegó a asegurar empleo y protección social con carácter general y en un régimen de solidaridad obligatoria. El valor de la igualdad material se llevó a la práctica al precio de sacrificar el de la libertad en las aras del Estado totalitario integral, es decir, interviniente no sólo en lo político sino también en lo económico, lo social y lo cultural. Como era inevitable en tal contexto, la aplicación del valor igualitario fue relativa, por las siguientes circunstancias: grandes contingentes de disidentes políticos fueron excluidos radicalmente, bien por eliminación o confinamiento; ciertas minorías étnicas, como la gitana, quedaron al menos parcialmente al margen de la nueva sociedad; la nueva estratificación social se formó con muy amplias desigualdades socioeconómicas.

La corriente reformista fue aplicándose, no sin resistencias ni dificultades, en los países occidentales de forma paulatina. El derecho de asociación sindical, la limitación por los Estados de ciertos excesos laborales, el establecimiento de seguros voluntarios y obligatorios, la adopción por las empresas de ciertas medidas paternalistas fueron jalones correctores de los efectos deleterios de la libertad socioeconómica. La más acabada expresión del abordaje reformista de la cuestión social es —o ha sido— el Estado de Bienestar, cuya construcción se inicia tras la Segunda Guerra Mundial. Se registra, sobre todo en España, una fuerte tendencia a servirse de dicha denominación para referirse a las muy diferentes variantes y grados del Estado protector y aun a las meras instituciones de protección social públicas. En virtud de tal circunstancia me siento obligado a recordar que algunos países del norte y centro de Europa llega-

ron a construir el Estado de Bienestar en una versión fuerte, que Ignacio SOTELO ha caracterizado así: «Parece imprescindible mencionar cuatro elementos constitutivos: Primero, el pleno empleo, es decir, un índice de paro inferior al 3% de la población activa, con una cuota semejante o superior de empleos sin cubrir. Segundo, una seguridad que abarque a todos los ciudadanos, seguro de enfermedad, de accidente, de desempleo para los integrados en el proceso laboral y una ayuda social para los que por diversas causas no lo consigan o no lo pretendan. Tercero, una educación pública y gratuita, desde el jardín de la infancia a la Universidad, obligatoria hasta la secundaria y los últimos tramos, abiertos a los que muestren las capacidades requeridas (becas aseguradas para los que obtengan el nivel establecido y no cuenten con los recursos necesarios). Cuarto, la comprensión de la política social como el factor fundamental de la redistribución de la riqueza, y no sólo como un instrumento para evitar situaciones escandalosas para nuestra sensibilidad moral o peligrosas para la estabilidad social. (3)».

El Estado de Bienestar, pese a sus quiebras y limitaciones, es el referente mayoritario de nuestra sociedad, de modo que debo señalar su significado y los valores que lo inspiran o que implica relacionados con la pobreza y la marginación.

El Estado de Bienestar es un instrumento preventivo de la pobreza y la marginación, en cuanto que incluye estructuras que propician el empleo, protegen a la gente en situaciones de infortunio mediante instituciones universalistas, facilitan la incorporación social de los jóvenes y potencian la igualdad material. Este valor socialista se concilia con el liberal de la igualdad formal. Garantiza el Estado de Bienestar, por otra parte, la libertad, sin perjuicio de instituir la solidaridad obligatoria, principalmente mediante una fiscalidad orientada tanto a mantener los servicios como a producir un efecto redistributivo.

(3) «Estado y sociedad de bienestar», *El País*, 31 de enero de 1993.

4. POLÍTICAS SOCIALES SELECTIVAS

El Estado de Bienestar es una fórmula que cuenta con el consenso básico de los principales partidos democráticos. Aun con esta circunstancia, su logro no es fácil. En primer lugar, ocurre que la condición del pleno empleo no es susceptible de aseguramiento, en cuanto que depende de comportamientos internos libres y de la coyuntura económica internacional; así vemos como Suecia o Alemania, que alcanzaron aquella deseada situación, soportan hoy altas tasas de desempleo. En segundo lugar, a juzgar por la experiencia, la intensa solidaridad obligatoria que requiere el Estado de Bienestar no está al alcance de las economías de todas las democracias; es más fácil soportar una fiscalidad fuerte cuando las rentas son altas y crecientes que en el caso contrario.

Quedando advertidos de las dificultades de construir y mantener el Estado de Bienestar, paso a recordar sus fallos de eficacia frente a la pobreza-marginación. La Unión Europea nos viene ofreciendo información relativa a los dos últimos decenios en la que se registran importantes porcentajes de ciudadanos de los países europeos que dependen de ingresos inferiores al umbral de la pobreza. Este ha sido fijado en la mitad de la renta media de cada país, que no se supone que sea el nivel estricto de subsistencia, sino una convención del mínimo económico requerido por la dignidad ciudadana en nuestros países. El citado fenómeno de desigualdad es particularmente intenso en los países menos prósperos y que no llegaron a tener un Estado de Bienestar cabal, pero no deja de afectar también a los más prósperos y dotados de la deseada fórmula. En unos y en otros, por lo demás, se ha comprobado que las oportunidades y la cobertura del Estado de Bienestar y, más ampliamente, de la política social, son escasamente aprovechadas por la gente más necesitada. De este modo, ciertos casos y colectivos de pobreza-marginación se perpetúan, y aún pueden ampliarse por circunstancias como

la expansión del desempleo o de la llamada inmigración económica.

Los fallos del Estado de Bienestar y, en general, de las políticas sociales de alcance general y pretensión redistributiva han impactado en el crédito del universalismo político-social. Para unos, aquellos fallos son causa suficiente para cuestionar el paradigma del Estado de Bienestar. La mayor parte, se ha limitado a relativizarlo y asumir que el valor de la igualdad material exige el mantenimiento de ciertas políticas universales más el complemento de otras de carácter selectivo y de objeto compensatorio. Si nos fijamos bien, las iniciativas y programas sociales de la Unión Europea son de esta clase, en cuanto que se centran sobre minorías o categorías marginadas o en riesgo de estarlo.

Es digno de ser notado que estas intervenciones selectivas requieren con mucha frecuencia la participación de los interesados y la colaboración o mediación de la sociedad, especialmente de organizaciones voluntarias, como Cáritas, sin ir más lejos.

El movimiento corrector del universalismo político-social se funda en la afirmación del valor de la igualdad material, como condición autenticadora de la formal y exigible junto a la libertad. En este punto no hay cambio respecto a la ideología del Estado de Bienestar. Junto a esta continuidad, se aprecian ciertas afinidades con políticas pretéritas. Las intervenciones técnicas sobre categorías y grupos marginados recuerda la táctica de rehabilitación-inserción vivista. Las medidas de discriminación positiva en favor de tales o cuales categorías sociales pueden ser vistas como una reencarnación de la beneficencia pública liberal, salvo que aquella tenía fines principalmente asistenciales, en tanto que la discriminación positiva suele perseguir la inserción laboral o, más generalmente, funcional. Incluso la sombra del estigma propio de la beneficencia planea sobre la técnica en cuestión: «Después de 30 años, la acción afirmativa debe hacerse

desaparecer progresivamente, sobre todo, en mi opinión, porque los negros nunca serán capaces de deshacerse de la imagen desfavorable que tienen de sí mismos hasta que quede incuestionablemente claro que están alcanzando altos cargos en los campos económico y profesional exclusivamente por méritos propios. Esa es la razón de que un 40% de los negros de California votasen a favor del fin de todas las medidas de preferencia racial en su Estado.» (4).

Atención, pues, al valor dignidad en los destinatarios de las políticas selectivas.

(4) Gabriel JACKSON, «El "dilema americano" en la actualidad», *El País*, 10 de septiembre de 1997.

CONCLUSIONES-RESUMEN (*)

Una vez que el director del seminario finalizó su exposición, centrada en el cambio de valores que estaba detrás de cuatro grandes transformaciones políticas y sociales que habían tenido lugar en los últimos cinco siglos, los participantes en el seminario se pusieron en la tarea de decidir cuáles deberían ser los valores esenciales que podrían alumbrar la puesta en marcha de una nueva política social al comenzar el siglo XXI.

En un primer momento, el grupo tuvo que decidir a qué se referiría en adelante al hablar de exclusión social. Después de un breve intercambio de opiniones, se optó por adoptar el doble sentido que poseía la palabra exclusión social: el estático, como situación de marginación polifactorial grave («la exclusión de hecho»), y el dinámico, centrado en las situaciones de vulnerabilidad y, por tanto, enfatizando las dimensiones preventivas («la exclusión como riesgo»).

Una vez realizadas estas dos consideraciones, estuvimos ya en situación de definir con claridad cuál era el objetivo concreto de las discusiones que iban a seguir a continuación:

Objetivo

El Seminario se centró en la reflexión acerca de los valores orientadores de las políticas sociales de lucha contra la exclusión social, entendida ésta en el doble sentido de la exclusión, como marginación polifactorial grave (exclusión de hecho) y de la prevención de esa situación (exclusión como riesgo).

Antes de entrar a considerar los distintos valores que deberían animar las intervenciones en política social, se acordó

(*) Redactado por el Secretario del Seminario.

hacer una llamada a la *autenticidad* de las medidas que se implementan. Con ello se quería hacer hincapié en un criterio previo que se consideraba básico y que incluía tres aspectos: la viabilidad de las políticas sociales, la posibilidad de que fuesen objeto de exigencia y la necesidad de que se llevase a cabo su seguimiento (control y evaluación).

De entre los múltiples valores que fueron debatidos y analizados por considerarse esenciales como animadores de las políticas sociales y que serán expuestos más adelante, el grupo de trabajo destacó tres como prioritarios:

- a) Un valor-guía básico: La política social debe buscar la *integración tolerante no asimilacionista* con las personas y grupos a los que se dirige, es decir, que compatibilice los valores de la igualdad con el derecho a la diferencia.
- b) Una estrategia básica: La *participación de todos los concernidos* en la lucha contra la exclusión: excluidos, la sociedad integrada, los órganos públicos y los mediadores (entidades voluntarias).

Esto significa que, además de un sistema de *solidaridad obligatoria* garantizada por el sector público, que debe mantenerse y crecer; es necesario potenciar la *solidaridad voluntaria*, que nace en el seno de la sociedad civil y que se articula a través de las organizaciones voluntarias (o, en otras denominaciones, ONG's).

- c) Y, finalmente, se destacó como igualmente importante el objetivo de la *universalización de la protección social*, orientada a unos mínimos vitales garantizados.

Esto implicaría que pudiesen acceder a las prestaciones no-contributivas aquellos individuos que por causas personales o sociales, distintas de la vejez y de la discapacidad, se vean imposibilitados para desempeñar una actividad laboral.

Pero, además de estos valores orientadores prioritarios, se señalaron otros que también merecería la pena tener en cuenta a la hora de llevar a cabo las políticas sociales:

— La necesidad de buscar un *pacto social* a gran escala, que contemplase, al menos, los siguientes vectores:

- Asumir que actualmente todo (la economía, lo social, lo político) está fuertemente influenciado por lo que ocurre en otras partes del mundo. La *globalización* debe traducirse en un *pacto entre lo próximo* (las necesidades y carencias de las personas de nuestro entorno más cercano) y lo lejano (las condiciones de vida de aquéllos que viven en otros países y otros continentes).
- También es necesario pensar en términos históricos. Eso nos lleva a la necesidad de alcanzar un *pacto entre las personas que poblamos el planeta actualmente y las generaciones futuras*, y cuyo objetivo sería dejarles un planeta habitable.

Estos dos últimos factores, nos harán llegar a la convicción de que nuestro modelo de sociedad, nuestro «estilo de vida» consumista, no es universalizable, no lo soportaría el planeta Tierra. El pacto (el escuchar al «otro») nos orientará hacia la austeridad y hacia cambios estructurales.

- El *pacto social entre diferentes sectores de población* (excluidos, mediadores, poseedores de riqueza, Administración...) que, recordando viejas alianzas entre clases sociales que buscaban la estabilidad social, permita alcanzar un acuerdo entre los desheredados y los poseedores (que hoy incluye a las grandes clases medias) y que se traduciría en el apoyo económico a las políticas sociales que se emprendan.

- Se deben tener en cuenta *los valores que están en vigor* en nuestras sociedades y que entran en juego en la política social:
- unos valores dominantes (consumismo, propiedad privada, competitividad, individualismo...);
 - unos valores minoritarios-alternativos (cooperación, solidaridad, consumo necesario, relaciones comerciales justas...).

Las *entidades voluntarias* (en nuestro caso, Cáritas) deben hacer un esfuerzo por realizar el papel de «puentes», es decir: *mediadores* entre dos lenguajes que no llegan a entenderse. Seguramente, la nueva sociedad (la nueva política social) procederá del diálogo entre lo que hay y lo alternativo y no del enfrentamiento y la incomunicación.

- Introducir el *valor tiempo* en las políticas sociales. Los procesos de integración son lentos, a veces duran años. Las políticas sociales deben tener en cuenta este hecho y no pedir ni exigir grandes progresos en cortos periodos de tiempo. Eso sin perjuicio de lo dicho acerca de la autenticidad y viabilidad que debe presidir este tipo de proyectos.

Finalmente, el debate derivó hacia una serie de aspectos que el grupo consideraba que tenían que estar presentes en las políticas sociales. Fueron dos temas fundamentales que, aunque no trataban estrictamente de valores, sí que fueron considerados como criterios importantes a la hora de planificar y llevar a cabo esas políticas:

- La política social debería tener en cuenta los *desequilibrios territoriales*, lo que en algunos ámbitos se ha venido denominando «pobreza de territorio».
- Concretamente, el futuro de algunas zonas del medio rural que, siguiendo los parámetros de la econo-

mía actual, están llamadas a desaparecer (desiertos de mográficos e industriales).

De igual forma, algunos barrios muy degradados de las grandes ciudades.

Ambas realidades deben ser tenidas en cuenta en forma de políticas de intervención local o planes de lucha contra la pobreza en determinados territorios, ligándolos al desarrollo integral del medio.

Podríamos hablar en este caso de otro pacto social entre las zonas desarrolladas y las zonas en declive demográfico y económico.

- Evitar el carácter excluyente de algunas políticas sociales, que no acaban llegando a las personas y colectivos más necesitados (efecto Mateo).

En estos casos son preferibles las políticas selectivas y compensatorias dirigidas específicamente a estas personas.

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y NEOLIBERALISMO

Director: FCO. JIMÉNEZ AMBEL
Secretaría: TERESA DOMENECH
Apoyo: VICENTE FERRANDO

NEOCAPITALISMO Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

I. Aproximación a la terminología

Dando por quietado y pacífico que ha de entenderse por Doctrina Social de la Iglesia, ya que ella misma se ha ocupado de esclarecerlo en diversas ocasiones (1), el problema terminológico persiste sobre la voz «*neocapitalismo*».

(1) Valga por todas, por solemne, la aclaración contenida en la *Centesimus Annus*, núm. 54, como INSTRUMENTO DE EVANGELIZACIÓN, dentro de todo el capítulo VI, en el que se la conceptúa bajo diversos prismas. Recientemente, en el discurso que Juan Pablo II ha dirigido a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, el 25 de abril de 1997, conmemorativo del XXX aniversario de la *Populorum Progressio*, y décimo de la *Sollicitudo Rei Socialis*, el Papa ha insistido en la expresión «corpus» asentado en principio inmutables, pero dinamizado «con perspectivas y aspectos nuevos, de acuerdo con el desarrollo cultural y social».

Si ya es controvertida la palabra «capitalismo» (2) también lo será su presentación como «neocapitalismo» (3).

Tampoco hay una convención unánime sobre lo que ha de entenderse como el «liberalismo». Aunque puede evocar diversas ideas, el Magisterio de la Iglesia lo conceptúa como el sistema político que propició al capitalismo (4).

(2) Para matizar una aprobación o condena de un sistema, tal que el capitalismo, la *Centessimus Annus*, dado que es una cuestión «compleja», se ve en la necesidad de precisar el valor de las palabras: «Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa y del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de *economía de empresa*, *economía de mercado* o simplemente de *economía libre*. Pero si por *capitalismo* se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa» (núm. 42).

(3) Y aquejada de la misma necesidad de puntualización para hacer un veredicto moral. Si, como se afirma por algunos, es un sistema eficiente pero despersonalizador; la condena moral es inevitable. Vid. J. R. CAPELLA, citado por GONZÁLEZ FAUS, en «Toma de posición de un teólogo», dentro del libro *El neocapitalismo en cuestión*, Sal Terrae, 1993, pág. 91, quien a su vez dictamina que el problema del neocapitalismo es que su corazón es el mercado y «el mercado como sistema se caracteriza a la vez por su eficacia y su injusticia», pág. 100. Por otra parte, siempre será posible una ponderación de la justicia de los resultados, como la célebre autodefensa de la Sra. Thatcher asegurando haber arrebatado al desempleo más victorias que los laboristas.

(4) El liberalismo es el marco de referencia y el responsable, a la postre, de que se diera el capitalismo. Así lo entiende la *Laborem exercens*, que en su número 8, después de recordar que la cuestión obrera era una situación que «pedía venganza al cielo», señala que «estaba favorecida por el sistema socio-político liberal». Después, en su número 14, declara que el *programa del capitalismo* fue, más que enunciado, *practicado por el liberalismo*.

Hemos de sospechar, por tanto, que el «neoliberalismo» requiera, para tolerar su profundización, algunas precisiones conceptuales, aunque sean convencionales.

Podemos referirnos al «neoliberalismo» como sistema económico o como sistema político, ya como programa económico, ya como programa político, como un período histórico impregnado por aquéllos, etc., pero también hablamos de lo neoliberal como una orientación, como una tendencia, como fuerzas sociales (fuerzas neoliberales), como militancia política o como doctrinas económicas. A veces se pretende que sólo sean inspiraciones o «vientos» que soplan. Otras veces se caracteriza como una simple «praxis».

La imagen difusa, o la percepción de los que no somos expertos, sobre el *neoliberalismo*, es una amalgama de todo ello. En lo histórico sería el conjunto de prácticas e ideas triunfantes tras la caída del muro de Berlín, tal vez encarnadas por las figuras de Thacher y Regan; en lo cultural el individualismo, en lo sociológico «modelos de referencia» tales como triunfadores, «tiburones», etc.; en lo político es la entronización de las «libertades» (de expresión, de asociación, de iniciativa, de movimientos, «la creatividad», etc.) y la percepción de la desmotivación de los ciudadanos y el alejamiento de la *Res Pública*; en la esfera privada una ilimitada autonomía personal, etc., pero, sobre todo, en el plano económico, se configuraría como la superposición de fenómenos impulsados por él, tales como la «liberalización», «desregulación», «privatización», «globalización», «flexibilización», la idolatría a los mercados y a su *lógica* (competencia y competitividad, legislación antitrust, condena del intervencionismo, clienteorientación, publicidad, etc.); la reducción del tamaño del sector público, el cuestionamiento de su función redistribuidora; el peso de la tecnoestructura y de las empresas multinacionales; la infiltración de las técnicas del «management» por toda clase de organismos públicos; la libertad de cambios y de movimientos de capitales; la moderación de la presión fiscal; la eliminación de aranceles

aduaneros; el análisis de la racionalidad de las decisiones públicas; la desburocratización; la rebaja del coste del trabajo, darwinismo social (ley de la selva o del más fuerte), consumismo (compras a crédito, idolatría de las «marcas», sustitución de bienes válidos por «nuevos»), etc. Todo esto puede estar en la «opinión social difusa» cobijado bajo la etiqueta de *neoliberalismo*. Son demasiados temas para ser abordados con un mínimo de rigor y, desde luego, exceden de mi capacidad. Lo mismo que una presentación adecuada de la obra de los autores que se suelen colacionar a propósito del neocapitalismo (5).

Pero tal vez sea posible avanzar en precisión. Hay autores que no han rehuído el esfuerzo de caracterizar el neoliberalismo (6). Y entre ellos hay concomitancias, pero también aparecen discrepancias (7). A veces se arguye que es un movimiento irrelevante, que pasará a la Historia sin pena ni gloria; que carece de postulados explícitos; que no cuenta con una gran figura del tipo Adam Smith, Marx o Keynes; o que solo es una práctica empírica alentada por intereses.

(5) ADAM SMITH, RICARDO, MARSHALL, LEROY-BEAULIEU, FRIEDMAN, EUCKEN, VON MISES, VON HAYEK, SCHUMPETER, MCCRAKEN, POPER, LAFFER, FELDS-TEIN, BUCHANAN, NOZICK, ROWLS, BELL, BERGER, LIPSET, NOVAK, SARGENT, WALLACE, etc. He visto citados también a españoles como ULLASTRES, Mariano RUBIO, Lucas BELTRÁN, Rafael TERMES, L. A. ROJO...

(6) Carlos DIAZ, en *Vocabulario de formación social* (Edim, Valencia, 1995, págs. 328-330), caracteriza el *neoliberalismo* sobre los siguientes siete postulados: primacía de lo individual sobre lo social, libertad individual ante todo (libertad sin igualdad), descentralización, pluralismo, desmonopolización estatal, marginalismo económico y competencia perfecta. Y entre los ideólogos del neoliberalismo señala a los estudiosos de la *Public choice* (elección pública), encabezada por J. M. BUCHANAN, y a los partidarios del *Estado mínimo* (*anarcocapitalistas y libertarian*), citando entre ellos a F. A. HAYEK y resaltando a R. NOZICK.

(7) Los pronunciamientos más relevantes, para Eduardo ROJO, son: privatización, precios libres, comercio exterior liberalizado, protección de la propiedad y los beneficios, reducción de las dimensiones del Estado y libertad de opción en materia de sanidad y enseñanza. *El neoliberalismo en cuestión*. Sal Terrae, 1993, págs. 26 y 27.

Sin embargo la conjunción copulativa «y», entre *Doctrina Social de la Iglesia y neoliberalismo*, acota un tanto nuestro campo de interés, al sugerirnos dos preguntas de conexión muy serias; ¿Cómo ha influido la Doctrina Social de la Iglesia en la aparición del neoliberalismo?, y ¿qué juicio moral merece, para la Enseñanza Social Cristiana, el neoliberalismo? Puede ser que al buscar dar respuesta a estas dos preguntas terminemos sabiendo algo mejor qué es el neoliberalismo.

2. El liberalismo y el neoliberalismo; la lucha por la libertad

A menudo se olvida que el liberalismo, o si se quiere la revolución burguesa, fue una revolución que venía a sacudir bruscamente una situación social denunciada como opresora. Cuando, por ejemplo, Jovellanos arremete contra los «manos muertas» estaba «liberando» recursos y actuando filantrópicamente. Que aquellos «libertadores» terminaran dando pie a un sistema atentatorio a las «libertades» personales pertenece a una paradoja, harto contrastada en la Historia de la Humanidad, que encuentra sus raíces y explicación en una antropología falsa. Pero es evidente que el liberalismo toma su semántica de la voz «libertad». El propio *Manifiesto Comunista* elogiaba el significado superador de la revolución burguesa.

Lo cierto es que luchando contra el sistema de regalías, suprimiendo los mayorazgos, desamortizando, etc., se estaba en la causa de la libertad; el liberalismo era una reacción, en este sentido, contra la falta de libertad (y de igualdad). El *laissez faire et laissez passer* era un grito contra el poder absoluto, que se entendía como causante del «atraso».

El neoliberalismo, en su aparición histórico-geográfica (8), también fue una reacción contra la falta de libertad. Ahora no

(8) Aunque muchos autores postergan su nacimiento a la época Reagan - Thatcher.

era el «antiguo régimen» el que mutilaba las libertades; el opresor ahora era el régimen nazi que, entre guerras, se expandía por Europa. Por otra parte el hostigamiento que, desde dentro, el sistema capitalista sufre por parte de pensadores tan influyentes como KEYNES, o de experiencias como el New Deal norteamericano, hace pensar a muchos que el triunfo de los socialismos sería inevitable en tanto que el papel del Estado no dejaría de expandirse.

3. Friburgo y el valor de «la competencia»

Fue una «Universidad Negra», un centro de la Iglesia quien «plantó cara» al huracán nacionalsocialista. Friburgo, esa es posiblemente la referencia doctrinal más explícita para el neoliberalismo. Y con énfasis en el plano económico, una vez persuadidos de que es «lo económico» la esencia de «lo político». Allí formuló y ejerció su magisterio un hombre de excepcionales cualidades: *Walter Eucken*. Su personalidad se impuso incluso al propio HEIDEGGER. *Eucken*, y su «escuela» de Friburgo, a quienes se echa de ver «sus raíces en el pensamiento de la Iglesia» (9), propone una alternativa fundada en un «orden de competencia» (10). Ahora bien, este «orden de competencia», por razones de índole moral, tiene cinco restricciones severas (11):

(9) VELARDE FUERTES: «Economía al servicio del hombre». Conferencia pronunciada en ISE, Valencia, el 24-3-95. Establece incluso el ascendiente de Von KETTELER sobre Eucken. Como se sabe KETTELER tuvo una gran influencia en la *Rerum Novarum*.

(10) No será una coincidencia casual que Juan Pablo II hable de un «orden» social del trabajo en la *Laborem exercens*, 9.

(11) VELARDE las fundamenta en el hecho de que tal «orden de la competencia» «no puede atentar a la dignidad humana». *Ídem*. Lo sigo en la exposición de las cinco limitaciones cualitativas al mercado.

1. *El trabajo*, que es algo «esencialmente diferente porque, de alguna manera, la dignidad humana resultaría afectada». Hablar, como se suele, de «mercado del trabajo» es una *contraditio in terminis*.

2. *La vivienda*, que para un católico significa «el albergue de la familia». También la cultura del asentamiento. Suelo y vivienda no pueden estar en un mercado completamente libre, exento de condicionamientos o barreras. De hecho el suelo es un monopolio natural.

3. *La agricultura*. Concierno a un mundo de valores y herencias culturales que se extinguiría a causa de un mercado carente de toda regulación. Es preciso preservar este «mensaje sociocultural», que está en la «historia básica de Europa». Es su paisaje.

4. *La defensa nacional*. Sólo un loco dejaría libre el mercado de armamento.

5. *El dinero*. Las entidades financieras, el crédito, la banca, etc., no pueden excluirse de ciertos controles o mecanismo de regulación. Una crisis financiera rebasa con mucho el ámbito de la compañía en bancarrota. Ahí estaba, en 1890, la Banca Baring; o en España, en 1922, la Ley de Suspensión de Pagos, dictada para proteger a cierta banca de Barcelona.

Fuera de estas cinco excepciones, la Escuela de Friburgo reivindica, como espacio de libertad y frente al intervencionismo,

- un mercado interior asentado en la *competencia*,
- una lucha incesante contra la *inflación*, y
- una apertura franca en materia de intercambios *internacionales*.

Este es el programa de Friburgo, al que se ha atribuido el milagro económico alemán, en cuanto programa asumido por su democracia cristiana. Y también se ha citado como fuente de inspiración del Plan de Estabilización español de 1959, que pondría las bases del desarrollismo (y desarrollo) español.

4. La lucha contra el Leviatán

Después de Eucken, la otra «rectificación» al modelo intervencionista keynesiano ha venido de la mano del Informe McCracken, en 1977, encargado por la OCDE. La crisis del petróleo de 1973 y la *Stagflación* (inflación y paro eran incompatibles en la teoría económica, pero aliados en la práctica) habían quebrado la prosperidad ininterrumpida de la postguerra. Los expertos encabezados por McCracken vinieron a dar la razón a Friburgo y, ahondado su mensaje sobre *las excelencias del mercado*, dictaminaron que no habría prosperidad ni se superaría la crisis sin dosis crecientes de *mercado*, para lo cual se presentan dos instrumentos ineluctables —«desregulación» y «reprivatización»—, y sin «retroceso» del Estado como sujeto, ya por sus *ingresos públicos*, ya por el impacto de sus *gastos públicos*, ya por su peso o *volumen total* en relación con el Producto Interior Bruto. Valga como lema: *más mercado, menos Estado* (12). Era la réplica al intervencionista Informe Beveridge.

Este es el aspecto que más ha hecho sonar las alarmas. El neoliberalismo es sumamente audaz; «apunta a eliminar las intervenciones del Estado y de las instituciones sociales que daban un rostro más humano al liberalismo y quiere dejar descarnado y duro un espíritu individualista hasta el fin» (13). Aunque, sin dejar el plano empírico (realidad dada), el neoliberalismo —como el Derecho Romano, o el espíritu del carnicero de Adam Smith— recuerda que el hombre es (otra cosa es lo que debería ser) «egoísta, con instinto de conservación» (14). Por eso es tan importante —y no como intimis-

(12) «El Estado no es la solución, el Estado es el problema. Es un eslogan que resume esta manera de pensar». Eduardo ROJO, ob. cit., pág. 24.

(13) C. COMA, «El neoliberalismo y la historia. Lecciones positivas y negativas», en *El neoliberalismo en cuestión*, cit., pág. 58.

(14) Ob. últ., cit., pág. 73.

mo— que el Magisterio recuerde que es «el corazón del hombre» (15) lo que hay que transformar (convertir).

A la mengua del Estado hay que añadir dos refrendos de McCracken a Eucken; la *inflación* es el mal por excelencia, y las *prácticas proteccionistas* atentan contra el bien que cabe esperar del desarrollo del *mercado internacional*.

Para algunos el genuino neoliberalismo sería, más bien, la reacción frente al «Estado del Bienestar», caracterizado por el fuerte intervencionismo propuesto por Keynes; «menos regulación, menos Estado» sería el lema neoliberal. Y que tal hubiera sido la propuesta política del Presidente de los Estados Unidos de América, Sr. Reagan, que habría subido al poder bajo el señuelo de prometer menos cargas tributarias. La «curva de Laffer» (16) había imaginado que una bajada de impuestos aumentaría la recaudación y reduciría el déficit presupuestario. Luego la Primer Ministro de la Gran Bretaña, Sra. Thatcher, llevándole el pulso a los sindicatos (17) habría demostrado que el Estado asistencial es un encubridor de holgazanes y que la pobreza es poco menos que una opción personal.

(15) El último mensaje del Papa con ocasión del Domund de este año es muy expresivo: «La salvación que ha traído Jesús penetra en las profundidades más íntimas de las personas, liberándolas del dominio del maligno, del pecado y de la muerte eterna. De forma positiva, la salvación es advenio de la vida nueva en Cristo». «No hay liberación alternativa con que poder alcanzar la verdadera paz y la alegría, que sólo puede brotar del encuentro con Dios-Verdad: Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres (Jn. 8.32)». El número 46 de *Sollicitudo Rei Socialis* señala que «El principal obstáculo que la verdadera liberación debe vencer es el *pecado* y las *estructuras* que llevan al mismo, a medida que se multiplican y extienden».

(16) Los economistas articuladores del paradigma de la «Economía del lado de la oferta» LAFFER y FELDSTEIN y los formuladores de la Teoría de las expectativas racionales SARGENT y WALLACE se citan como apoyos del neoliberalismo.

(17) La importancia y justo contenido de los sindicatos, junto con un juicio histórico muy favorable, ya ha sido sentada por el Magisterio de la Iglesia, en *Laborem exercens*, 20.

Michel ALBERT ha contrapuesto y comparado al capitalismo anglo-americano de los ochenta con el «capitalismo renano», persuadido de que no sólo no era justo dismantelar las conquistas del Estado del Bienestar sino que, además, sería ineficiente, porque la «competitividad global» del *sistema renano* es mayor que la del anglo-americano, incluso en su «variante» japonesa y de los «dragones» (18). Personalmente, hace unos meses, pregunté a Michel ALBERT si un lustro después de publicar su «*Capitalismo contra capitalismo*» lo volvería a escribir, y reconoció que «corrían malos vientos» para el modelo renano, fundándose en el retroceso de la banca en beneficio de la bolsa, el aumento de la interpenetración de los tres bloques geoeconómicos (USA, Europa, Japón), la crisis de la financiación de las pensiones, cierta ventaja comparativa en cuanto a ritmo de crecimiento y niveles de ocupación, etc.

De hecho el debate político y económico, en los países desarrollados de Occidente, se celebra en una franja de espacio muy pequeña; sin autoexcluirse del «Estado de bienestar» neoliberales y socialdemócratas sólo se diferencian en la identificación del «otro necesario»; los socialdemócratas ven al sector privado como el proveedor de fondos para su querido «sector público»; en la otra orilla se alinean los neoliberales, que ven en el Estado el garante del mercado y de sus libertades. Las opciones, de fronteras para adentro, se configuran con un solo ingrediente, el Estado; sólo varía la dosis (19). Al factor *racionalizador* de las conductas «*ánimo de lucro*» del sector privado le ha salido un pariente en lo público; lo que la Escuela de Virginia llama «*afán de prosperar*».

(18) Michel ALBERT, *Capitalismo contra capitalismo*. Paidós, 1992.

(19) Leonardo POLO, *La Sollicitudo Rei Socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad, en «Estudios sobre la encíclica Sollicitudo Rei Socialis», AEDOS, Madrid, 1990, pág. 78.

5. La eterna canción: proteccionismo o librecambismo

Consiguientemente, las corrientes neoliberales no se conforman con la libertad en los mercados domésticos, haciendo regular cuantitativa y cualitativamente al Estado, sino que aspiran al *libre comercio mundial*, asumiendo las tesis de RICARDO sobre los «costes comparativos» y la especialización internacional, o las actuales propuestas de Porter sobre las ventajas comparativas.

Pero al librecambismo internacional le ha cortado el paso, digamos que con *fumus* «humanista», la teoría del «*fomento del trabajo nacional*». El pensamiento del alemán LIST al final hizo mella en Oxford, capital del librecambismo, y hasta en KEYNES. Este es el discurso del fomento del trabajo: ¿Acaso no es prioritario dar trabajo a nuestra población activa? ¿Porqué no alzar barreras proteccionistas a fin de crear empleo en nuestro suelo? El intervencionismo en el fondo siempre es traducible por nacionalismo. Roto el patrón oro, visto que todas las potencias son intervencionistas, es quijotesco aferrarse a un residual librecambismo. Primero somos nosotros, nuestra gente, incluso «nuestros votantes». Si todos no juegan a este juego, ¿porqué nosotros?

Pero este estado de la cuestión acunó la II Guerra Mundial. La reacción, en la postguerra, no se hace esperar y en Europa surge la CECA y luego el Mercado Común, el Acta Única y la Unión Europea (20). A nivel mundial se impulsa el GATT, cuyo

(20) Eduardo ROJO entiende que «Típicamente, los neoliberales europeos aceptan con muchas reticencias lo que nos ofrece el Tratado de la Unión Europea de Maastrich. Pero su opinión es bastante ambigua, porque les gustaría que ya estuviéramos en la Europa de la perfecta movilidad de bienes, servicios y factores, en la Europa de la completa unión monetaria y económica, con un mínimo gobierno europeo, pero no parecen dispuestos a aceptar las directivas y otras normas que emanan de la Comisión de Bruselas para llegar a ese estado de felicidad.» Ob. cit., pág. 25.

último triunfo es la Ronda Uruguay. Paradoja geográfica con el atrincheramiento proteccionista dispensado por la CEPAL. Recientemente la UNCTAD ha preconizado el modelo de «los dragones» como generalizable para todos los países.

El neoliberalismo, como adalid del libre comercio mundial, aporta un nervio moral inquietante: el sacrificio que los países pobres piden a los ricos no es el 0,7% de limosna, sino que abran sus fronteras a los productos de los países en vías de desarrollo o subdesarrollados. Y que se les respete. Que se les otorgue el protagonismo que merecen en los mercados monetarios y de las materias primas, en la transferencia de tecnologías, etc. Que no se objete su involuntaria pobreza como «dumping social» y que se les deje trabajar.

6. La abominación de las abominaciones; la inflación

El padre MARIANA, economista español, argumentaba la intrínseca maldad de la inflación con estas razones (21):

- Es un impuesto que no ha sido votado en Cortes;
- Es un acicate a la especulación y penaliza el trabajo productivo;
- Va en contra de los mas pobres, a ellos no les vendrá ninguna revalorización pasiva y tendrán más problemas para subsistir.

Ante estos sanos juicios de moral social se alzó el tecnicismo de la famosa «curva de *Philips*», según la cual cantidades importantes de inflación pueden eliminar cantidades importantes de paro. ¿Acaso no debe rendirse ante el empleo cual-

(21) Tomo la síntesis siguiente de Velarde FUENTES, en la conferencia dada en el ISE citada.

quier otro objetivo? Si la moneda de cambio es la inflación, se decía, sea sufrida en aras del trabajo.

A finales de 1967 *Milton Friedman* cuestionó la validez empírica de la célebre «curva» y agravó la condena «económica» de la inflación, yendo a su raíz. La causa de la Inflación, para el premio Nobel y presidente, aquel año, de la *American Economic Association*, es el tamaño del sector público. Al final sus expansivos gastos no pueden cubrirse ni siquiera con crecientes impuestos, y hay que morir en cuantiosas emisiones de deuda pública, que irrumpe en la paz de los mercados financieros, y estos traducen las perturbaciones a los tipos de cambio, que descuentan los niveles de inflación produciendo elevaciones de los tipos de interés y fugas de capitales. El mensaje de *Friedman* es claro, la inflación es mala, pero —viene a decir— «el malo de la película» es el Estado, cuya inexorable dinámica expansiva la propicia (22).

7. La valoración moral

Hay una amplia gama de apreciaciones morales sobre estos puntos de pronunciamiento, aislada o conjuntamente considerados. Van desde el célebre «El capitalismo es pecado» de un prelado español en los cuarenta, hasta la negación de la posibilidad de emitir un juicio moral, amparándose en que la Iglesia «no tiene soluciones técnicas que ofrecer», (23) o en que tampoco la Doctrina Social de la Iglesia constituye una «tercera vía». La labor más importante, probablemente, sería aportar luz a la calificación o no del neoliberalismo como «Estructura de pecado» (24).

(22) *FRIEDMAN* y su escuela —monetarista— de Chicago condensa un alto porcentaje de citas sobre el «neoliberalismo».

(23) *Centessimus Annus*, 43. «La Iglesia no tiene modelos para proponer.»

(24) *Sollicitudo Rei Socialis*, 36 a 40.

Ciertamente las críticas a los planteamientos neoliberales han contribuido a su publicidad. Se les ha acusado de que «no pueden solucionar los problemas de desigualdad y subdesarrollo en el Sur ni erradicar las crecientes bolsas de pobreza y exclusión social en los países desarrollados» (25). Pero también se les reconoce el mérito de plantear «problemas reales y existentes» (26) que el Estado del Bienestar venía enmascarando. Incluso hay quien admite que es una propuesta bienintencionada que, contra lo que se suele afirmar, no busca el lucro personal de los poderosos sino que «optimiza» un máximo de satisfacciones para un máximo de personas, donde «per accidens» se encona y se hace resistente un mínimo de pobreza y marginación. Allí tendría su ubicación la beneficencia.

Propongo una reflexión serena sobre las partes y sobre el todo, tomando como guía el discurso del Papa a la Academia de Ciencias Sociales, de abril de 1996. Los temas de análisis serán los puntos donde el neoliberalismo teórico pone más énfasis: el mercado y la globalización y el papel del Estado. La estabilidad monetaria goza ahora de la estima general.

8. Enjuiciamiento sobre «el mercado»

La Iglesia reconoce «la positividad del mercado» siempre que esté orientado «al bien común» (27). «Da la impresión de que, tanto a nivel de naciones como de relaciones internacionales, el *libre mercado* sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades» (28). Queda claro que el mercado es positivo, eficaz (no

(25) Eduardo Rojo: «Introducción. Ideas-eje para un análisis crítico». En el libro *El Neoliberalismo en cuestión*. Sal Terrae, 1993, pág. 15.

(26) Ob. últ. cit., pág. 17.

(27) *Centessimus Annus*, 43.

(28) *Centessimus Annus*, 34.

es bueno ni malo ontológicamente; es asumible sólo en razón de sus resultados), pero no es más que un *instrumento* (29). No puede ser un fetiche, un ídolo, al que inmolar todo (30).

«Existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado», que no son «solventables» ni «vendibles»; «las necesidades fundamentales humanas» deben ser cubiertas «por encima de la lógica de los intercambios» como «algo que le es debido al hombre porque es hombre» (31).

Son muchas las «necesidades» atraíbles al catálogo que la Iglesia excluye de la «lógica de los intercambios». Pero hay que reservarle el lugar de honor al TRABAJO HUMANO y la dignidad y derechos que le son inherentes (32).

También queda fuera del mercado lo que las leyes civiles han venido excluyendo como cosas «fuera del comercio de los hombres», es decir, temas objetivamente inabarcables (que ahora conocemos en terminología económica como *externalidades*, tales como el aire o el agua) que ahora interesan mucho desde la preocupación ecológica, o moralmente execrables «per se» (drogas, pornografía, armamento, órganos humanos, etc.).

Especial estudio requieren dos fenómenos que caracterizan la evolución del comercio, que miran más al modo que a

(29) «Pero nadie puede quedarse tranquilo frente al sistema capitalista cuando se encierra en una ideología radical... que rechaza incluso el tomar en consideración los fenómenos de alienación humana y, de forma fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado. *Centessimus Annus*, 42», Juan Pablo II al personal de los Astilleros Fincantieri, el 19 de marzo de 1992.

(30) Hay quien sostiene que el mercado «lleva necesariamente a conflictos de intereses que sólo pueden ser resueltos o moderados por una instancia exterior al mercado». E. ROJO, ob. cit., pág. 27.

(31) *Centessimus Annus*, 34.

(32) Todo deriva del principio de «primacía del hombre respecto de las cosas». *Laborem Exercens*, 12.

la materialidad de lo que se intercambia. Hablamos de la *desregulación* y de la *globalización*.

9. Valoración de «la desregulación»

Con respecto al problema del mercado, hay que analizar un aspecto cualitativo, de intensidad, y como una constatación empírica; la efectiva «desregulación del mercado» propugnada por las tendencias neoliberales. Se trata de abandonar cierto dirigismo que impide al mercado fijar precios con total espontaneidad. La gravedad del juicio moral sigue incommovible cuando lo que se desregula, y se deja en manos del mercado, es el trabajo humano. Así lo recordó a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales Juan Pablo II el 23 de marzo de 1996. La competitividad no puede privar a un hombre del trabajo que le permita mantener a su familia. Este derecho fundamental es anterior a toda organización o imposición del mercado.

El Papa transige, con el solo apoyo de la «experiencia» o la «historia», en la «liberalización de mercado», pero siempre que efectivamente se dé *«la primacía de la persona humana, a la que deben someterse los sistemas económicos»* (33).

La caída de los sistemas de planificación central no legitima *«unos modelos diametralmente opuestos»*, ya que *«una economía de mercado, abandonada a una libertad incondicional, está lejos de aportar las mayores ventajas posibles a personas y sociedades»* (34).

Aun reconociendo que *«el llamativo impulso económico de algunos países de reciente industrialización parece confirmar el hecho de que el mercado puede proporcionar riqueza y bienestar, incluso en regiones pobres»*, *«no puede olvidarse el precio huma-*

(33) Discurso a la Pontificia Academia de Ciencias Sociales el 25 de abril de 1997.

(34) *Ibidem*.

no de tales procesos», «ni el persistente escándalo de las grandes desigualdades entre las diferentes naciones, y entre personas y grupos dentro de cada país» (35).

En síntesis: más mercado sí, pero no a costa del hombre, aunque se argumente la prosperidad, que puede no estar bien evaluada. En cuanto al trabajo, si por desregulación se entiende mayor aproximación a las circunstancias y a los protagonistas del diálogo social, en detrimento del dirigismo y de la riqueza por Decreto-Ley, puede valorarse positivamente, pero si por desregulación ha de entenderse abandonar toda protección jurídica del trabajo para dejarlo a la puja de la oferta y la demanda, la desregulación es contraria a la antropología cristiana y a la Enseñanza Social de la Iglesia.

10. Axiología de «la globalización»

Son muchos y muy intensos los factores que acrecientan la conciencia de toda la Humanidad de que «estamos embarcados en la misma nave» (36). Los astrofísicos y los físicos nucleares (37) hace tiempo que nos persuadieron de esto, si es que las enseñanzas morales y, sobre todo, el catolicismo hubieren dejado algún resquicio para dudar (38). La «mundializa-

(35) *Ibidem.*

(36) C. COMAS: ob. cit., pág. 74.

(37) Jean GUITTON: *Dios y la Ciencia*. Madrid, 1994.

(38) «Caminamos hacia un futuro en el cual el mundo se une cada vez más y en el que todos dependen de todos, también económicamente. Muchos de los problemas que afectan en la actualidad a las diversas economías nacionales, solamente podrán encontrar solución si se miran en una perspectiva más amplia en el contexto de una economía que funcione a nivel mundial. Para el cristiano, y toda persona de buena voluntad, no se trata aquí solamente de la solución pura del problema económico del mercado, sino principalmente de la realización de la justicia y de ser más personas para todos». Juan Pablo II, Discurso al Congreso sobre «Iglesia y mundo económico», Ciudad del Vaticano, 22 de noviembre de 1985.

ción de la economía» (39) está posibilitada por la «fácil transferencia de recursos y de sistemas de producción» pero convive con algo lacerante: «Hay demasiadas personas pobres por el mundo, que no tienen acceso ni siquiera a una mínima parte de la opulenta riqueza de una minoría» (40). Es una oportunidad que «acrecienta las posibilidades de trabajo y el bienestar en algunas regiones» pero «deja al mismo tiempo marginadas otras regiones menos favorecidas, y puede agravar el desempleo en los países de antigua tradición industrial». Es una posibilidad técnica, pero preñada de riesgos morales: «La organización "globalizada" del trabajo, al aprovecharse de la indigencia extrema de las poblaciones en vías de desarrollo, entraña a menudo graves situaciones de explotación, que ultrajan las exigencias elementales de la dignidad humana». La globalización permite una nueva forma de explotación del hombre por el hombre, y ahí la condena es sin paliativos. Hay un nuevo «proletariado» (en verdad cada vez hay menos proletarios), «una nueva disposición de trabajadores escasamente remunerados», aunque las tecnologías les permitan permanecer en las antípodas. La globalización «realizada únicamente con arreglo al criterio del máximo beneficio y de acuerdo con una competitividad desenfrenada» se vuelve contra el hombre.

¿Qué hacer ante esta realidad que se nos impone y ante estas graves denuncias?

«Resulta esencial que la acción política garantice una moderación del mercado en su forma clásica, mediante la aplicación de los principios de subsidiaridad y de solidaridad, según el modelo del Estado social. Si este último funciona de manera moderada,

(39) Como Informe para el Consejo del Club de Roma, A. KING y B. SCHNEIDER han intitulado esta temática «La primera revolución mundial». Barcelona, 1991. El asunto está acogido en *Centessimus Annus*, 58.

(40) Discurso de 25 de abril de 1997 a la Pontificia Academia de Ciencias Sociales. Los párrafos subsiguientes en bastardilla están tomados de la misma intervención papal.

evitará también un sistema asistencial excesivo, que crea más problemas de los que resuelve. Si cumple estas condiciones, se trata de una manifestación de civilización auténtica, un instrumento indispensable para la defensa de las clases sociales más desfavorecidas, frecuentemente oprimidas por el poder exorbitante del mercado global».

De modo que no hay más aliado frente a este nuevo poder exorbitante, verdadero tirano inanimado llamado «mercado global», que el Estado, que para merecer el apelativo de «social» debe moderarse a sí mismo (para no ser una carga neta) y moderar al mercado «clásico» (es decir, al juego de la oferta y la demanda) mediante los principios de *solidaridad y subsidiaridad*. En tal caso el Estado es «una manifestación de civilización auténtica».

In medio virtus. La Iglesia se distancia del «Estado mínimo» de R. NOZICK y los anarcocapitalistas, y, por la otra parte, confirma la inconsistencia antropológica de los desmoronados sistemas totalitarios basados en la planificación central. ¿Estado? El necesario y el suficiente. Pero con un contenido nuevo: aunque no es bueno alzar las barreras proteccionistas, se puede convenir en que está justificado defender a sus naturales de la novedosa explotación mediante la globalización.

Pero la globalización, servida por el estado actual de la técnica, es una oportunidad para la Humanidad. «Un mercado mundial organizado con equilibrio y con una buena regulación puede proporcionar, junto con el bienestar, el desarrollo de la cultura, de la democracia, de la solidaridad y de la paz» (41).

(41) Juan Pablo II, en el número 43 de la *Sollicitudo Rei Socialis*, incluye como dictados del «amor preferencial a los pobres», que son «los pobres de Jesús», asuntos tan serios como «la reforma del sistema internacional de comercio», «la reforma del sistema monetario y financiero mundial», «la cuestión de los intercambios de tecnologías» y la «revisión de la estructura de las Organizaciones internacionales».

En el capitalismo, y el liberalismo que lo apoyó (42), el egoísmo, «la mano invisible» de Adam SMITH, se naturalizaba como «ánimo de lucro», pero en el neoliberalismo (y neocapitalismo) el dinamizador de primer grado —sin renunciar al ánimo de lucro— es la «competitividad». Y por otra parte, junto al hombre, el objeto de explotación por la globalización es el «equilibrio ecológico». Por eso el Papa advierte del riesgo de que la «competitividad» se use como «pretexto» o devenga en «desenfrenada». No regular y encauzar este macroproceso es un riesgo para la paz y para la propia libertad, que sería víctima y verdugo. Visto el potencial positivo y destructivo de la globalización se hace inaplazable «una armonización entre las exigencias de la economía y las exigencias de la ética» (43).

«En el mundo de hoy no basta limitarse a la ley del mercado y su globalización. Hay que fomentar la solidaridad» (44).

La globalización está demandando que se tomen en consideración los distintos niveles de desarrollo de las demarcaciones geopolíticas. Es un imperativo moral y un imperativo lógico; ¿Cómo, si no, hablar de mundialización? Pero también un imperativo de la eficiencia. No prosperará un proyecto de progreso económico desentendido de lo social, y lo social —en este caso— es tomar en peso la realidad de los desequilibrios en los niveles y estándares de desarrollo de los distintos pueblos. «Un modelo de desarrollo que no tuviera presente y no afrontara con decisión esas desigualdades no podría prosperar

(42) *Laborem Exercens*, 14.

(43) Eduardo ROJO ha señalado que este es el problema que no ha resuelto el neoliberalismo, «el conflicto entre eficiencia y distribución», dando por sentado que no es éticamente aceptable que la «redistribución» obedezca al «efecto rebase», donde los pobres se sitúan tras el hartazgo de los ricos. Ob. cit., págs. 28 y 29.

(44) Discurso de Juan Pablo II el 26 de mayo de 1997. Vid. CALVEZ, *La enseñanza social de la Iglesia*, Barcelona, 1991, pág. 188. «Si el intercambio es tan antiguo como el mundo, no menos antigua es la solidaridad, que también debe ser valorada y respetada.»

de ningún modo» (45). Esto ya es una constatación histórica, es la gran lección del Este; hay factura económica para las vejeciones sociales y los atentados a los derechos del hombre. Y, como círculo vicioso, los propios desequilibrios entre ricos y pobres son causa agente del declive moral. «No se debe olvidar que los desequilibrios económicos contribuyen al progresivo deterioro y pérdida de los valores morales, que provoca tantas veces la desintegración familiar, el permisivismo en las costumbres y el poco respeto por la vida» (46).

II. El Estado

Vemos cómo al Estado le ha nacido otra razón de ser (47), al corresponderle la labor de impedir el avasallamiento por obra de la globalización.

El Estado, para el Magisterio de la Iglesia, tiene un cometido irrenunciable especialmente relevante para el ser humano; responsabilizarse de que haya trabajo para todas las personas hábiles para ello. No que lo dé el Estado sino que, activando el genuino principio de subsidiaridad (48), propicie las condi-

(45) *Ibidem.*

(46) *Ibidem.*

(47) Nótese que la caída del Estado del Bienestar no arrastra al Estado, al que le bastan razones «sociales» —pese a que le hayan abandonado las «económicas»— para subsistir, especialmente como «moderador» y «redistribuidor» del proceso productivo. Vid. «El neoliberalismo en cuestión», cit., pág. 109.

(48) «Más precisamente, este principio establece que el Estado —o, más genéricamente, los poderes públicos— deben jugar un papel *subsidiario*, es decir, ayudar a los cuerpos intermedios y a los individuos a tomar las iniciativas que ellos son capaces de asumir para el mayor bien de la sociedad. El Estado no debe por tanto sustituirlos, despojándolos de su justa capacidad de iniciativa. Este principio se funda sobre el hecho de que cada hombre, cada grupo intermedio es fuente de originalidad: tiene este título, debe poder experimentarlo; a tal efecto, la sociedad está en el derecho de

ciones realistas que lo hagan posible. Es lo que genialmente y para la Historia Juan Pablo II ha inmortalizado como cometido del *empresario indirecto* (49).

Hemos de admitir que ahora el Estado, *por mor* de la globalización, tiene más difícil aún sentar las bases del pleno empleo de sus ciudadanos, que es uno de los más sólidos fundamentos de su razón de ser.

Pero, al tiempo, este fenómeno pone en cuestión el diseño y contenido del propio Estado, sometido a la presión de dar respuesta a un problema que, por definición, le trasciende. «*La regulación ética y jurídica del mercado es objetivamente más difícil*» (50).

Es imprescindible ahora la *colaboración internacional*, empezando por los *poderosos*. El Papa habla de «*concertación de los grandes países*».

Hace una propuesta más audaz. Algo así como la internalización de lo internacional. «*La consolidación de un orden democrático planetario con Constituciones en las que estén igualmente representados los intereses de toda la gran familia humana*».

Reconozco que esta es la idea política más revolucionaria que jamás haya oído. Se trata de que los Estados, especialmente los grandes países, «*las potencias*», en sus normas jurídicas fundamentales *constitucionalicen la existencia y la defensa de los intereses de los hombres que no pertenecen a esos Estados*. Esto parece un sueño; pero otros «*sueños*» promovidos por la Iglesia se han hecho realidad antes de lo imaginable.

«*Cuanto más global sea el mercado, más deberá estar equilibrado por una cultura global de la solidaridad, atenta a las nece-*

esperar de él una contribución irremplazable». Michel SCHOOYANS, en «*Centessimus Annus et la séve généreuse de Rerum Novarum*», en el libro *De Rerum Novarum a Centesimus Annus*, del Consejo Pontificio Justicia y Paz. Ciudad del Vaticano, 1991, pág. 55.

(49) *Laborem exercens*, 16 y 17.

(50) Discurso... el 25 de abril de 1997. Continúa citado en bastardilla.

sidades de los más débiles.» Se percibe como imparable el proceso de globalización, por eso es inaplazable la implantación de la solidaridad mundial. Para eso se cuenta con algunas Instituciones, como la ONU, el FMI y la Organización Mundial del Comercio. Pero los enemigos son formidables; el *egoísmo de naciones o grupos y el relativismo ético y cultural*.

En todo caso, global o no, el mercado no puede incluir al hombre, como si fuera una mercancía, un esclavo. Está en juego la construcción de una sociedad que respete plenamente la dignidad del hombre, que *«lleva en sí la imagen de Dios»*.

«La opción preferencial por los pobres» ya ha sido perfilada por el Papa como *«una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia»* (51). Y ello abarca, superando exclusiones estériles y recíprocas, tanto al ámbito personal como a las *«responsabilidades sociales»* (52).

En esa construcción la Iglesia cuenta con la *democracia*. Pero *«la democracia no resulta posible sino sobre la base de una recta concepción de la persona humana»*, C. A. 46. Es esa concepción la amenazada por el resurgir del egoísmo y la difusión del relativismo. Con tales premisas no se dará el que *«a cada hombre le sea reconocido su derecho a participar activamente en la vida pública, con vistas a la realización del bien común»*.

La democracia se vuelve huera, meramente semántica, cuando el ser humano *«no está convenientemente protegido en el plano económico»*, protección que se hace efectiva mayoritariamente mediante el trabajo. Trabajo y democracia aparecen como problemáticas *«inevitablemente vinculadas»*. De ahí que el paro se pueda considerar un atentado contra la democracia real.

Con la negación real del derecho al trabajo, y más aún con la negación *«directa»* del *derecho a la vida*, desde su concep-

(51) *Sollicitudo Rei Socialis*, 42.

(52) *Ibidem*.

ción hasta su término natural, «las reglas formales de la participación se transforman en una coartada que encubre la prevaricación de los fuertes sobre los débiles» cf. E.V., 20.

Entiendo que es ante este espectáculo de la democracia semántica donde se produce lo que se ha llamado «emigración psicológica» (53), que está a la base de multitud de problemas sociales y personales. Mientras unos pocos derivan la democracia «por un camino de totalitarismo fundamental» haciendo que el Estado se transforme en un «Estado tirano». (E.V., 20).

De suerte que ante la «liberalización» como hecho empírico es necesaria la respuesta moral. «Es urgente que —en el campo de la libertad— se afirme una cultura de las reglas, que no se limite a la promoción del mero funcionamiento comercial, sino que se haga cargo, mediante sólidos instrumentos jurídicos, de la protección de los derechos humanos en todas las regiones del mundo» (54).

No hacerlo se volverá contra la propia libertad. «La misma libertad se vería amenazada, e incluso el mercado que se había aprovechado de la ausencia de trabas.» Esta paradoja de la libertad formal, desentendida de la justicia, ya estaba delatada en la *Evangelium Vitae*. «La libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad» (55).

Es la insolidaridad mundial la principal amenaza contra la libertad, y esto de forma endógena; es decir, será viable según esté constituida la libertad. Con ella va la justicia y la paz. De todo ello «somos responsables ante el Señor de la Historia».

(53) Expresión acuñada para describir el desinterés, la abulia y el «pasotismo». La «alienación» que pretendía superar el marxismo, se vio agravada por él. *Centessimus Annus*, 41 indica que la alienación se da tanto en uno como en otro sistema.

(54) Algún autor reclama la estructuración «económica» de la solidaridad. GONZÁLEZ FAUS, ob. cit., pág. 100.

(55) *Evangelium Vitae*, 19.

12. Una apertura a la Esperanza

Y la globalización es una oportunidad nueva en la historia de la Humanidad. Y lo es para los marginados. «La promoción de los pobres es una gran ocasión para el crecimiento moral, cultural e incluso económico de la Humanidad entera» (56). No me canso de repetir que ocuparse de los pobres es el único medio de ser rico, en el plano moral, pero también en el implacable mundo económico.

Y señaladamente es «la oportunidad» para poner por obra el principio —reiterado sin tregua por la Iglesia— del «*destino universal de los bienes de la Tierra*». La «globalización» espolea, por una parte, a ocuparse de todos los marginados y pobres de la Tierra, y, por la otra, a movilizar todos los recursos de la Tierra, sin olvidar jamás que es el propio hombre la mejor dote que Dios ha dejado al hombre para llevar una existencia plenamente humana. Los pobres, en verdad, son la única posibilidad para la prosperidad de todos los hombre, los que ahora son ricos y los que todavía son pobres. No acoger esta evidencia sería una ceguera muy peligrosa para la Humanidad. El egoísmo lleva a la miseria, el amor lleva a la prosperidad.

Esta es la verdad, a la que con «vinculo constitutivo» debe unirse la libertad. Esa unión ya se ha dado: *Jesucristo*. Él es «la respuesta existencialmente adecuada al deseo de bien, de verdad y de vida que hay en el corazón de todo hombre» (57). No es posible un cristianismo sin Cristo. Hay un hombre vivo para siempre que dio su vida por nosotros, que nos ha liberado del miedo a la muerte y ha hecho posible el amor al enemigo. En él es posible la solicitud por el prójimo, la «*CÁRITAS*».

(56) *Centessimus Annus*, 28.

(57) *Centessimus Annus*, 24.

RESUMEN DEL SEMINARIO (*)

El Magisterio de la Iglesia conceptúa el liberalismo como el sistema político que propició el capitalismo (*Laborem exercens*).

Nos podemos referir al neoliberalismo tanto como sistema político, como sistema económico, o como una tendencia y orientación, como fuerza social, que se impone en una praxis. En la historia sería el conjunto de prácticas e ideas triunfantes tras la caída del muro de Berlín; en lo cultural, el individualismo; en lo político entronización de las libertades y el alejamiento de la *Res Pública*; en el plano económico, la superposición de fenómenos tales como «liberalización», «desregulación», «privatización», «globalización», «flexibilización», idolatría de los mercados, reducción del sector público, moderación de la presión fiscal, rebaja del coste del trabajo...

El liberalismo, o si se quiere la revolución burguesa, venía a sacudir una situación social opresora; reacción contra la falta de libertad. El neoliberalismo, también fue una reacción contra la falta de libertad, contra el régimen nazi, que entre guerras se extendía por Europa.

En la Universidad de Friburgo, se plantó cara al huracán nacionalsocialista. Eucken propone una alternativa fundada en un orden de *competencia*. Este orden de competencia tiene por razones morales cinco restricciones severas. 1) el trabajo, 2) la vivienda, 3) la agricultura, 4) la defensa nacional, 5) el dinero. Fuera de estas excepciones se reivindica la libertad de mercado, competencia, lucha contra la inflación, apertura de intercambios internacionales.

En este momento el debate político y económico en los países desarrollados de Occidente entre liberales y socialdemócratas solo se diferencia en la identificación del «otro neces-

(*) Este resumen ha sido redactado por la Secretaria y responsable de apoyo del Seminario.

rio»; los socialdemócratas ven al sector privado como proveedor de fondos para su querido «sector público» y los neoliberales ven al Estado como garante del mercado y sus libertades.

La Iglesia reconoce la «positividad del mercado» siempre que esté orientado al «bien común» (*Centesimus Annus*), pero no es más que un instrumento. «Las necesidades humanas deben ser cubiertas como algo que le es debido al hombre ya que es hombre».

La Doctrina Social transige en la «liberalización del mercado» siempre que se de *primacía* a la *persona humana*, a la que se deben someter los sistemas económicos (Discurso a la Pontificia Academia de Ciencias Sociales, 25 de abril 1997 - J. Pablo II).

Para el Magisterio de la Iglesia el Estado tiene un cometido nuevo e irrenunciable: responsabilizarse de que haya trabajo para todas las personas hábiles para ello, activando el principio de subsidiariedad; el Estado como empresario indirecto. (*Laborem exercens*).

Indispensable la colaboración internacional, «un orden democrático planetario con Constituciones en las que estén representados los intereses de toda la familia humana».

Para la construcción de este orden nuevo la Iglesia cuenta con la democracia, que sólo es posible sobre la base de una recta concepción de la persona humana.

Trabajo y democracia aparecen como problemáticas «inevitablemente vinculadas».

La insolidaridad mundial es la principal amenaza contra la libertad.

La globalización, si no es utilizada sólo para fortalecer el mercado y sus intereses económicos, sino para construir sociedad desde el respeto al hombre, es una oportunidad nueva en la historia de la Humanidad; oportunidad para poner, por otra, el principio del destino universal de los bienes de la tierra; por una parte espolea a ocuparse de todos los marginados y pobres de la tierra, y por otra, a movilizar todos los re-

curso de la tierra. Trabajar desde los pobres son la única posibilidad para la prosperidad de todos los hombres desde el principio «todos o ninguno». El egoísmo lleva a la miseria, el amor a la prosperidad.

CÓMO PLANTEAR CORRECTAMENTE LA SOLIDARIDAD

Director: MARCIANO VIDAL

Secretarías: BELEN RODERO y M.^a JOSÉ CORRALIZA

Apoyo: RAMÓN BAYARRI

Ofrezco a continuación algunas *perspectivas* para iluminar el significado de la solidaridad. El objetivo no es exclusivamente teórico; lo que se pretende es ir creando las condiciones para una cultura ética de la solidaridad. Limito la reflexión a tres orientaciones que juzgo de particular necesidad en el momento actual para plantear correctamente la solidaridad, tanto desde el punto de vista teórico como en su dimensión práctica (1).

I. DE LA SOLIDARIDAD «CERRADA» A LA SOLIDARIDAD «ABIERTA»

a) La solidaridad «cerrada»

Desde la segunda mitad del siglo XIX comienza a extenderse el concepto de solidaridad al campo de la sociología. Fue, sobre todo, Emile DURKHEIM (1858-1917) quien teorizó sobre la solidaridad sociológica, distinguiendo dos modalidades de solidaridad: la modalidad *mecánica*, propia de los grupos más

(1) Para un planteamiento sistemático del valor de la solidaridad remito a mi libro *Para comprender la solidaridad*, Editorial, Verbo Divino, Estella, 1996.

cerrados y de las sociedades más primitivas, y la modalidad orgánica, perteneciente a las sociedades más avanzadas y a los grupos más abiertos.

A pesar de esa distinción, la solidaridad sociológica no deja de ser una forma de cohesión del grupo. En este sentido, es una solidaridad «cerrada». Ésta se define fundamentalmente por ser la expresión del espíritu que anima la vida de un grupo; concretamente, manifiesta:

- el grado de *cohesión interna* del grupo;
- la *forma de relación* de los individuos dentro del grupo.

Esta solidaridad cerrada se apoya y se justifica por la pertenencia grupal. Tiene su expresión social concreta en la formas de *cooperación* entre los individuos que componen el grupo. Como redundancia de la cohesión y de la cooperación internas, el grupo genera otras formas de solidaridad hacia fuera, pero sin la fuerza justificadora y sin la amplitud y la profundidad que tiene la solidaridad hacia dentro. La solidaridad de cooperación lleva normalmente al fenómeno del *corporativismo*, el cual tiene la doble cara de ser muy solidario hacia dentro del grupo y poco solidario, por no decir insolidario, hacia el resto de la sociedad.

b) La solidaridad «abierta»

La comprensión que da cumplida razón del valor de la solidaridad es la que se sitúa en el ámbito universal de lo humano y trata de expresar la igual condición de todos. Este es el primer elemento del concepto de solidaridad abierta. Su contexto significativo no es *reductivo* (a un grupo, a una creencia, a una situación concreta), sino que abarca la condición humana en su sentido total: en totalidad de amplitud y en totalidad de profundidad. Cabe aplicar aquí la estructura de pensamien-

to que utilizó Pablo VI en la enciclica *Populorum progressio*: la solidaridad (Pablo VI hablada de «progreso») se refiere a «todo el hombre (totalidad de profundidad) y a todos los hombres (totalidad de amplitud) por igual».

El segundo elemento del concepto de solidaridad abierta viene dado por el desarrollo de la última expresión anotada: «por igual». El reconocimiento de la igual dignidad de todo ser humano y la organización de la sociedad de acuerdo con ese criterio constituyen contenidos imprescindibles de la solidaridad auténtica. Todo ello significa que no puede darse solidaridad si no se da al mismo tiempo la justicia. La sociedad solidaria es, por definición, una sociedad justa en la misma medida en que realiza la solidaridad.

Hay un tercer elemento que, a mi ver, es el especificador del concepto de solidaridad abierta. Creo que la peculiaridad de la solidaridad está en contar con las asimetrías o desigualdades de la vida humana y darles una respuesta en sentido también asimétrico pero en la dirección inversa de la asimetría descubierta en la realidad: los «menos favorecidos» han de ser los «más favorecidos». La medida del «favor» es correspondiente al grado de «des-favor» que se tiene en la realidad.

Los seres humanos no son ópticamente iguales; hay situaciones humanas que desequilibran la simetría (entre esas situaciones hay que enumerar: enfermedades, accidentes, minusvalías, ancianidad, etc.); además, existen las desigualdades injustas, las cuales originan a su vez otro universo de asimetrías entre las personas, entre los grupos y entre las naciones.

Lo propio y característico de la solidaridad es asumir la «asimetría» de las relaciones humanas y transformar esa inevitable, y a veces necesaria, asimetría en un bien de todos los sujetos humanos y, de modo especial, de aquellos que sufren las consecuencias negativas. En suma, la solidaridad abierta es, ante todo, un *valor moral* que postula el ideal de una sociedad en la que las asimetrías no sean ni motivo de explotación ni objeto de mera tolerancia, sino razón para movilizar las

conciencias hacia el «otro» y para organizar una vida social en igualdad de condiciones para todos.

Únicamente sobre este concepto de solidaridad abierta puede apoyarse un proyecto adecuado para transformar la realidad social y, de este modo, propiciar una vida más humana.

2. LA SOLIDARIDAD ENTRE LA «JUSTICIA» Y LA «MISERICORDIA»

a) La solidaridad: plenitud de la justicia

La justicia es la gran «virtud» y el gran «principio ético» de la vida social. Ella hace que en el contrato social los sujetos sean considerados y tratados como personas, es decir, como sujetos valiosos en sí y por sí, libres e iguales. La justicia introduce, sobre todo, el valor de la igualdad en el orden social existente o en el que, por razón de esa misma igualdad, ha de ser establecido.

Siendo sobre todo la virtud y el principio ético de la igualdad (igual respeto e iguales derechos para los sujetos con igual dignidad), la justicia no abarca todas las dimensiones éticas de la vida social. La justicia tiene sus límites porque no tiene suficientemente en cuenta:

- las «desigualdades» inevitables de la persona;
- las «peculiaridades» de cada sujeto.

Es decir, no tiene en cuenta las «asimetrías» (inevitables) de la condición humana. La solidaridad vendrá a llenar esos límites, introduciendo en su dinamismo moral la situación asimétrica de la realidad humana.

La solidaridad no se opone a la justicia ni tampoco pretende anularla. Todo lo contrario. La solidaridad presupone

la justicia y no puede funcionar sin ella: la solidaridad se desvirtúa en «caridad» o en «corporativismo» si no supone y apoya la existencia de sujetos libres e iguales.

Pero, al mismo tiempo, es preciso reconocer que la solidaridad introduce una necesaria compensación y un necesario complemento en la dinámica de la justicia. Esta tiene una inevitable tendencia hacia el igualitarismo, siendo sensible sobre todo a las desigualdades entre personas, grupos, naciones. Pero no tiene en cuenta otras dimensiones de la sociabilidad humana, entendida ésta en su significado «fuerte» y no sólo de mero contrato social.

La solidaridad completa la justicia ya que, dentro del dinamismo ético de la igualdad, tiene en cuenta las «diferencias» (o «asimetrías») para orientarlas moralmente. «La solidaridad es, pues, una virtud que debe ser entendida como condición de la justicia y como aquella medida que, a su vez, viene a compensar las insuficiencias de esa virtud fundamental» (2).

b) La solidaridad culmina en la misericordia

La solidaridad se integra «hacia abajo» con la justicia, apoyándola y plenificándola; también se integra «hacia arriba» con el dinamismo ético que proviene de la fe, y más concretamente de la misericordia.

La encíclica *Dives in misericordia*, de Juan Pablo II (1980), retoma en bastantes pasajes el tema de la relación entre justicia y misericordia. Viendo en la misericordia «una de las componentes esenciales del *ethos* evangélico» (núm. 3) y considerando que la «supremacía y la superioridad del amor respecto a la justicia se manifiesta precisamente a través de la misericordia» (núm. 4), Juan Pablo II se pregunta si «basta la justicia»

(2) V. CAMPS: *Las virtudes públicas*, Madrid, 1990, 35.

para construir la convivencia humana. Responde: «la experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma si no se le permite a esa forma más *profunda* que es el amor plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones» (núm. 12).

No hace falta advertir que tales afirmaciones no han de ser entendidas como un oscurecimiento del valor de la justicia; por el contrario, la misericordia lleva de nuevo a la justicia. Así lo señala el mismo Juan Pablo II en la encíclica recordada y así lo ponen de relieve estudios actuales sobre el valor ético de la *compasión* (3).

La plenitud que la misericordia ofrece a la solidaridad consiste en introducir en ella la *compasión* y, en consecuencia, hacerla sensible a la causa de los menos favorecidos. En una palabra, la misericordia hace que la solidaridad se convierta en la mediación ética de la *opción preferencial por el pobre*.

No es el momento de exponer el significado teológico y ético de la *opción preferencial por el pobre* (4). Únicamente quiero subrayar la vinculación de esta *opción* con la categoría ética de la solidaridad. El principio ético de la solidaridad expresa la ley de la empatía que lleva consigo como exigencia ética el buscar el bien del otro como bien propio y ello dentro de una sociedad de relaciones asimétricas. Ahora bien, esta exigencia no puede realizarse si no se asume la decisión de situarse en el puesto del «otro» y de cambiar las relaciones asimétricas en una interacción simétrica. Tal decisión no es otra cosa que la *opción preferencial por el pobre*.

De esta suerte, la solidaridad aparece como la gran categoría ético-teológica que, apoyándose en el dinamismo igualitario de la justicia y en la fuerza transformadora de la caridad,

(3) Cf. A. ARTETA: *La compasión*, Barcelona, 1997.

(4) Cf. M. VIDAL: *Moral de actitudes, III. Moral Social*, 8.^a edición, Madrid, 1995, 133-159.

proporciona a esas exigencias el ambiente cálido de la empatía y las orienta preferentemente hacia la causa de los que sufren las «diferencias» de una sociedad asimétrica como la actual (5).

3. PERSPECTIVA CRISTIANA DE LA SOLIDARIDAD

a) Posibles «reticencias» a la solidaridad

Puede haber teólogos y cristianos que se sientan incómodos ante el uso generalizado de la palabra «solidaridad», creyendo que de ese modo se desplaza la palabra y el concepto de fraternidad. Pueden pensar que, por una parte, la palabra solidaridad se desentiende del universo religioso y que, por otra, tiene menor significado cristiano que la palabra fraternidad.

Ante este posible temor, es preciso reconocer que el concepto y el ideal de solidaridad nace, en el siglo XIX, en el contexto de una cultura laica, al margen y a veces en oposición a la tradición cristiana. En este sentido, el concepto de solidaridad sería una versión secular y, en cierta medida, desvirtuada o rebajada del ideal cristiano de fraternidad.

Pero también es cierto que las palabras tienen su propia historia; adoptan variaciones en su significado y, a veces, hasta llegan a cambiar de orientación. La palabra solidaridad ha perdido hoy día la connotación «laicista». Pocos creyentes sentirán dificultad en vehicular a través de su praxis solidaria el dinamismo de su fe. Más aún, el ideal de solidaridad se ha reves-

(5) Sobre la importancia de la empatía para la constitución del sujeto moral, véase la síntesis de S. UHL, *Los medios de educación moral y su eficacia*, Barcelona, 1997, 144-184. Sobre el significado de moral cálida (y la contraposición con «moral fría»), ver J. A. RIVERA: *Moral fría y moral cálida: Claves de la Razón Práctica*, núm. 70 (1997), 18-27.

tido en el mundo actual de un halo de «servicio» y de «trascendencia» que la acercan al ámbito de lo religioso.

Creo que el concepto de solidaridad no desmerece ante el concepto de fraternidad. De hecho la Congregación para la Doctrina de la Fe relaciona estrechamente ambos conceptos: «la solidaridad es una exigencia directa de la fraternidad humana y sobrenatural» (6) (Por su parte Juan Pablo II no duda en afirmar que la solidaridad es una «virtud cristiana» muy cercana a la caridad (SRS, núm. 40).

b) Perspectiva cristiana de la solidaridad

El uso del concepto de solidaridad no impide que los creyentes introduzcan en sus prácticas solidarias la carga religiosa que lleva consigo la apelación a la *fraternidad*. ¿Cuál es el mensaje que emite y realiza la fraternidad cristiana en el ámbito de la solidaridad? Creo que la plenitud cristiana de la solidaridad puede ser formulada mediante las siguientes direcciones axiológicas y estimativas:

— Ante todo, la comprensión cristiana de la solidaridad acaece en el ámbito del reconocimiento de la única paternidad, de donde procede toda decisión de gratuidad. No es una solidaridad exclusivamente horizontal (de «hermanos», pero huérfanos de «padre»), sino abierta a la dirección vertical. Este mensaje cristiano indica que ser solidarios es ser fraternos y, por eso, tener un mismo *Padre*.

— Entendida la solidaridad en clave de fraternidad, aquélla adquiere las *calidades* que van vinculadas a la imagen de familia: cercanía, cordialidad, afecto. Este mensaje se encuentra en la exhortación que hace el Vaticano II a los laicos de «con-

(6) *Libertad y liberación*, Vaticano, 1986, núm. 89.

vertir el sentido de solidaridad en sincero y verdadero afecto de fraternidad» (AA, núm. 14).

— Toda la familia es un «hogar» y todo hogar supone el «compartir la mesa». La fraternidad cristiana se origina y se expresa mediante la unidad de mesa compartida: la eucaristía. El que parte el pan con otros es «compañero» (en latín, *companio*, significado que es recogido en idiomas modernos como el italiano, el alemán y el español). La fraternidad es *compañía*, con el significado de compartir el pan. Este es otro mensaje que el cristianismo lanza a la comprensión y a la realización de la solidaridad. Las prácticas de solidaridad constituyen la «verificación» del signo celebrativo de la eucaristía.

De este modo hemos llegado al centro del mensaje cristiano sobre la solidaridad. Todas las perspectivas teológicas anotadas se recapitulan en el núcleo de la fraternidad cristiana que se hace celebración y realidad en la eucaristía, hacia la cual tienden y desde la cual brotan las prácticas de solidaridad.

RESUMEN DEL SEMINARIO (*)

La primera parte del Seminario ha consistido en la ponencia de Marciano Vidal, que se resume a continuación.

La solidaridad es un término hoy de moda, y que sin embargo, forma parte desde siempre de nuestro ser y hacer de Cáritas.

Con frecuencia entendemos y practicamos la solidaridad como una forma más de las posturas altruistas, gratuitas, idealistas, corporativistas, paternalistas..., sin exacta concreción en el mundo de nuestra ética y de la política. Muchas de estas formas responden o son fruto de distintas ideologías: liberal, marxista, de nuestra falta de exigencia como cristianos...

La solidaridad es más que un concepto sociológico que explica la cohesión o relación entre grupos humanos más o menos homogéneos. La solidaridad es una realidad que nace de una decisión personal y libre, que se abre a todos, y que parte de captar que la realidad humana es asimétrica e injusta, y sensible a esa desigualdad la asume en su práctica.

La solidaridad antes que una decisión o una virtud es una condición que le corresponde a la existencia humana y cristiana. Desde ahí es preciso elaborar una teología de la solidaridad que arranca de la comunión y la fraternidad.

La *solidaridad en cuanto virtud social* se construye mediante un conjunto de sensibilidades básicas que originan una forma de estimación solidaria y que supone la transformación de la persona (los hábitos del corazón). Se construye desde la convicción de la unidad e interdependencia de todos los seres humanos, desde el ámbito del «nosotros», desde la compasión, la generosidad, la misericordia, la gratuidad... Tiene como base la empatía y como meta el compartir.

La virtud única es la caridad. Necesita la mediación de la justicia, y la justicia no lo alcanza todo, porque es entre iguales.

(*) El resumen que aquí presentamos fue elaborado por las Secretarías y responsables de apoyo del Seminario.

Se necesita introducir otras virtudes: la opción preferencial por los pobres... Y eso se organiza todo a través de la solidaridad, que es la virtud que vehicula todo.

Si nos quedamos con los «hábitos del corazón» sólo no es suficiente, hay que situar el principio ético de cambio de la sociedad/realidad. *Transformo mi vida para transformar la realidad.* Para que se transforme la realidad social se necesita introducir un principio ético de la vida social:

- La vida se ha de regir por elementos valorativos valores principios.
- Hay algunos principios superiores, rectores de la vida social, que orientan la dinámica de ésta. En nuestra cultura podemos hablar de tres: libertad, igualdad, fraternidad, solidaridad. El principio de la libertad está bastante reconocido. Comienza también a estarlo el de la igualdad. Está por ser reconocido el de la fraternidad.
- Hoy se habla de diferentes lecturas o etapas de estos principios, o de los derechos humanos en relación con estos principios. *Hay que comenzar a leer los derechos desde la lectura de la solidaridad. Se tiene que implementar un principio ético: solidaridad.*

El principio ético de la solidaridad

no es un ánimo benevolente, sino una exigencia ética,
no es un egoísmo ilustrado,
no es cooperación calculada.

Es crear un principio que suponga admitir los derechos que tienen aquellos que menos tienen en la sociedad (los que están en situación asimétrica) para que tengan igualdad de situaciones.

Necesitamos hacer que ese principio sea exigible (esta es una cuestión controvertida), y para que ello sea recogido constitucionalmente, que aparezca como Ley Orgánica y que se traduzca en leyes concretas.

Para hacer realidad la solidaridad hay que actuar en diferentes frentes:

- Frente económico: hacia un estado de economía solidaria.
- Frente político: hacia un nuevo pacto social: personas libres, iguales y diferentes.
- Frente del tejido social.

CONCLUSIONES DE LAS REFLEXIONES Y APORTACIONES DE LOS GRUPOS

I. ¿Qué contenido tiene o debería tener la así llamada cultura ética de la solidaridad?

La solidaridad no es un acto de voluntarismo sino una exigencia enraizada en el concepto de virtud como «hábitos del corazón», que nos debe llevar a una mayor conciencia de la necesidad de la solidaridad como principio ético de la sociedad.

Quizá el principio de solidaridad como derecho exigible puede tener unas connotaciones impositivas que podría velar el sentido de gratuidad.

La solidaridad planteada como exigencia moral convertida en experiencia, desde la praxis, nos llevaría a la concreción legal con la consiguiente incorporación como Ley Orgánica. Ante la calidad de pobreza y exclusión social es urgente un mayor reconocimiento y vivencia del principio de solidaridad, que debe partir siempre de la detección de las asimetrías.

Encontramos ciertas resistencias y miedos a utilizar los conceptos de solidaridad y fraternidad indistintamente, parece que la solidaridad es un concepto filtrado desde la sociedad secular y laicista que rebaja el contenido de la fraternidad desde la espiritualidad cristiana.

2. ¿Cuál es la peculiaridad de Cáritas en la creación de redes de solidaridad?

Ser pionera, abrir horizontes y nuevos campos de actuación ante las nuevas realidades de pobreza.

La identidad cristiana que nos lleva a actuar desde la gratuidad.

La permanencia y continuidad en las acciones con un talante creativo y presencia esperanzadora, al lado de los más empobrecidos.

Creadora de redes de solidaridad y animadora de la comunidad.

Ofrece credibilidad por ser coherente entre sus fines y sus medios.

La denuncia y el anuncio profético.

3. Pistas concretas para impulsar la solidaridad desde el ambiente donde estamos

1. Es preciso llegar a una convergencia de criterios dentro de Cáritas.

2. Formación, para y en la solidaridad, desde y para la praxis.

3. Ir creando conciencia de comunidad, potenciando el asociacionismo y la participación.

4. Sensibilizar a nuestras comunidades en la solidaridad, como exigencia ética (no sólo como algo dadivoso).

5. La iglesia misma está atravesada por asimetrías y desigualdades, es preciso superar el control, la rigidez, desde una espiritualidad cósmica, abierta, encarnada, de abajamiento.

6. Contribuir a redignificar las mediaciones políticas, sindicales, etc., como elemento irrenunciable de la solidaridad.

7. Caminar más por la senda de entusiasmo, desde una visión esperanzada de la realidad.

8. Descubrir las causas que han de propiciar la solidaridad.

9. Hacer de la solidaridad una forma de entender nuestra manera de ser-estar en todos los ambientes donde nos movemos-vivimos.

10. Trabajar para poner en práctica un lenguaje de la solidaridad: utilizar y explicar el concepto, presentarlo con eslogan, etc.

11. Hacer de la solidaridad un valor transversal (ej. en prevención), dando a conocer el rostro de la desigualdad.

12. Necesitamos formarnos en lo que significa la solidaridad abierta. Reflexionar sobre las asimetrías y formarnos para saber radicarlas.

13. Sensibilizar para implicar a los agentes de pastoral parroquial en la vivencia de la solidaridad más comprometida desde la catequesis y la liturgia. Cuidar mucho la formación en valores en los colegios.

14. Denuncia de las injusticias que se dan en los diferentes ámbitos de pobreza, denuncia interna y externa, incluso de los medios de comunicación social que no fomentan la solidaridad.

EL CAMINO TESTIMONIAL DE LA COORDINACIÓN PASTORAL

Director: PEDRO JARAMILLO RIVAS
Secretario: IGNACIO SAYAS
Apoyo: VICENTE ANDRÉS

El Seminario trabajó desde este esquema, desarrollado por el ponente:

LA COORDINACIÓN

Es preciso elaborar una información detallada de todas las instituciones y actividades caritativas y sociales de la Iglesia.

PARTIMOS:

De que la coordinación de la acción caritativa y social de la Iglesia en todos sus niveles es mala. No sólo en relación con la pastoral de conjunto, sino entre las comunidades, instituciones, grupos y personas dedicadas por carisma propio a esta acción. Sin embargo:

a) Se da una nueva pujanza que tiende a asumir la opción preferencial por los pobres como eje vertebrador de toda la pastoral de la Iglesia en una situación nueva de evangelización;

- en las Congregaciones religiosas,
- en la expansión del voluntariado,
- en las pastorales específicas (mundo obrero, mundo rural, hombres y mujeres del mar, minorías étnicas),
- en la acción de Cáritas,
- desde otros muchos frentes.

b) Pero esta pujanza manifiesta todavía la distancia entre teoría y praxis. Como causas se señalan:

- la falta de una conversión sincera de todos a los caminos de Dios que pasan por el amor preferencial a los pobres, tal como lo hizo Jesús,
- la dispersión de esfuerzos e iniciativas, la búsqueda del prestigio de la propia institución o grupo, el individualismo, la competencia entre organizaciones, el desconocimiento, la desconfianza y celos, el déficit de eclesialidad de muchas de estas acciones.

c) La Iglesia, como sujeto de esta pastoral caritativa social, ha hecho un esfuerzo por reconocer, estimular y promover como propios la variedad de servicios y funciones que el Espíritu suscita en favor de los pobres. No obstante, las tareas de coordinación, de armonización, no han corrido la misma suerte. En esto Cáritas no ha desempeñado su papel de ser lugar de encuentro, referencia y ámbito de la acción caritativa y social de la Iglesia. La recuperación de esa dimensión se ve difícil, ya que Cáritas no ha atendido a su tarea de ser *lugar de encuentro*.

d) Un intento de coordinación ha sido y está siendo objetivo de estos últimos años de todo el proceso de trabajo que tuvo su culmen en la Plenaria del Episcopado y que espera del congreso un empuje definitivo.

e) La palabra coordinación despierta recelo, por lo que es necesario crear las condiciones para la misma:

- falta confluencia de objetivos, análisis de la realidad de la pobreza, prioridades que es preciso establecer, causas y metodologías a emplear;
- se acusa la falta de un diseño global, lo que produce duplicación, repeticiones e incidencias múltiples en los mismos problemas,

- la falta de coordinación hace que se resienta la creatividad, la eficacia y el testimonio, sobre todo, el testimonio eclesial.
- f) También soplan vientos favorables, el mismo Congreso y:
- el reconocimiento práctico de la Iglesia particular como realización y expresión de la comunión y participación de la Iglesia en el mundo,
 - una conciencia de la misión en la Iglesia,
 - la gravedad y complejidad de los problemas sociales han abierto el camino a una voluntad eficaz de coordinación. Se va creando una «saludable conciencia de impotencia».

Es preciso dar cauces operativos a través de un organismo, presidido y animado por el obispo:

a) Formarían parte de este organismo personas, comunidades, instituciones y asociaciones de acción caritativa y social, y tendrían la tarea de coordinar sólo lo que se refiere específicamente a los compromisos de acción caritativa y social en cuanto a criterios, orientación, motivaciones y calidad de la intervención.

b) ¿Se trataría de crear un organismo nuevo o de revitalizar los ya existentes? Como criterio: antes de crear un organismo nuevo habría que buscar las causas del no funcionamiento del anterior (referencia a las Delegaciones de Pastoral Caritativa y Social). Son estas Delegaciones las que deberían promover esta animación y realizar la coordinación, constituyendo un equipo.

El paso más importante hacia una coordinación eficaz puede concretarse en la Comisión mixta Nacional de la Pastoral de la Caridad y de las comisiones mixtas que han funcionado como preparación a la Plenaria del Episcopado sobre este tema.

c) La primera tarea conjunta es la de realizar un análisis de la pobreza y sus causas. Informe FOESSA-93. Es necesario saber quiénes son lo pobres y el porqué de su situación. Utilización de los informes realizados:

- Estudio de los recursos humanos y materiales ya existentes en el territorio.
- Elaboración de un diseño global de intervención social. En primer lugar se deben establecer prioridades, pues todo es necesario, pero no todo tiene la misma urgencia.
- Establecer un cuerpo de objetivos, criterios, orientación y motivaciones evangélicas, pues la dispersión se da también a nivel de conceptos y de motivaciones.
- Elaboración de un plan general de formación para voluntarios, directores, etc. Fomentar las Escuelas Diocesanas, Centros de Formación para la acción social y política. Formación que sea dinámica y actualizada, también permanente.
- Sopesar los cauces operativos para salir al paso de las necesidades ya descubiertas. Programas coordinados, a través de los cuales se puede establecer mejor la relación y colaboración con las Administraciones públicas y con las ONG's no confesionales. Unidad de criterios, y tener claro que lo nuestro no es la cantidad, sino la calidad.
- Estímulo de una revisión continuada y abierta, ya que es necesario contrastar, cuestionar y ser cuestionado, criticar y ser criticado. Revisar es acto de fidelidad y garantía de creatividad.
- Apoyo al alimento y profundización de las motivaciones evangélicas, pues una acción social sin «mística» nos llevaría a una acción social desmotivada.

Es necesario vivir y experimentar la gratuidad, la entrega, el servicio desinteresado, la expropiación, la inmersión, el acompañamiento, la pasión por el Reino. Descuidar las motivaciones evangélicas sería suicidar nuestra acción. Como toda acción pastoral, la pastoral caritativa y social no puede vivir sin hondura en la motivación.

Que llevaría a:

- un amor sincero a la pobreza,
- una efectiva liberación del corazón frente al ansia de riqueza y de posesión,
- un sincero compartir con el hombre nuestro hermano,
- una espiritualidad que compromete la inmersión, reclame solidaridad, se nutra del misterio pascual del Señor:
 - espiritualidad de cercanía y convivencia con los pobres,
 - espiritualidad de empatía con la causa de los pobres: «estar con» y «estar para».
 - espiritualidad nutrida en el misterio pascual del Señor.

En resumen, vivir dos afirmaciones estimulantes de La Caridad en la vida de la Iglesia:

— Cuantos creemos en Dios y en la Buena Noticia de Jesucristo no podemos dar la espalda a la amarga realidad de la pobreza.

— La iglesia y los cristianos queremos mirar a los pobres con la mirada de Dios que se ha manifestado en Jesús.

Como complemento a este artículo sería bueno leer la Ponencia desarrollada por el mismo autor, Pedro Jaramillo, en el Congreso sobre «Los Desafíos de la Pobreza a la acción evangelizadora de la Iglesia» y publicada en CORINTIOS XIII, núm. 80. Ver sobre todo las págs. 242 a la 273.

RESUMEN DEL SEMINARIO (*)

1. El seminario se inicia con un trabajo de grupos en el que se ponen de manifiesto los aspectos positivos y negativos más relevantes con los que se encuentra el quehacer cotidiano de Cáritas e Instituciones en el camino hacia la coordinación desde los cuatro supuestos enunciados en el esquema del ponente.

Se continúa con una puesta en común de las diferentes constataciones que se recogen en el extracto entregado.

2. El ponente ilumina, desde presupuestos teológico-eclesiales, la necesidad de una coordinación y de lo que la misma supone para la Iglesia en su aspecto más global, así como la demanda de criterios y actuaciones adecuadas del momento presente.

Continúa con la exposición de propuestas prácticas orientadas a conseguir una coordinación eficaz de las distintas instancias involucradas en el campo caritativo-social.

Se produce una activa participación de los asistentes al seminario con un buen nivel de intervenciones, tanto en número como en la profundidad de las mismas.

Se hace difícil extraer, de las participaciones, nuevas argumentaciones al trabajo desarrollado por Pedro Jaramillo, pues, la extensión, análisis de situaciones, enfoques hacia el futuro, congruencias, metodología y rigor del mismo hacen, prácticamente imposible añadir, desde la óptica de los participantes del Seminario, consideración alguna que no estuviese ya contemplada.

(*) Este resumen fue redactado por el Secretario y responsable de apoyo del Seminario.

LA ENCARNACIÓN Y LA KÉNOSIS EN LA TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE

Director: JOSÉ VIDAL TALÉNS
Secretario: MIGUEL QUINTERO
Apoyo: ADOLFO VEDRÍ

En este seminario se trabajó a partir de cuatro documentos, que son los que aquí presentamos.

DOC. I: LOS TEXTOS DEL NT SOBRE KÉNOSIS Y ENCARNACIÓN

Fil 2, 6-11:

Cristo, siendo de condición divina,
no retuvo ávidamente
el ser igual a Dios.
Sino que se despojó (*ekénōsen*) de sí mismo
tomando condición de siervo,
haciéndose semejante a los hombres
y apareciendo en su porte como hombre;
y se humilló (*etapeinōsen*) a sí mismo,
obedeciendo hasta la muerte,
y muerte de cruz.
Por lo cual Dios lo exaltó

y le otorgo el Nombre
que está sobre todo nombre.
Para que al nombre de Jesús
toda rodilla se doble
en los cielos, en la tierra y en los abismos
y toda lengua confiese
que Cristo Jesús es SEÑOR,
para gloria de Dios Padre.

Gal 4, 4-6:

Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que calma: ¡Abbá, Padre!

Jn 1, 1-3•14•18:

En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba
con Dios y la Palabra era Dios.
Ella estaba en el principio con Dios.
Todo se hizo por ella
y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. [...]
Y la Palabra se hizo carne,
y puso su Morada entre nosotros,
y hemos contemplado su gloria,
gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno
de gracia y de verdad. [...].
A Dios nadie lo ha visto jamás,
el Hijo único que está en el seno del Padre,
él lo ha contado.

DOC. 2: LA DINÁMICA KENÓTICA DESDE LA TEOLOGÍA BÍBLICA

La Encarnación del Hijo de Dios es la máxima expresión de la dinámica «kenótica» del amor de Dios, redentor de lo humano:

Dios ha escogido lo débil del mundo para confundir lo fuerte (1Co 1,27).

A lo largo de la historia de la salvación, Dios ha ido revelando el misterio de su amor, su misericordia entrañable, su capacidad de condescendencia, compasión y abajamiento, precisamente para la liberación de lo humano, salvaguardando su dignidad.

Según Dt, 7, 7-8, Dios se muestra comprometido con el menor de los pueblos de la tierra por amor y fidelidad a sus promesas. Hasta las grandes epopeyas de aquel pueblo van a contar con lo pequeño, como en el caso de Gedeón, el último en la casa de su padre, y cuyo clan era el más pobre de Manasés (Jue 6,15). De los ocho hijos de Jesé, Dios se escogirá al pequeño David (1Sam 16, 11). Cuando el pueblo se habrá asentado y conocerá la tentación del poder y de la injusticia, la palabra de Dios le alcanzará por caminos inesperados, como el caso de Amós, que no es profeta de oficio sino vaquero y cultivador de higos (Am 7, 14). En Isaías 57, 15 leemos: *Así dice el Alto y Excelso [...], cuyo nombre es Santo: Estoy sentado en la altura sagrada, pero estoy con los de ánimo humilde y quebrantado, para reanimar a los humildes, para reanimar el corazón quebrantado.* Cuando anuncia su llegada Zacarías 9, 9, no viene como poderoso guerrero: *Alégrate, hija de Sión, [...] mira a tu rey que viene a ti, justo y victorioso, modesto y cabalgando en un asno, en un pollino de borrica.* En la genealogía de Jesús no hay inconveniente en aceptar que la his-

toria de la salvación pasó a través de mujeres y más aún marcadas por su situación irregular respecto del Pueblo del Dios tres veces Santo (Tamar, Rajab, Rut, Betsabé la mujer de Urías) (Mt 1, 1 ss.).

Nuestra experiencia nos dice también que el amor no casa bien con el orgullo o la prepotencia del fuerte, a no ser que éste asuma y reconozca su flanco débil y su necesidad de los otros, y se humanice. Dios se hace humilde porque lo es, según piensa Juan de la Cruz (LI 3,6). Y es así como podemos descubrirlo como amor, necesitado, dependiente, atento, llamando a la puerta (cf. Ap 3,20), vulnerable, a merced de nuestra respuesta, «mendigo del amor del hombre» (N. Cabásilas).

Esta dinámica de abajamiento (*kénósis*), que significa condescendencia amorosa y hasta vulnerabilidad, es la que hemos contemplado en toda la historia de Jesús. Cuando Dios salva no arrasa, no lo hace contra ni a pesar de lo humano, sino contando con la libertad y la dignidad creada del ser humano. Y dado que la historia de la libertad humana se ha ido determinando insolidariamente hasta manifestaciones claras de inhumanidad, Dios despierta mediante su Hijo Jesús la dignidad humana nunca perdida incluso en esas situaciones inhumanas. Sólo desde abajo, desde la solidaridad con los pecadores y marginados social o religiosamente, podía Dios devolver a los hombres la conciencia de su dignidad, por encima de las circunstancias en las que se había enmarañado o por encima de quienes se las habían pisoteado.

Si esa era la dinámica o el camino de la salvación de lo humano, Jesús invitó a sus discípulos a seguirle en esa actitud y a recorrer ese camino. Hablamos de la búsqueda del «último lugar», del no dejarse amilanar ante lo fuertes de este mundo y en cambio dejarse vencer por lo pobres y los débiles en el mundo, hasta el convencimiento de que la razón está siempre de su parte, de la parte del que cae en la cuneta camino «de Jerusalén a Jérico».

Con sus gestos y con sus palabras a lo largo de toda su vida Jesús fue invitando a entrar en esa dinámica. Recordemos, por ejemplo:

Cuando seas invitado por alguien a una boda, no te pongas en el primer puesto [...] Al contrario, cuando seas convidado vete a sentarte en el último puesto (Lc 14,10).

○ también:

¿De qué discutáis por el camino? [...] Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos el servidor de todos. Y tomando a un niño, le puso en medio de ellos, le estrechó entre sus brazos y les dijo: El que recibe a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe... (Mc 9, 33-37; cf. 10,13-16).

Cuando los hijos del Zebedeo, Santiago y Juan, sueñan con un sitio a la derecha y a la izquierda de Jesús en el Reino de Dios, les advierte que no saben lo que piden, pues el Reino pasa por un «cáliz» o un «bautismo» que significa caer en manos de las autoridades de este mundo, judías y gentiles, burlas y tormento hasta la muerte (Mc 10, 35-40; cf 33-34). Y cuando los otros diez se indignan contra Santiago y Juan, viene la advertencia seria de Jesús:

Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, los dominan como señores absolutos y sus grandes los oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos (Mc 10, 41-45).

El que ha acogido este Evangelio de Jesús sabe que ha de entrar en esta dinámica del último lugar, como vocación o como destino. En el pulso que Pablo echa a los Corintios, en sus disputas por seguir a uno u otro «apóstol», se expresa así:

Pienso que a nosotros, los apóstoles, Dios nos ha asignado el último lugar, como condenados a muerte, puestos a modo de espectáculo para el mundo, los ángeles y los hombres. Nosotros, necios por seguir a Cristo, vosotros, sabios en Cristo [ironiza sobre las pretensiones de los corintios]. Débiles nosotros, mas vosotros, fuertes. Vosotros llenos de gloria; mas nosotros despreciados. Hasta el presente, pasamos hambre, sed, desnudez. Somos abofeteados, y andamos errantes. Nos fatigamos trabajando con nuestras manos. Si nos insultan, bendecimos. Si nos persiguen, lo soportamos. Si nos difaman, respondemos con bondad. Hemos venido a ser, hasta ahora, como la basura del mundo y el desecho de todos (1 Cor 4,9-13).

Los misterios de la Encarnación y de la Pascua coincidirían en esta dinámica kenótica del amor de Dios, y que Jesús sintetizó con aquella serie de dichos que invitan a un perderse para encontrarse, un morir para vivir: *Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere no puede dar fruto... Quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará (Mc 8, 35).*

DOC. 3: PASOS PARA UNA TEOLOGÍA DE LA ENCARNACIÓN

I. La Cristología se cae o se sostiene con la cuestión de la fe en la Resurrección de Jesús

Todo comenzó en Galilea, con el anuncio que hacía Jesús de Nazaret de la llegada del Reinado de Dios, lo que acabó desencadenando un conflicto que le llevó a la muerte en cruz.

Una nueva experiencia inaferrable, pero clara y suficiente, revelaba a sus discípulos que Dios había resucitado a Jesús. Los relatos de dicha experiencia describen encuen-

tros con el crucificado que ahora se les manifestaba ahora vivo, para su perdón y consolación y para que continuaran su misión evangelizadora. El mismo Resucitado, pues, es quien abre su propio campo hermenéutico, el de la interpretación de la escrituras a partir de lo acaecido en la vida y muerte de Jesús, y, viceversa, la comprensión de lo acaecido en Jesús a partir de la historia de las intervenciones salvíficas de Dios en la historia y de las expectativas abiertas en ellas, de lo que daban testimonio las mismas Escrituras.

La fe apostólica que Jesús se consiguió en sus discípulos, ellos y ellas, es como un nuevo «comienzo en plenitud», fundante e irrebasable. Nuestra fe vino mediada por aquélla y la tradición que se suscitó.

2. La resurrección de Jesús, en esta historia que aún continúa, fue la acción poderosa y escatológica de Dios

Esta acción es la respuesta de Dios y su justicia salvífica a la historia humana, y en concreto a la historia de Jesús. Hablamos de aquel «tercer día» en que Dios iba a intervenir y decir su última palabra.

Aquella resurrección fue la *exaltación de Jesús*, el crucificado, a «Señor» (según un esquema ascendente), y así participa del mismo señorío de Dios para nuestra salvación. Esta historia, esta «carne», este mundo, en toda su fragilidad y hasta en su pecado, merece ser vivido si lo contemplamos desde la perspectiva de su redención en Jesucristo. Habrá justicia también para los que han caído víctimas de las injusticias humanas. Y quienes contemplamos así las cosas somos invitados a anticipar ya la redención de lo humano. *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque serán saciados* (Mt 5, 6).

3. De la proclamación del Resucitado a un Señorío como el de su Dios y Padre se llegaría a concebir la preexistencia de Jesús, el Mesías, el Hijo, en Dios

Desde antes de nacer Jesús ya estaría en Dios como el Hijo amado de Dios, como la Sabiduría creadora, como la Palabra reveladora y dadora de vida. Y de la preexistencia de Jesús, el Hijo, en Dios, se alcanzaba una nueva comprensión de la filiación divina en sentido propio, con una radicalidad y autenticidad nunca pensada hasta entonces. Jesús, el primogénito de entre los muertos (cf. I Cor 15, 20-23), es el «primogénito de toda la Creación» (Col 1, 15), porque es el «Hijo unigénito que está en el seno del Padre» (Jn 1, 18).

4. El esquema ascendente, según el cual Jesús, el crucificado, fue exaltado por Dios, su Padre, a Señor y Mesías, estaba pidiendo que se abriera paso el esquema descendente, el de la Encarnación o Kénosis

El esquema descendente es el movimiento que viene de la eternidad al tiempo, de Dios a nosotros: Dios envía a su Mesías, su Hijo; o Éste, siendo de condición divina, se despojó de su rango y se humilló hasta una muerte de cruz; o el Hijo de Dios va nacer como hijo de María en virtud del Espíritu Santo; o la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. Sólo este esquema descendente podía hacer justicia a **todo el alcance soteriológico** postulado en el esquema cristológico ascendente: la nueva creación, capaz de superar la fatalidad del pecado y la muerte, lo que sólo podía venir del mismo autor de la primera creación.

Con ello no se pierde el anclaje en la historia de Jesús, el crucificado, y en la experiencia de salvación que hicieron con

él sus discípulos. La historia del dogma cristológico da testimonio del esfuerzo por comprender el misterio de la persona y de la significación salvífica de Jesús, evitando tanto las derivaciones hacia representaciones mitológicas como la reducción a explicaciones filosóficas, que no respetaran el misterio que nos salva: el *logos stauroû* según Pablo, o el *logos sarx* según Juan.

5. Presupuestos de nuestra fe en la Encarnación del Hijo de Dios

1) Una auténtica Encarnación presupone la fe en una auténtica Creación.

2) Si el hombre es capacidad de infinito, o apertura hacia lo ilimitado e incondicionado, es porque previamente Dios es capaz de lo finito, capaz de entrar y asumir la dimensión temporal, capaz de encarnación en su criatura espiritual que es el hombre.

3) La Encarnación, pues, presupone un Dios amor, comunión trinitaria, capaz de unir lo diferente y aún colmarlo con su plenitud, porque Él es en sí unidad y diferencia, amor no por carencia de algo sino por sobreabundancia.

6. Significación de la Encarnación del Hijo de Dios, a los ojos del creyente

1) «Por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María la Virgen, y se hizo hombre». Es señal de una mayor misericordia que Dios nos concediera el perdón a través de la humanidad de Jesucristo, porque así se está restaurando el «*ordo iustitiae*», que la Humanidad había roto, y así se nos concede la posibilidad de rehacer la historia desde abajo, des-

de la libertad que se identifica con la misión y el destino pas-cual de Jesús. Por tanto, la Encarnación nos remite a la histori-cidad de la revelación de Dios y la salvación del hombre, lo que permite hablar de una cierta «pedagogía divina», pero entendiéndola como un verdadero diálogo de libertades, la li-berdad creadora y recreadora del Espíritu de Dios y las posi-bilidades creaturales e históricas de cada tiempo humano. Je-sucristo es Palabra definitiva e irrevocable de Dios, pero en diálogo aún abierto con los hombres y mujeres concretos en cada tiempo y cultura.

2) Hablamos de la presencia de todo un Dios en perso-na, en la persona de su Hijo Jesucristo. Y hablamos del hom-bre logrado (*perfectus homo*) o del hombre renovado o re-creado (*novissimus Adam*). Así de humano como Jesús sólo pudo serlo el Hijo de Dios. La ausencia de pecado no le hace insolidario con los hombres sino todo lo contrario, es la que puede fundar verdadera solidaridad. El Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre» (GS, 22).

3) Necesitamos del lenguaje de fe que habla de Encar-nación del Hijo de Dios. Prescindir de la cristología descen-dente puede ser una moderna hipótesis de trabajo, pero no vemos cómo se salvaría entonces la implicación perso-nal del mismo Dios en la persona de su Hijo Jesús, es decir, en la misma historia de pecado desencadenada por los hu-manos, para poder hablar ya de salvación en la historia. El criterio de discernimiento en las comunidades de la Iglesia primitiva era ya mantenerse en la fidelidad la confesión de fe acerca del *Logos venido en carne*, según Juan, o en la *Sabi-duría de la cruz*, según Pablo. Este es el lugar desde el que se nos concedió el perdón y la posibilidad de una vida nue-va, el lugar de la cruz, el mismo de las víctimas inocentes, el de los últimos, con los que Dios en la persona de su Hijo Jesús se ha identificado. Este es el lugar donde todas las reli-giones hemos sido emplazadas, digo «hemos sido», porque

a ese lugar de encuentro con Dios también han sido emplazados los cristianos, y por eso estamos invitados a una permanente conversión. De aquí no se mueve nadie, nadie, ni el místico ni el suicida, decía León Felipe. Al pie de la cruz, y de los crucificados, hemos sido emplazados, místicos de todas las religiones y relativistas o nihilistas de la modernidad occidental.

7. Por una renovada espiritualidad, eclesialidad y política desde la teología de la Encarnación

Habría que recrear una espiritualidad, una eclesialidad y una política desde la Encarnación, concebida desde este renovado intento de recuperación de la cristología propiamente dicha, la de la tradición eclesial. Con ello no se justifica ningún escapismo, y sin embargo, nuestro compromiso en favor de lo humano, en sus pueblos y culturas, en sus sufrimientos y esperanzas, cobraría mayor radicalidad y mayor verdad, porque **no es nuestra obra** ni se sostiene por nuestras fuerzas, sino **la obra salvífica iniciada por Dios** en Jesús y mediante su Espíritu dándonos a conocer su justicia misericordiosa, su capacidad *kenótica* para salvar lo humano. Quizá convenga en nuestros días, casi tanto como en tiempos de Carlos de Foucauld, volver a Nazaret, para contemplar en toda su plenitud el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios en aquel Jesús de Nazaret.

Los jóvenes y los fuertes de la así llamada «nueva evangelización» deberían aprender algo de los testimonios de Teresa de Lisieux, Carlos de Foucauld, Simone Weil, Josef Cardijn, Tomás Malagón, para que las nuevas identificaciones o mediaciones que se buscan para no pasar inadvertidos en la sociedad no acaben siendo engullidas y homogeneizadas en la red «mediática».

DOC. 4: ENCARNACIÓN Y KÉNOSIS EN LA PERSPECTIVA DE LA TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE

No me parece que el lenguaje de la kénosis se halle explícito en la TMA, pero sí es explícito y abundante el lenguaje de la Encarnación. Es claro que la carta subraya la celebración jubilar de la Encarnación y nacimiento del Salvador. Y con todo, hace una conexión central en su pensamiento y nuclear para el nuestro cuando dice:

*La religión de la encarnación es la **religión de la redención** del mundo por el sacrificio de Cristo, que comprende la victoria sobre el mal, sobre el pecado y sobre la misma muerte (TMA, 7).*

La redención es el fundamento interno, es decir, lo íntimamente buscado con la encarnación. La encarnación es la condición de posibilidad creatural de la redención del género humano en la historia concreta que ha desencadenado. La historia bíblica de la salvación da testimonio de que Dios busca al hombre hasta el lugar donde se perdió. Esto implica que la intervención de Dios en la historia, en cuanto que no deja de ser humana historia, permanece en la ambigüedad de si es o no es Él, puede conocer el conflicto hasta el rechazo humano y caer víctima de ese rechazo. Luego el Espíritu trabajará nuevas posibilidades y abrirá nuevos horizontes para la salvación de lo humano.

Hay que interpretar histórica y dialógicamente el modo como se va a dar el encuentro entre Dios y el hombre, más bien a través de un desencuentro. Esto es lo que significa el «sacrificio de Cristo», y que Jesús acabe como víctima nuestra. Pero no es la última palabra ni la última posibilidad de Dios. En virtud de su Espíritu Dios dispone de mayores posibilidades, Dios resucita a Jesús de entre los muertos, y por medio del reencuentro del Resucitado con sus discípulos, hemos conocido la Palabra y la acción definitiva de Dios en la historia humana, que aún iba a continuar como humana.

El horizonte último de esta redención por la encarnación es la fidelidad de Dios a su creación. Se nos recuerda que fue esta fe en el Dios creador y su fidelidad con sus humanas criaturas el presupuesto teológico escondido en la idea del «año jubilar» de Israel. El pueblo de Dios asumía el proyecto de hacer justicia a los débiles y víctimas, por medio del restablecimiento de la justicia social, que no priva a nadie del disfrute de los bienes de la creación (cf. *TMA*, 12, 13 y 14).

La historia de la Iglesia, en palabras y hechos, y sobre todo en sus santos, no ha olvidado este designio de Dios de hacer justicia a sus criaturas humanas y de colmarlas con su paz. El mensaje conciliar del Vaticano II presenta a Dios en su señorío absoluto sobre todas las cosas, pero con ese señorío de Dios se afirma también la mejor garantía de la auténtica autonomía de las realidades temporales (cf. *TMA*, 20). Recordar esto ahora es seguir trabajando por una autonomía humana que reconozca en Dios su mejor garante y contemple en su pecado y en la injusticia con el hermano su mayor destrucción.

Urge la pregunta por lo que es ético o no para el ser humano entre el mundo del trabajo, de la economía, de la ciencia, de la política, de la sociedad civil, de las religiones y de la familia. Urge que la economía, en concreto, recupere las cuestiones éticas que la resitúen bajo el horizonte de la ética de la paz: los dos elementos de la doctrina social de la Iglesia, a saber, 1) la tutela de la dignidad de los derechos de la persona en el ámbito de una justa relación entre el trabajo y el capital, y 2) la promoción de la paz, se encuentran ya unidos desde la *Sollicitudo rei socialis* (*TMA*, 22).

Ahora, la proclamación del Jubileo, de un «Año de gracia» del Señor (*TMA*, 14), esperanzados y comprometidos en la tarea de una mayor justicia con los desfavorecidos y los explotados para poder convivir en paz, como en Jesús, no se dará sino en la conflictividad y hasta en un relativo fracaso, que sólo la fuerza del Espíritu podrá convertirlo en fecundidad pascual. Por eso, conociendo y agradeciendo los dones recibidos y los que nos están reservados, hemos de conocer también las

transformaciones o la conversión que se ha de operar en nosotros, para identificarnos más con Jesús, en la línea de una mayor encarnación y abajamiento, para poder cosechar los frutos de la redención.

Entiendo que en esta conversión que se nos pide hasta la entrega de nuestra vida por el Evangelio de Jesús (cf. *TMA*, 32-37) es donde implícitamente se nos invita a un camino *kenótico* en el seguimiento de Jesús. Y esta propuesta no se dirige a los fieles en cuanto personas individuales sino al conjunto de la comunidad eclesial. Así la Iglesia santa, por su incorporación a Cristo glorificado, pero siempre necesitada de purificación por albergar en su seno a los pecadores, busca sin cesar la conversión y la renovación (*LG*, 8; *TMA*, 33).

Vamos, pues, a enfocar esta conversión que se nos pide, desde la perspectiva teológica y espiritual de la Encarnación y la *Kénosis*. De la carta *TMA* destacaré cuatro ámbitos muy significativos, donde ha de expresarse la conversión o la *Kénosis* de la Iglesia:

1) Solidaridad con los pecadores. La confesión de los propios pecados: «La Iglesia ha de asumir con una conciencia más viva el pecado de sus hijos recordando todas las circunstancias en las que, a lo largo de la Historia, se han alejado del espíritu de Cristo y de su evangelio» ... (33). Sin erigirnos en jueces de la Historia y sin caer en oportunismos o anacronismos, podemos reconocer que algunas conductas del pasado o del presente y algunos modos de pensar de los cristianos hoy son «formas de antitestimonio y de escándalo». El primer paso para solidarizarse con las víctimas y abrir la posibilidad de una relación más justa es reconocer la propia injusticia que hemos cometido con ellas.

2) Solidaridad con los cristianos separados. El trabajo por la unidad de los cristianos. A lo largo de este segundo milenio «la comunión eclesial», «a veces no sin culpa de los hombres por ambas partes», ha conocido dolorosas laceraciones que contradicen abiertamente la voluntad de Cristo y son escándalo para el mundo» (34).

3) Solidaridad con las víctimas de nuestra intolerancia y hasta de nuestra violencia. El testimonio de la verdad debe hacerse con la misericordia por delante. «La consideración de las circunstancias atenuantes no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos que han desfigurado su rostro, impidiéndole reflejar plenamente la imagen de su Señor crucificado, testigo insuperable de amor paciente y de humilde mansedumbre» (35).

4) Solidaridad con los hombres y mujeres de nuestro tiempo, a los que no les llega un testimonio nítido de los cristianos y, en definitiva, de la Iglesia, sobre Dios,

- sobre los verdaderos valores humanizadores, en favor de los derechos humanos y la dignidad de todo ser humano;
- en lucha contra las graves formas de injusticia y marginación social;
- en coherencia con el impulso de renovación de la Iglesia según el Vaticano II (cf. 36);
- por deficiencias en la necesaria inculturación de la fe en las diversas culturas de los continentes y países donde está presente la Iglesia (cf. 38).

Entrar en estos campos de solidaridad va a seguir suponiendo para la Iglesia purificación, conflictos internos y externos, incompreensión y rechazo hasta el «martirio» (cf. 37). Porque hay muchos intereses creados que necesitan defenderse de la misericordia y de la justicia, y en definitiva de un Dios como el de Jesús que pide simplemente fraternidad.

Trabajo por grupos sobre los retos con los que se encuentra la Iglesia/Cáritas si entra en la dinámica de la Kénosis, y propuestas u orientaciones para el futuro

1) ¿De verdad crees que la Iglesia/Cáritas en cuanto tal puede hacer suya y visibilizar la dinámica de la Kénosis, del

despojamiento, o de la condición de sierva, o, como generalmente se plantea, esto habría que dejarlo para la opción personal en el seguimiento de Jesús? Basta ahora con tu impresión, se concretará más al final.

2) Si se dispone de tiempo suficiente, quizá fuera interesante trabajar alguno de los campos extraídos de la TMA, como campos de solidaridad, de abajamiento, de *Kénosis*, de conversión o purificación, para caer en la cuenta de la trascendencia de lo que allí se está pidiendo a la Iglesia, de un modo profético. ¿Estaremos a la altura de lo que como Iglesia ya hemos vislumbrado o nos pondremos a la defensiva autojustificándonos de un modo u otro?

3) Como colaboradores o responsables de Cáritas, deberíamos detenernos **trabajando algún problema o situación concreta de nuestra Cáritas**, para poder examinar y ver allí cuáles deberían ser las decisiones, o las actitudes, o el estilo a adoptar ante dichos casos, si asumimos que la Encarnación y la *Kénosis* afectan también a Cáritas en cuanto tal.

Yo pienso, a modo de ejemplo sólo, porque pueden escogerse otros casos, en las dificultades actuales en la relación entre Cáritas y el programa de rehabilitación de drogadictos Proyecto Hombre. O también en las relaciones entre Cáritas diocesana y las Parroquias y la animación comunitaria. O en la colaboración de Cáritas con otras instituciones civiles. O en el trabajo social y político sobre las causas de la marginación en una zona concreta. O en la atención a la persona marginada.

Muchas luces habría que buscar en otros ámbitos del conocimiento, sociología, psicología, administración, economía, organización, etc. Lo que aquí nos preguntamos es si la teología y, en definitiva, el seguimiento de Jesús, trae también su luz o modifica nuestra forma de mirar y encarar los problemas. Más claro todavía, nos preguntamos si la Encarnación por medio de la *Kénosis*, para la redención de lo humano desde sus situaciones de inhumanidad, puede ser asumida también por

las instituciones o no. La tendencia normal de las instituciones es a engrandecerse, reproducirse, absolutizarse, defenderse, a atender los problemas con más organización, a burocratizarse, a hacerse imprescindibles, a determinar sus competencias y disculparse de lo que no es su competencia. Las personas humanas que trabajan en las instituciones para la redención de lo humano han de ser muy conscientes de esta tendencia general de las instituciones, por si pueden imprimirles otro estilo, una mera funcionalidad, un verdadero servicio, una relatividad y agilidad para adaptarse ante el hombre concreto con su problema, una eficaz y cálida solidaridad.

RESUMEN DEL SEMINARIO (*)

ASPECTOS MÁS DESTACADOS DE LAS APORTACIONES Y DIÁLOGOS Y LAS CONCLUSIONES MÁS SIGNIFICATIVAS

• DE LA CARTA de la *TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE* (=TMA) SE DESTACA CUATRO ÁMBITOS MUY SIGNIFICATIVOS, donde ha de expresarse la *conversión* o la *KÉNOSIS* de la Iglesia:

1. Solidaridad con los pecadores

— La confesión de los propios pecados: «La Iglesia ha de asumir con una conciencia más viva el pecado de sus hijos, recordando todas las circunstancias en las que, a lo largo de la Historia, se han alejado del espíritu de CRISTO y de su EVANGELIO» ... (33). Sin erigirnos en jueces de la Historia y sin caer en oportunismos o anacronismos, podemos reconocer que algunas conductas del pasado o del **presente** y algunos modos de pensar de los cristianos hoy son **«formas de antitestimonio y de escándalo»**. El paso para solidarizarse con las víctimas y abrir la posibilidad de una relación más justa es reconocer la propia injusticia que hemos cometido con ellas.

2. Solidaridad con los cristianos separados

— El trabajo por la unidad de los cristianos.

— A lo largo de este segundo milenio «La comunión eclesial; a veces no sin culpa de los hombres por ambas partes, ha conocido dolorosas laceraciones que contradicen

(*) Este resumen fue redactado por el Secretario del Seminario.

abiertamente la voluntad de CRISTO y son escándalo para el mundo». (34)

3. Solidaridad con los hombres y mujeres de nuestro tiempo, a los que no les llega un testimonio nítido de los cristianos y, en definitiva, de la Iglesia, sobre...

— DIOS;

— Verdaderos valores humanizadores, en favor de los derechos humanos y la dignidad de todo ser humano;

— En lucha contra las graves formas de injusticia y marginación social;

— En coherencias en la necesaria enculturación de la fe en las diversas culturas de los continentes y países donde está presente la Iglesia.

Por tanto, entrar en estos campos de solidaridad va a seguir suponiendo para la IGLESIA purificación, conflictos internos y externos, incompreensión y rechazo hasta el «martirio». Porque hay muchos intereses creados que necesitan defenderse de la misericordia y de la justicia, y así pues de un DIOS como el de JESÚS que pide simplemente FRATERNIDAD.

NOS PREGUNTAMOS.... Si la TEOLOGÍA y el SEGUIMIENTO de JESÚS trae su luz o modifica nuestra forma de mirar o encarar los problemas. Es decir, nos preguntamos si la ENCARNACIÓN por medio de la KÉNOSIS, para la redención de lo humano desde sus situaciones de inhumanidad, puede ser ASUMIDA también por las instituciones o no —► la tendencia normal de las instituciones es a engrandecerse, reproducirse, absolutizarse, defenderse, a atender los problemas con más organización, a burocratizarse, a hacerse imprescindible, a determinar sus competencias y disculparse de lo que no es su competencia.

- Las personas humanas que trabajan en las instituciones para la redención de lo humano han de ser muy conscientes de esta tendencia general de las instituciones, por si pueden imprimirles otro estilo, una mera funcionalidad, un VERDADERO SERVICIO, una relatividad y agilidad para adaptarse ante el hombre concreto con su problema, una eficaz y cálida SOLIDARIDAD.

RESPUESTAS ECLESIALES A LAS SITUACIONES DE MARGINACIÓN EN LA COMUNIDAD VALENCIANA

Director: NICANDRO PÉREZ BELLOT
Secretario: SUSANA BAÑÓ LÓPEZ
Apoyo: MARÍA CRISTINA GÁNDARA G.

I

LA POBREZA EN LA COMUNIDAD VALENCIANA

I. Análisis de la realidad de pobreza en la Comunidad Valenciana

Hablar de pobreza es hablar en nuestra sociedad de las capas más desfavorecidas de la población. La pobreza no es sólo económica, sino que es una realidad pluridimensional que abarca componentes muy diversos.

El concepto de pobreza es *relativo*, puesto que está en relación con las condiciones de vida de la población considerada no-pobre. Por ello al intentar definir la pobreza se hace por comparación al nivel mínimo de vida aceptable en cualquier país, siendo pobres los que están por debajo de ese mínimo vital. En esta línea la U.E. considera que están en lo que llama umbral de pobreza «*aquellos que tienen unos ingresos netos por persona inferiores a la mitad de los ingresos medios por persona en un determinado país*». En este sentido se puede hablar de dos grados de pobreza: la *pobreza severa*, que se establece en la mitad del umbral de pobreza (25% de los ingresos medios),

y la *pobreza moderada*, que se establece entre el umbral de la pobreza y la pobreza severa (entre el 25 y el 50% de los ingresos medios).

La pobreza también está en relación con las **desigualdad social**, aunque no se identifique sin más con ella, porque supone de hecho una negación del principio de igualdad, de los derechos básicos y de la posibilidad de tener un nivel de vida digno. Por todo ello la lucha contra la pobreza tendrá que ir dirigida hacia aquellos mecanismos sociales que producen desigualdad y en consecuencia generan pobreza. La pobreza es, sin duda, un fenómeno social de injusticia, consecuencia de decisiones personales y procesos sociales, también injustos, no es simplemente algo dado e inevitable.

Los directores de las tres Cáritas Diocesanas de la C.V. afirman, en su prólogo al estudio encargado por ellos al Equipo de Investigación Sociológica, EDIS, S.A. («Las condiciones de vida de la población pobre de la Comunidad Valenciana», Fundación FOESSA, Madrid, 1995), que la C.V. en comparación con las restantes Autonomías del país, no padece, en términos relativos a la población total, una de las situaciones más graves. Sin embargo, «*dado lo abultado de nuestra población —con casi cuatro millones de habitantes—, el porcentaje de personas bajo el umbral de pobreza (un 24,6% de la población) se convierte en la escalofriante cifra de unas 950.000 personas en situación de pobreza, de las cuales unas 203.000 se encuentran en situación de pobreza severa*».

De dicho estudio voy a entresacar algunos datos referentes a la situación de pobreza en nuestra Comunidad Valenciana.

1.1. MARCO DEMOGRÁFICO Y SOCIO-ECONÓMICO

La C.V. tiene en la actualidad, primavera de 1994, una situación media similar a la del conjunto del Estado (únicamente 1,2 puntos mayor). Está a 20 puntos de la media de PIB de la

U.E. Sólo seis Comunidades superan su posición. (o.c., Tabla I.12).

Las familias pobres de la C.V. son cerca del cuarto de millón (244.950), sobre un total de 1.212.631. Esto quiere decir que algo más de una de cada cinco familias están por debajo del listón del 50% de la RD (renta disponible) neta media del Estado.

En los últimos diez años —si comparamos los datos de 1981 con los de 1991— ha aumentado ligeramente el porcentaje de hogares en pobreza en las tres provincias valencianas, y en mayor medida en la de Castellón (+5,2 puntos) (o.c., T. I.13).

1.2. NIVELES DE POBREZA Y LOCALIZACIÓN

Del total de las *familias pobres* de nuestra C.V. el 14,5% están en situación de pobreza severa. Son el 2,8% de las familias de la Comunidad, sobre un total de 35.490 familias.

Del total de los *pobres*, el 21,4% están en pobreza severa. Son el 5,27% de la población, y en número de personas son aproximadamente 203.740.

El total de los pobres son el 24,6% (la cuarta parte) de la población. La mejor situación relativa la presenta la diócesis de Castellón, que teniendo mayor porcentaje de personas en pobreza, tiene menor porcentaje en pobreza severa. La peor situación es la de la provincia de Alicante (6,42% de la población en pobreza severa) y Valencia ocupa un lugar intermedio, aunque tiene los números absolutos mayores.

La pobreza en el litoral y sobre todo en la zona del interior parece ser más «llevadera» y menos grave (o.c., T. 2.1; 2.4).

1.3. CARACTERÍSTICAS SOCIOLOGICAS

El estudio de la pobreza en la C.V. tiene un primera e importante connotación: el 9,5% de las familias pobres y el

10,7% de la población pertenece a grupos étnicos diferentes a lo que entendemos por población española paya, es decir, son gitanos, inmigrantes magrebíes, africanos subsaharianos, sudamericanos y del Este de Europa. Dato llamativo: en Alicante más del 17% de su población pobre es gitana.

El 58,8% de la población gitana reside en la zona intermedia y el 28% en las capitales. Los magrebíes se sitúan preferentemente en Valencia, en el litoral y en la zona intermedia, en las ciudades de 10.000 a 50.000 habitantes (39,9%), y en las capitales, sobre todo Alicante (28,1%). Los africanos, del resto de África, y los del Este de Europa, se asientan más en la diócesis de Alicante y en el litoral y en la capital alicantina (o.c., T. 3.2).

Pocos (10%) son los que trabajan en trabajos normalizados. El 28,4% está, de una u otra forma, en el paro o subempleo.

Hay una clara juvenalización de la pobreza. El 45% de la población pobre tiene menos de 25 años, y en Alicante es el 52,2%.

1.4. TIPOS DE BARRIO Y VIVIENDA

Una de cada 10 familias pobres residen en viviendas en mal estado o infrahumanas.

El 6,3% de las familias pobres viven en situación de hacinamiento, y se sitúan sobre todo en Alicante y especialmente en la zona intermedia.

Unas 30.000 familias de la C.V. están residiendo en viviendas en las que existe menos de un dormitorio por cada dos personas.

1.5. PROBLEMAS FAMILIARES Y PROBLEMAS SOCIALES

Un pequeño sector de la población de la C.V. (sobre el 10%) está afectado por algún problema grave en su familia, a

veces varios a la vez, como son: droga, alcohol, delincuencia, violencia, etc.

Entre todos llama la atención el porcentaje (7,4%) que dice «pasa hambre» o tener alguna alimentación deficiente.

En general la provincia de Alicante se presenta como la más problemática.

1.6. LA PERCEPCIÓN SUBJETIVA DE SU SITUACIÓN . LA RAÍZ DE LA POBREZA SEGÚN LOS POBRES (o.c., T. 7.8)

La inmensa mayoría lo tiene absolutamente claro: el paro, la falta de trabajo, el trabajo precario, el subempleo y la falta de oportunidades laborales son las raíces de la pobreza (94,2%).

Son algo más de la mitad los que no creen que la raíz de la pobreza esté en la incultura (56,4%), aunque cuatro de cada diez lo consideran una causa.

No se acepta tampoco mayoritariamente que la pereza de los pobres explique la pobreza (69,8%), aunque menos de un 30% sí lo cree.

La pobreza *severa* está causada por el paro en gran medida, la pobreza *relativa* tiene más que ver con la edad y la enfermedad, como tendencia.

- Los que están en precariedad social también, aunque en menos medida, acusan al paro como causante de sus males.
- Los colectivos extranjeros en general y los gitanos acusan al paro con más fuerza que las familias payas españolas (o.c., Gráficos págs. 150-151).

1.7. LA ACUMULACIÓN DE PROBLEMAS

No sólo la escasez de dinero es la que hace pobres a los pobres. La carencia de todos los demás bienes, y la mayor

participación en las privaciones y sufrimientos que tienen, en comparación con los que no son pobres, entra también en la definición de la pobreza.

Es clara la situación de desventaja económica, cultural, ocupacional, sanitaria, de equipamiento y confort en viviendas, de desintegración y marginación social que afecta a los pobres, en clara contraposición a quienes no lo son, y más aún a las clases más adineradas y acomodadas. (Es el famoso «efecto Mateo»: *al que tiene se le dará y, al que no tiene, aún lo poco que tiene se le quitará*) (O.c., T. 9.3).

2. Respuestas eclesiales a la realidad de pobreza en la C.V.

La Iglesia presente en la Comunidad Valenciana, a imagen del Buen Samaritano del Evangelio, no pasa de largo ante el pobre marginado al borde del camino, sino que se acerca a él y unge sus heridas con el bálsamo de la caridad. Ante la realidad de pobreza en nuestra C.V. la Iglesia escucha el grito de los pobres y se pone al servicio de su liberación. Para ello hace alarde de imaginación y creatividad, que se traduce en solidaridad y ayuda, en com-pasión y misericordia, en rabia y denuncia.

La actividad caritativo-social pertenece esencialmente a la constitución de la Iglesia. *«No se trata de una mera suplencia de aquellas necesidades que no están atendidas por la Administración ni por la sociedad, sino de algo que brota de su mismo ser de Iglesia... La acción caritativo-social obra de manera cuasi sacramental en cuanto parte integrante de la acción pastoral de la Iglesia, que no se reduce solamente a la predicación y los sacramentos, sino que se extiende también al mandamiento de la caridad, en especial a los pobres y necesitados»* ("La caridad en la vida de la Iglesia", LX Asamblea Plenaria de la CEE. Madrid, 1994, 126-127).

La respuesta eclesial ante la situación de los pobres y marginados se realiza fundamentalmente a través de la acción de las

Cáritas extendidas por toda la piel de nuestra Comunidad Valenciana. A través de las Memorias del año 1996 de las Cáritas Diocesanas de Alicante, Castellón y Valencia, podemos barruntar lo que ha supuesto el esfuerzo de la Iglesia valenciana por estar presente de forma activa y solidaria en la liberación de los hombres y mujeres que son víctimas entre nosotros, y a veces ante nosotros, de la pobreza y la marginación. Divido esta acción caritativo-social en tres capítulos: Área social, Cooperación internacional y Relaciones institucionales y cauces de participación.

2.1. *ÁREA SOCIAL*

2.1.1. *Ante los enfermos crónicos y terminales, especialmente por el SIDA, se han creado*

- Casas de Acogida.
- Viviendas tuteladas.
- Programas de acompañamiento y seguimiento.

2.1.2. *Ha habido una acción de base, como respuesta integral a personas y familias pobres, a través de*

- Programas de acogida, atención primaria, seguimiento y derivación.
- Centros de Acogida y asistencia.

2.1.3. *Como respuesta a la situación de ancianos y enfermos que no disponen de apoyo familiar ni recursos necesarios, se han creado*

- Programas de acompañamiento social-Residencias de la Tercera Edad.

2.1.4. *La mujer marginada ha sido objeto de una atención preferente si cabe por parte de las Cáritas, mediante*

— Programas de atención y promoción, donde se realizan talleres de hábitos de la vida diaria, de convivencia y de búsqueda de empleo (como es el programa PALOMA, de Alicante).

2.1.5. *También preocupa a la Iglesia valenciana el problema de aquellos reclusos que necesitan rehabilitarse de la droga, a ello responde*

— Programa de motivación para la rehabilitación de la droga dentro de la prisión.

— Pisos de acogida, como el piso de CARITAS-PADRE, de Valencia, donde se da acogida a aquellos drogadictos que cumplen la última parte de la condena realizando el Proyecto Hombre; o la Casa de Acogida que hay en Alicante para los reclusos que salen de la prisión.

2.1.6. *Para la atención y rehabilitación de drogodependientes hay numerosas iniciativas, como*

- Centre Valencià de Solidaritat. Proyecto Hombre.
- Proyecto Amigó, de Castellón.

2.1.7. *Los transeúntes son una realidad que podemos ver diariamente por nuestras calles y plazas, son los llamados «sin techo» o sin hogar. También las Cáritas de nuestra C.V. están presentes de forma activa ante esta realidad*

- Centro Socio-Ocupacional MAMBRÉ (V).
- Vivienda Tutelada BENE-JACAM (V).

- La Comunidad Terapéutica EL PATI (C).
- Centro los SIN TECHO (A).
- Centro de Información y Acogida, con servicios de comedor, albergue y ropero (C).

2.1.8. *Ante los problemas de la infancia y la juventud marginada surgen iniciativas como*

- Proyecto EMAÚS (V).
- Aportación de infraestructura y becas para Campamentos (V).
- Guarderías Infantiles.
- CENTRE D'ESPLAI (C).
- Escuela CASA LARGA (A).
- Clubes Juveniles.

2.1.9. *El problema del paro y el desempleo es agobiante en nuestra C.V., ante ello surgen*

- Proyecto LÁZARO (A).
- Cursos de formación profesional.
- Fundación TOTS UNITS para la recuperación de residuos sólidos urbanos, que dispone de una Empresa de inserción, RECIPLANA RECUPERACIONS (C).
- La Fundación TRABAJO-CULTURA, cuyas líneas de actuación son: Animación de grupos de solidaridad con los parados; orientación laboral para la promoción de empleo; la inserción socio-laboral (V).

2.1.10. *En el mundo rural han surgido también iniciativas como la Empresa de Ayuda a Domicilio, para personas mayores sin familia (C)*

2.1.11. *Hemos pasado de ser un país de emigrantes a un país de inmigrantes. La Comunidad Valenciana es una de las de mayor presencia de extranjeros. Ante esta realidad la respuesta de la Iglesia valenciana ha sido llena de sensibilidad ante el problema de los inmigrantes. De ahí que en todas las Cáritas esté en marcha un programa para inmigrantes y que en las Diócesis se hayan creado los Secretariados de Migración, con multitud de servicios, como*

- Información y Acogida.
- Asesoría Jurídica.
- Atención Médico -Farmacéutica.
- Proyectos Socio-Educativos: Clases de castellano.
- Centros Socio-Culturales.
- Pisos de Acogida.
- Banco de Alimentos.
- Bolsas de Trabajo.
- Programas de Inserción Socio-Laboral.
- Cursos de Promoción de la Mujer Inmigrante.
- Campañas de Sensibilización.
- Campañas de verano, como Atención al Turista y Paso del Estrecho.

2.2. COOPERACIÓN INTERNACIONAL

El gran escándalo de nuestra sociedad es la pobreza existente en el llamado Tercer Mundo; son países y pueblos empobrecidos por los países ricos del Norte. La caridad y la solidaridad no tienen fronteras.

Expresión de esta sensibilidad social ante la pobreza en el mundo son las numerosas Campañas y Comités de Solidaridad con el Tercer Mundo, de los que participa la Iglesia va-

lenciana. Un gesto digno de ser imitado por todos es ese 2% que Cáritas de Valencia destina de sus fondos propios para programas de ayuda y desarrollo de América Latina, África y Asia.

2.3. RELACIONES INSTITUCIONALES Y CAUCES DE PARTICIPACIÓN

Bajo este epígrafe Cáritas de Valencia expresa algo que es un hecho palpable en los últimos tiempos. Se puede afirmar que la Iglesia valenciana está presente «en todo lo que se mueve» en la sociedad en el ámbito de la promoción, la cooperación y la solidaridad con los pobres y excluidos. Presencia que se manifiesta con hechos concretos de participación en todos los Grupos y Plataformas de Solidaridad con el Tercer Mundo, en la colaboración con la Administración en el campo de la acción social solidaria con los más pobres, en las Coordinadoras de las ONGs para el Desarrollo (ONGD), en las Mesas y Plataformas de Entidades de Solidaridad con los Inmigrantes y contra el Racismo y la Xenofobia, en las Plataformas de Voluntariado Social, en los Grupos Universitarios de Trabajo Social, en el Consejo Valenciano de Acción Social, etc.

2.4. RECURSOS HUMANOS Y MATERIALES

Detrás de todas estas actividades hay unos presupuestos de unos *quinientos millones de pesetas*, y varios *centenares de personas* que dedican parte o la totalidad de su tiempo y de su buen hacer al servicio de los más pobres de nuestra sociedad y que son signo visible de gratuidad y esperanza en un mundo insolidario e injusto como el nuestro que crea pobres, marginados y excluidos.

3. Pistas para la acción

Sigo las Propuestas para la Acción Pastoral trazadas por nuestros obispos en la LX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española (15-20 de noviembre de 1994), en su Segunda Parte: Propuestas Operativas.

«La Iglesia debe obrar, bien sea trabajando por la justicia, cuando la pobreza sea fruto de la injusticia, bien tratando de curar las llagas de los pobres y denunciando las causas que las producen, tanto personales como, y, en todo caso, exigiendo y promoviendo la dignidad trascendente de la persona humana.»

3.1. Promover el conocimiento de las formas más urgentes de pobreza y marginación y de los procesos sociales que las originan.

- Escuelas de Formación Social.

3.2. Denunciar las condiciones injustas que excluyen a las personas del pleno ejercicio y desarrollo de su dignidad.

- Cursos sobre Doctrina social de la Iglesia.
- Actuar ante la opinión pública y en los medios de comunicación social, denunciando situaciones concretas de injusticia, mediante comunicados, manifiestos, ruedas de prensa, etc.

3.3. Comprometerse con la causa de los pobres y marginados.

- Presencia en barrios pobres, compartiendo la vida de los más desfavorecidos.
- Creación de Centros de Acogida, Asistencia y Promoción.

- Gestos concretos de solidaridad con los países del Tercer Mundo
- Promoción de cooperativas y otras alternativas al desempleo
- Puesta en práctica del 0,7% de los ingresos tanto a nivel individual como colectivo, para ayuda al desarrollo, y participando en esta campaña.

3.4. Potenciar el compromiso en la vida pública por la construcción de estructuras de solidaridad y justicia, desde la opción preferencial por los pobres.

- Presencia activa en las asociaciones que trabajan en la construcción de una sociedad justa y solidaria.
- Presionar a nivel político para que se elaboren leyes más justas y solidarias en favor de los derechos humanos y de la dignidad de la persona.

3.5. Colaboración de la comunidad cristiana, sin renunciar a ser conciencia crítica de la sociedad, con las Administraciones públicas y otras instituciones sociales que presten atención a la promoción de los pobres.

3.6. Potenciar y animar la Cáritas como organismo oficial de la Iglesia para la acción caritativo-social, en sus diversos niveles.

3.7. Que las familias religiosas, las comunidades eclesiales, los movimientos apostólicos y los grupos cristianos, lleven a la práctica la opción preferencial por los pobres, en sus obras y en su estilo de vida.

- 3.8. Poner en práctica la comunicación cristiana de bienes al interior de la Iglesia valenciana.

II

LOS INMIGRANTES: MARGINADOS Y EXCLUIDOS DE NUESTRA SOCIEDAD; POBRES ENTRE LOS POBRES

Una vez que hemos visto la realidad de la pobreza en la C.V. y las respuestas eclesiales que se están dando, vamos a fijar nuestra mirada y nuestra reflexión en los llamados «nuevos pobres». «Las sociedades opulentas —afirma Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL (*Con los pobres contra la pobreza*, Ed. Paulinas, Madrid, 1991, 19-20)— consideraron siempre que la pobreza era un fenómeno residual e hicieron lo posible por mantener a los pobres extramuros para que no empañaran el optimismo y la buena conciencia de los demás. A lo largo de los últimos años, sin embargo, la crisis económica ha asestado un duro golpe a ese optimismo, que se quiso preservar a cualquier precio. Y a los no productivos, que eran hasta hace poco los más pobres, se han sumado ahora los llamados «nuevos pobres». Entre ellos están los parados de larga duración, los jubilados, los drogodependientes y los inmigrantes extranjeros. De estos últimos nos vamos a ocupar ahora dado que por sus características especiales y su actualidad creo merecen un espacio privilegiado en este Seminario.

I. El inmigrante: un marginado y un excluido

En la exposición de este apartado nos valemos principalmente de los trabajos de Javier DE LUCAS catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Valencia.

1.1. LA CIUDADANÍA, QUE EN EL ORIGEN DE LOS ESTADOS MODERNOS FUE UN FACTOR DE INCLUSIÓN Y EQUIPARACIÓN, AHORA ES DE EXCLUSIÓN Y DISCRIMINACIÓN

Hay un *modelo excluyente de ciudadanía* que golpea doblemente sobre los inmigrantes extracomunitarios:

— Los convierte en *súbditos* más que en ciudadanos, o en el mejor de los casos en infraciudadanos o ciudadanos de segunda clase.

Se distingue entre *ciudadano* y *extranjero* de tal forma que la definición de extranjero es básicamente negativa: el que no es ciudadano, quien no es miembro de la comunidad nacional, el no-comunitario. De hecho el contenido básico del estatuto jurídico de ciudadanía es la garantía de la igualdad de derechos y deberes ante la ley, para todos los ciudadanos, pero sólo para ellos. En consecuencia el extranjero-inmigrante es un discriminado o incluso excluido, porque se le priva del reconocimiento como auténtico sujeto de derecho en nuestra sociedad.

— Multiplica su *vulnerabilidad*. De hecho la condición de vulnerabilidad acompaña por definición a la noción misma de extranjero. Es bien sabido que la aparición de los Estados modernos como forma de organización política se *basa en la contraposición entre nacionales y extranjeros y en la exclusión de éstos*. La misma existencia de la comunidad constituye el factor primordial de exclusión, al menos de la primera modalidad llamada *exclusión natural*, que incluye a los excluidos de la política, los que están privados de participación en la formación de la soberanía, quienes están fuera del Estado, es decir, a los extranjeros. La comunidad importa exclusión como así lo demuestran la dicotomía entre ciudadano y extranjero y su traducción en amigo/enemigo (extranjero y enemigo tienen la misma raíz latina, «hostes»).

1.2. LA INMIGRACIÓN NO SE VIVE COMO UN HECHO SOCIAL SINO COMO UN PROBLEMA

Un *problema, obstáculo* como lo llama NAÏR (citado por J. de L.), es decir, un problema que no se trata de resolver, sino que muy al contrario se crea para perpetuarlo, para reproducirlo y así utilizarlo con fines partidarios. Lo que está en juego es la estrategia de la legitimación necesaria de la desmantelación del Estado social y del paro como factor estructural.

- Para ello las *respuestas políticas enormemente restrictivas sobre la inmigración, se presentan como racionales y necesarias*, para así poder defendernos de aquellos «otros» que vienen a robarnos los escasos puestos de trabajo, y que además amenazan nuestra integración social por su diferencia incompatible y debilitan nuestra identidad nacional por su venida masiva, cual invasión. Así esta política restrictiva se vende como una manera de protegernos frente al miedo y la inseguridad. Consiguen con ello que los sectores más desfavorecidos de la población vivan como un «privilegio» y no como un derecho, tanto su condición de ciudadanos como la de trabajadores, y en consecuencia les lleve a enfrentarse, incluso con la violencia, contra quienes quieren privarlos de ellos, los inmigrantes. De esta forma se institucionaliza jurídica y socialmente la xenofobia y el racismo.

- Para ello también se acude frecuentemente a *conceptos jurídicos indeterminados*, como orden público, seguridad nacional, emergencia social. De esta forma la política restrictiva sobre extranjería:

- Traslada sus decisiones al *ámbito ejecutivo*, es decir, al de la Administración y la Policía, en lugar del jurisdiccional, que es el que le correspondería.

- Utiliza la falacia de la *emergencia social*, equiparando así la presencia de los extranjeros-inmigrantes con otras «alarmas» y «patologías», como la criminalidad o la droga. De esta forma llega a la conclusión de que hay que eliminar estos fac-

tores de riesgo, no acogiendo a más de los que podemos integrar o asumir y expulsando a los que no cumplan la maraña de requisitos burocráticos impuestos, a modo de trampa, por la Administración a través de sus Reglamentos y Decretos.

2. El inmigrante: pobre entre los pobres

En el estudio sobre la pobreza en la Comunidad Valenciana se afirmaba incluso por los propios pobres que la gran causa de la pobreza es la falta de trabajo. Si no se trabaja no se come, no se puede vivir. El paro, de hecho, es la gran lacra de nuestra sociedad y de nuestro sistema económico. Pobre y parado, pobre y persona sin trabajo, viene a ser lo mismo. Y cada día es más difícil acceder a un puesto de trabajo, de hecho son millones los parados entre nosotros

Si todo esto es cierto para todos los ciudadanos españoles, lo es mucho más para los inmigrantes extracomunitarios, por una serie de disposiciones legales que todavía hacen mucho más difícil al inmigrante poder acceder a un puesto de trabajo. Como botón de muestra es lo que el *Nuevo Reglamento (R.D. 155/1996)* para la aplicación de la *Ley de Extranjería (L.O. 7/1985)* decreta sobre el *trabajo de los inmigrantes*.

Es evidente que una ley como la de Extranjería no puede ser mejorada con un buen Reglamento. Precisamente la arbitrariedad y la discrecionalidad administrativa son algunos de los rasgos que caracterizan este Reglamento.

El Reglamento sigue siendo la *norma ejecutiva* de una ley esencialmente dedicada al control de los extranjeros y de su flujo (SCHENGEN) y *no a la garantía de derechos y de fomento de la integración del inmigrante*. (En este comentario seguimos el artículo de Antonio GÓMEZ MOVELLAN, «Unión Europea, inmigración y nuevo Reglamento de la ley de "extranjería" española: un comentario crítico», *Rev. Jueces por la Democracia*.)

2.1. PERMISOS DE TRABAJO

Existen diez tipos de permiso de trabajo en el N.R.

En general la concesión de los permisos de trabajo están condicionados por la «situación del empleo en España».

El precepto constitucional que señala que «todos los españoles tienen derecho al trabajo» viene a decir que *los extranjeros en España no tienen un derecho de acceso al mercado laboral español; ese acceso sólo es posible para algunos extranjeros: para aquellos que la leyes españolas señalen que pueden acceder al mercado laboral. El derecho al mercado de trabajo es un derecho exclusivo para los nacionales, y sólo subsidiariamente para algunos extranjeros.*

Este sistema totalmente discrecional de concesión de permiso laboral es susceptible de favorecer la inmigración ilegal «regularizada» fraudulentamente a través del trabajo clandestino.

2.2. REQUISITOS PARA LA CONCESIÓN Y RENOVACIÓN DE LOS PERMISOS DE TRABAJO

2.2.1. Art. 76.-I. **Por cuenta ajena**

Para la *concesión* se considerarán los elementos siguientes:

Insuficiencia o escasez de mano de obra en la profesión, actividad o zona geográfica para las que se solicite el permiso.

Inexistencia de trabajadores españoles, comunitarios o extranjeros residentes legalmente en España, inscritos como demandantes de empleo en la zona geográfica correspondiente y en la actividad solicitada.

El *régimen de reciprocidad* existente en el país de origen del extranjero.

Se podrá exigir al empleador justificación de que ha solicitado demandantes de empleo a los servicios públicos de colocación, así como que ha dado publicidad a la oferta.

2.2.2. Art. 78. **Renovación de los permisos**

Se considerarán las circunstancias siguientes:

Ocupación regular y estable durante la vigencia del anterior contrato.

Cumplimiento de las obligaciones fiscales y de Seguridad Social, en particular, si el sujeto responsable del cumplimiento es el propio trabajador.

Continuidad en la relación laboral, actividad empresarial o nueva oferta de empleo formulada por el empresario responsable.

El régimen de reciprocidad existente en el país de origen de los extranjeros.

2.2.3. Art. 82. **Denegación de los permisos**

Se denegará el permiso de trabajo de tipo A y b (inicial) en los supuestos siguientes: (y se enumeran ocho), de los que entresacamos:

1.º Cuando lo aconseje la situación nacional de empleo.

8.º Cuando concorra cualquier otra causa que sea considerada motivo suficiente por la autoridad competente.

COMENTARIO

En el *Nuevo Reglamento* hemos visto que los distintos tipos de permiso de trabajo se ven constantemente limitados

de forma administrativa. De hecho el trabajo deja de ser un derecho para convertirse en un *permiso*, que se concede, cuando se concede, de forma provisional durante cinco años, limitado a una determinada actividad o ámbito geográfico, sujeto siempre a que no existan otros trabajadores españoles o comunitarios que demanden empleo en dicha actividad, o que la mano de obra para esa actividad sea insuficiente o escasa, es decir, algo sujeto a la discrecionalidad administrativa.

Permiso que para ser renovado se consideran una serie de circunstancias que casi lo hacen imposible, y que, a su vez, puede ser denegado por cualquier causa que sea considerada motivo suficiente por el funcionario de turno.

En definitiva, el inmigrante se sitúa en la búsqueda de trabajo en la cola de los pobres entre los pobres. Y si no se le concede el permiso, ya no el derecho, para trabajar o se lo ponen extremadamente difícil, expuesto a la arbitrariedad o discrecionalidad de la Administración, el inmigrante está condenado a ser un pobre entre los pobres, acabando en la ilegalidad de la economía sumergida para poder sobrevivir, o teniendo que buscar caminos fuera de la ley.

3. La inmigración en la Comunidad Valenciana

Los últimos datos que se poseen corresponden al 31-XII-1995, proporcionados por el *Anuario de Migraciones 1996*, aunque en la fecha en que se redacta este trabajo no han sido oficialmente publicados.

3.1. RESIDENTES EN LA C.V. SEGUN CONTINENTE
DE ORIGEN

RESIDENCIA	Europa	América	África	Asia	Oceanía	ApalNc	TOTAL
COM. VAL.	42.641	6.314	6.319	2.404	84	28	57.790
ALICANTE	33.878	2.655	2.210	921	39	18	39.271
CASTELLÓN	2.372	657	1.634	238	7	2	4.910
VALENCIA	6.391	3.002	2.475	1.245	38	8	13.159

3.2 RESUMEN GENERAL POR LUGAR DE RESIDENCIA
DE LAS VARIACIONES REGISTRADAS RESPECTO
AL AÑO ANTERIOR (1994/1995)

RESIDENCIA	Regim. Gral.	Regim. Com.	Total 1994	Regim. Gral.	Regim. Com.	Total 1995	% var. 94/95
COM. VAL.	211.114	35.049	56.163	18.125	39.665	57.790	2,90
ALICANTE	13.550	25.232	38.787	10.960	28.761	39.721	2,41
CASTELLÓN	2.240	2.154	4.394	2.375	2.535	4.910	11,74
VALENCIA	5.319	7.663	12.982	4.790	8.369	13.159	1,36

3.3. TASA DE RESIDENTES EXTRANJEROS SEGÚN COMUNIDADES AUTÓNOMAS Y PROVINCIAS

COM. AUTONOM. RESIDENCIA	POBLACIÓN 1-3-1991	RESID. EXTRANJ 31-12-95	RESID. EXTRANJ POR MIL HAB.
COM. VALENC.	3.857.234	57.790	14,98
ALICANTE	1.292.563	39.721	30,73
CASTELLÓN	446.744	4.910	10,99
VALENCIA	2.117.927	13.159	6,21

3.4. PERMISOS DE TRABAJO RESUELTOS

C.A. Residencia	TOTAL		Concedidos		Denegados	
	1994	1995	1994	1995	1994	1995
COM. VALENC.	5.032	5.847	4.669	5.438	363	409
ALICANTE	1.451	1.992	1.373	1.758	78	234
CASTELLÓN	1.245	1.538	1.131	1.485	114	53
VALENCIA	2.336	2.317	2.165	2.195	171	122

3.5. PERMISOS DE TRABAJO «CONCEDIDOS» SEGUN EL SEXO. COMPARACION CON EL AÑO ANTERIOR (1994)

C. AUTONOMAS	TOTAL		VARONES		MUJERES	
	1994	1995	1994	1995	1994	1995
RESIDENTES						
COMUNIDAD VALENCIANA	4.669	5.438	3.868	4.452	801	986
ALICANTE	1.373	1.758	1.047	1.346	326	412
CASTELLÓN	1.131	1.485	1.005	1.294	126	191
VALENCIA	2.165	2.195	1.816	1.812	349	383

4. Respuestas eclesiales en la Comunidad Valenciana

Recogemos la respuestas que la Iglesia en la Comunidad Valenciana está dado a la situación de pobreza, marginación y exclusión de los inmigrantes que viven entre nosotros.

Esta respuesta no recoge toda la dimensión de amor y servicio en favor de los inmigrantes que realizan los cristianos que en parroquias e incluso a nivel personal están dando diariamente, y que, en la mayoría de los casos, permanecerá siempre en el anonimato.

Nos limitamos a la acción organizada que se realiza a través de las tres Cáritas diocesanas y de las Delegaciones o Secretariados de Migración, o con Alicante Acoge, que es el brazo de actuación del Secretariado de aquella diócesis. En concreto: *Orihuela-Alicante* = Secret^o Dioc. de Migración + Fundación Alicante Acoge + Cáritas Interparroquial de Elche. *Segorbe-Castellón* = Secret^o Dioc. de Migración + Cáritas. Valencia = Cáritas.

Tampoco podemos dar con detalle todo lo que están realizando estas organizaciones eclesiales y es muy difícil llegar a las actitudes profundas que las motivan. Nos vamos a limitar a dar algunos datos lo suficientemente expresivos, aunque no exhaustivos, y a modo de gráficos, de esta realidad, para terminar con algunas conclusiones que nos sirvan a modo de reflexión y de pautas de futuro.

4.1. ÁREA SOCIAL

4.1.1. **Servicio de información y acogida**

Diócesis	Atenciones	N.º C. Acogida	P. Contr.	P. Volunt.
<i>Alicante</i>	7.876	3	7	12
<i>Castellón</i>	1.673	4	1	30
<i>Valencia</i>	768	8	1	14
Total	10.317	15	9	56

4.1.2. Pisos tutelados o semitutelados

Diócesis	Número	Beneficiarios	P. Contratado	P. Volunt.
<i>Alicante</i>	1	20	2	2
<i>Castellón</i>	—	—	—	—
<i>Valencia</i>	4	64	2	46
Total	5	84	4	48

4.2. ÁREA JURÍDICA

Diócesis	Atenciones	P. Contratado	P. Voluntario
<i>Alicante</i>	3.256	3	2
<i>Castellón</i>	110	1	4
<i>Valencia</i>	325	1	5
Total	3.961	5	11

4.3. ÁREA FORMACIÓN-CULTURA

4.3.1. **Clases de lengua española**

Diócesis	Beneficiarios	N.º Centros	P. Contrat.	P. Volunt.
<i>Alicante</i>	55	3	—	15
<i>Castellón</i>	10	2	—	2
<i>Valencia</i>	48	5	—	13
Total	113	10	—	30

4.3.2. **Centros Culturales**

Diócesis	Número	Beneficiarios	P. Contrat.	P. Volunt.
<i>Alicante</i>	2	57	1	11
<i>Castellón</i>	—	—	—	—
<i>Valencia</i>	1	160	—	9
Total	3	217	1	20

4.3.3. **Formación del Voluntariado**

Diócesis	Cursos	Beneficiarios	P. Contrat.	P. Volunt.
<i>Alicante</i>	2	40	1	11
<i>Castellón</i>	1	7	—	1
<i>Valencia</i>	4	50	—	1
Total	7	97	1	13

4.4. ÁREA SENSIBILIZACIÓN

Diócesis	Campañas	Beneficiarios	P. Contrat.	P. Volunt.
<i>Alicante</i>	3	3.700	1	3
<i>Castellón</i>	2	2.450	—	5
<i>Valencia</i>	1	2.500	—	6
Total	6	8.650	1	14

4.5. PROMOCIÓN SOCIO-LABORAL

Diócesis	Talleres	PG.S-T.I.S	P. Contrat.	P. Volunt.
<i>Alicante</i>	3	6	5	7
<i>Castellón</i>	5	—	—	12
<i>Valencia</i>	—	—	—	—
Total	8	6	5	19

4.6 RECURSOS ECONÓMICOS

Diócesis	Recursos Económicos 1997
<i>Alicante</i>	63.374.908
<i>Castellón</i>	4.882.457
<i>Valencia</i>	29.929.836
Total	100.187.201

4. Pistas para la acción

4.1. A NIVEL LEGAL Y POLÍTICO

4.1.1. La inmigración no debe ser considerada como un problema, sino como un *hecho social*. Están ahí y viven entre nosotros. No se trata de situarnos frente a ellos sino con ellos.

4.1.2. Que el ámbito de actuación y respuesta sea el *jurisdiccional* y no el ejecutivo que se realiza a través de la Administración y la Policía, evitando todo tipo de discrecionalidad y ambigüedad del funcionario o policía de turno.

4.1.3. Que se *agilicen los trámites*, evitando al actual burocratización/complejidad de los procedimientos jurídicos de garantía de derechos y acceso a los estatus legales de residencia y trabajo.

4.1.4. Regulación de derecho de *entrada* a quienes ya tienen un vínculo con nuestra sociedad.

4.1.5. Regulación de la *exención de visado*, que la haga operativa y flexible frente a intereses superiores: reagrupación familiar; razones humanitarias, consolidación de las realidades sociales.

4.1.6. *Simplificación de la tipología de permisos de residencia y de trabajo*, mediante el establecimiento de una escala progresiva que recorra básicamente tres situaciones: entrada, renovación y permanencia.

4.1.7. Reconocimiento pleno de los *derechos de reunión y asociación*.

4.1.8. Desarrollo efectivo del Plan Nacional de Integración de la Inmigración.

4.1.9. Respetar los *Convenios internacionales* que prohíben la deportación colectiva, asegurando las mínimas garantías jurídicas (derecho de asistencia letrada, tutela judicial efectiva, etc.) y los derechos de asilo y refugio.

4.1.10. Acceso al ejercicio de los *derechos del ciudadano*, tanto comunitarios como no comunitarios :

- Acceso a la ciudadanía a los cinco años de residencia, con independencia del país de origen.
- Libre expresión, reunión, asociación, etc.
- Participación en las elecciones locales

4.1.11. *Regularización* de todos los inmigrantes indocumentados.

4.1.12. Facilitar la posibilidad de que los que ya se encuentren legalmente en España puedan *mantener su legalidad*, evitando así las bolsas ilegales. Para ello reformar la normativa y así hacer posible la integración.

4.1.13. Que no se solucionen los problemas a base de normas de excepción, bandazos y transitoriedad, sino que se actúe dentro de una *visión de conjunto*.

4.2. A NIVEL SOCIAL

4.2.1. **Derecho al trabajo**

Que los que tienen trabajo, y por ello igualdad de derechos laborales, tengan también libertad para elegir empleo y profesión, evitando sean permanentes excluidos sociales.

Que haya estabilidad legal en el empleo; para ello que se renueven automáticamente los permisos de trabajo.

En cuanto a los *temporeros*, que no sólo se den normas para saber cuántos se admiten, sino también *cómo se les quiere acoger*. Para ello tendría que haber una mesa de concertación junto con las Autonomías.

Las mujeres *internas de servicio doméstico* carecen de vida privada, y con ello se está violando la dignidad de la persona humana.

4.2.2. **Derecho a los servicios sociales**

Evitar la creación de servicios sociales específicos para inmigrantes.

Igualdad de derechos y deberes de cara al acceso a la Seguridad Social y prestaciones familiares; subsidios laborales y de desempleo; derechos sindicales.

Acceso en igualdad de condiciones a los ciudadanos españoles a la *vivienda, los servicios sociales, la educación (escolares y adultos), becas.*

Evitar los guetos, propiciando una política de dispersión de la población inmigrante.

4.2.3. **Derecho a la sanidad**

Acceso a los servicios de sanidad en igualdad de condiciones para todas las categorías de la población inmigrante, sea cual sea su situación legal.

4.2.4. **Derecho a vivir en familia**

— Sin reagrupación familiar no hay posibilidad de integración.

— Reconocimiento efectivo del derecho de reagrupación familiar.

4.2.5. **La escuela**

Potenciar la interculturalidad desde las escuelas, incorporando los soportes de otras culturas y evitando que sea etnocéntrica.

4.2.6. **Integración**

Que todo el cuerpo social asuma el proyecto de integración; para ello:

- Formación de la opinión pública, superando estereotipos y alarmas que provocan reacciones xenófobas y racistas.
- Coordinación con los agentes sociales.
- Construir una nueva convivencia realmente democrática.

La integración debe ser sobre todo a nivel vecinal y local si queremos que sea efectiva.

Derecho a la ciudadanía.

Poner el acento en las semejanzas que aproximan sin negar las diferencias, pero sin absolutizarlas ni mitificarlas; que se tenga la posibilidad de construir un proyecto común de sociedad.

Necesidad de un «estatuto del inmigrante» que equipare al trabajador extranjero y a su familia con el nacional.

Proceso armónico de integración, basado en favorecer una política dinámica de migración y atenerse estrictamente a las tradiciones europeas de justicia social y de derechos humanos.

III

EXPERIENCIAS DE INTEGRACIÓN

I. **Piso de Acogida**

I.1. FUNDAMENTACIÓN

Uno de los problemas más importantes que obstaculizan la integración del inmigrante es la dificultad para acceder a una vivienda digna, tanto si se trata de inmigrantes económicos

como de solicitantes de asilo. En los últimos años han ido aumentando el número de familias inmigrantes, esposas e hijos de aquellos que llegaron primero a nuestro país durante el proceso de regularización del 91, lo que nos obliga a tomar conciencia de la necesidad de hallar soluciones dignas que mejoren la acogida a este colectivo.

La falta de infraestructura en el área de la vivienda en nuestro país, junto con el rechazo de una parte de la sociedad española actual, produce situaciones de muy diferente índole. Se conjuga una parte de picaresca y fraude por parte de algunos caseros que ven la oportunidad de pedir precios abusivos a viviendas que no cumplen con unos mínimos de habitabilidad. Y por otra parte, la dificultad de encontrar un alquiler ante la desconfianza de los propietarios por ser personas de raza diferente, o la necesidad de aportar una nómina, aval o fianza de varios meses adelantados, obliga al inmigrante a aislarse en guetos, vivir en condiciones de hacinamiento o marginalidad, que no hacen más que dificultar cualquier proceso de integración.

1.2. EXPOSICIÓN DEL PROYECTO

Ante todos estos hechos surge la necesidad de la creación de un piso de acogida en Alicante Acoge, que en la actualidad lleva funcionando desde hace aproximadamente unos tres años. Ante diferentes tipos de situaciones y con un perfil de usuario establecido por el equipo técnico, se ofrece un alojamiento temporal, siguiendo la pauta de instituciones similares a otros «Acoges» también equivalentes en Europa.

1.2.1. *El alojamiento es transitorio en dos supuestos:*

Estancia puntual para casos de emergencia social.

Estancia transitoria de tres meses como máximo, tiempo

durante el que, contando con el apoyo técnico, se espera conseguir un mínimo grado de integración.

1.2.2. *Los objetivos que se proponen para dicha integración son:*

Facilitar el acceso a una vivienda digna a aquellos usuarios que cumplan el perfil establecido por el equipo técnico del piso de acogida.

Favorecer la autonomía personal del usuario a través de formación, información y asesoramiento.

Facilitar el conocimiento del idioma, en caso de ser necesario.

Informar sobre habilidades sociales, culturales y hábitos, respetando el mantenimiento de su propia cultura.

Establecer un compromiso de colaboración por ambas partes para que el propio inmigrante se constituya como sujeto activo de su proceso de integración.

1.2.3. *Las actividades llevadas a cabo en el proceso de intervención durante el tiempo de estancia en el piso consisten en:*

Acogida:

Establecimiento de las tareas de la vida diaria en el piso.

Actividades de seguimiento (Reuniones y asambleas).

Actividades de labor educativa:

- El trabajo doméstico.
- Clases de castellano.
- Talleres de intercambio socio-cultural:
 - Hábitos alimenticios.
 - Hábitos sanitarios.
 - Habilidades sociales.

1.3. EXPERIENCIA DESDE EL PROGRAMA DE CEUTA Y MELILLA

1.3.1. *Naturaleza*

El programa de Ceuta y Melilla surge fruto de la necesidad a instancias de la Administración de dar solución a los graves conflictos ocurridos en Melilla en el año 1995.

La Administración solicita entonces la ayuda de las ONG's que hasta esos momentos estaban trabajando con inmigrantes, ofreciendo un proceso de regularización «especial» para todos aquellos que se acogieran a este programa.

Todas las organizaciones hasta ahora implicadas en este programa (FAIN, CRUZ ROJA, CEAR, COPAIN y otras que a lo largo de este tiempo se han ido descolgando) trataron de reivindicar en su momento una solución al conflicto. Con el tiempo estas mismas organizaciones entienden que debe ser un proceso generalizado, que debería ser extendido a todos aquellos inmigrantes ilegales que residen en nuestro país y que no tienen la oportunidad de legalizarse excepto por el Programa de Contingentes previsto por el Gobierno.

Por tanto el Programa de Ceuta y Melilla, hoy por hoy y después de dos años, sigue teniendo muchas deficiencias que no hacen más que parchear un problema que necesitaría de un estudio y análisis en mayor profundidad y que no entraremos a analizar en estos momentos, pero que se verá reflejado en la experiencia práctica de nuestro trabajo con este colectivo tan específico y que a continuación expondremos.

1.3.2. *Plan de intervención*

Desde la administración y ante la emergencia del conflicto, no se llevan a cabo criterios comunes de un plan de intervención concreto que favorezcan una integración desde un punto

de vista integral, incidiendo sólo en el proceso de la documentación y no en el área de lo social.

Ante la inexistencia de cualquier tipo de pauta de coordinación con otras organizaciones acogedoras, desde el equipo del piso de acogida decidimos marcar unos objetivos que nos parecían prioritarios, aunque siempre limitados por el tiempo y la premura a la que nos obliga las características de este Programa. Son los siguientes:

- Facilitar una vivienda digna a los acogidos durante el tiempo necesario en el proceso de trámites de su documentación, razón por la que son trasladados de los Campamentos de Ceuta y Melilla a la Península, y que en la actualidad ha pasado de ser tres meses a un mes y medio aproximadamente, por lo que el tiempo, actualmente, es todavía más reducido.

- Favorecer el proceso de integración de los acogidos a través de objetivos de trabajo muy concretos durante su estancia en el piso de acogida, como:

- Facilitar el conocimiento del idioma español.
- Promover la autonomía personal.
- Dar a conocer los hábitos de la cultura española, habilidades sociales y otros hábitos.

1.3.3. Conclusiones

Es importante clarificar que estas conclusiones son fruto de una experiencia muy concreta con grupos de Ceuta y Melilla, no pudiendo generalizar, al menos en principio, hacia lo que podría ser un proceso de itinerario de inserción extendido al resto del colectivo inmigrante. Esperamos que nuestras conclusiones sean motivo de reflexión y debate posterior, objetivo fundamental de nuestra exposición.

El principio de nuestras conclusiones se basa en que el establecer límites en el tiempo para llevar a cabo cualquier pro-

ceso de integración es completamente absurdo. En un período de intervención tan limitado poco más podemos llegar a conseguir que la consecución de unos «papeles» que legalicen la situación del inmigrante.

Hay que considerar el hecho que el grupo ya viene con unas expectativas muy altas, falsas o no, agravadas en este caso por pertenecer a un Programa muy concreto del gobierno (discriminación positiva) y que en realidad no coinciden con un proceso de inserción real.

La necesidad de un proceso de adaptación acelerado por parte del inmigrante, implica una mayor resistencia de éste a ese mismo proceso, en el que la frustración y rechazo hacia los que acogemos aparecen como sentimientos lógicos. Esto hace muy difícil el acercamiento entre culturas, se sienten amenazados, invadidos y en ocasiones agredidos en lo que se refiere a su identidad cultural. Cualquier actividad cotidiana, como comidas, turnos de limpieza u otro tipo de actividad (talleres de habilidades sociales) es percibida como una continua agresión, no se sienten identificados con un sistema cultural occidental, máxime en lo que se refiere a la diferenciación entre los roles hombre-mujer, motivo de conflicto al ser la educadora, en este caso, mujer. Todas estas dificultades en el acercamiento, hacen inviable la percepción del otro como igual, aspecto fundamental para poder superar los recelos y desconfianzas que cada uno pueda tener hacia el otro. Esto se agrava con el carácter y personalidad de cada uno de los acogidos, (vivencia individual de este choque que obstaculiza la comunicación, el conocimiento e intercambio cultural mutuo).

También es importante reflexionar acerca de cómo el grupo percibe ante un entorno agresivo, nuestra cultura occidental, funcionamiento de las instituciones oficiales o no, medios de comunicación social, etc. Hemos observado cómo el inmigrante se aísla del exterior y radicaliza su pertenencia al grupo (su propio grupo étnico) como forma de autodefensa a algo que le es ajeno.

¿Pero cómo superar todas estas dificultades para aquellos que trabajamos más directamente con este colectivo y con experiencias tan concretas como estas? Este es el gran reto al que nos enfrentamos los profesionales y el resto de la sociedad, incluido el colectivo inmigrante.

2. Campaña de sensibilización

Retomando alguna de las ideas anteriormente expuestas hablábamos de la necesidad de potenciar el acercamiento entre las culturas para posibilitar esa deseada integración y convivencia en términos de igualdad. Por tanto la sensibilización es otro aspecto importante cuando nos referimos al concepto de integración, es un objetivo indispensable para promover el asentamiento de las bases para la construcción de una sociedad intercultural.

Puesto que este año fue declarado por la Unión Europea «Año Europeo contra el Racismo y la Xenofobia», las campañas de concienciación han tenido prioridad en el trabajo de las organizaciones dedicadas a este colectivo.

El Secretariado Diocesano de Migración y Alicante Acoge en este año han dedicado su campaña especialmente al colectivo de los jóvenes, porque pensamos que son los principales promotores de una sociedad de futuro que convivirá con culturas diferentes y para lo cual debe estar preparada.

2.1. POR TANTO LOS OBJETIVOS PARA NUESTRA CAMPAÑA A LO LARGO DE ESTE AÑO HAN SIDO

Ayudar al joven a adoptar una visión crítica y de rechazo hacia todas aquellas conductas y actitudes de insolidaridad, racismo y xenofobia.

*Informar sobre las causas del *porqué* del fenómeno migratorio, recordando que un día nosotros también fuimos inmi-*

grantes, así como el conocimiento del contexto social en el que vive dicho colectivo.

Reconocer la existencia de posiciones de intolerancia y de rechazo hacia los inmigrantes en nuestra sociedad.

Para ello utilizamos una metodología dinámica, pensada para jóvenes de edades comprendidas entre los quince y veinte años.

Las actividades estarían divididas en tres bloques con diferentes objetivos de trabajo y a través de una *introducción teórica seguida de dinámicas y trabajo en grupo* teniendo como fin primordial interiorizar, a través del diálogo y la reflexión, la información recibida. Cada bloque pertenece a una sesión, de una duración aproximada de 45 minutos, tiempo disponible por el grupo de jóvenes al que dirigimos nuestra acción.

A lo largo de toda la campaña realizamos un estudio de las opiniones de los jóvenes con respecto al racismo para conocer el grado de prejuicio hacia los colectivos que más sufren el racismo, incluidos los gitanos, y que expondremos en nuestras conclusiones.

2.2. CONCLUSIONES

Algunos de los jóvenes han expresado haber tomado conciencia sobre esta realidad, aunque siempre en términos generales, opinan que se debe de seguir incidiendo en el terreno de los prejuicios hacia este colectivo en general, así como en la importancia de promover iniciativas que acerquen a ambas partes.

Es muy difícil entrar en el terreno de los prejuicios y desmontar mitos fruto de la ignorancia, el miedo y la desinformación; ello lo hemos comprobado a lo largo de las respuestas que los jóvenes nos han dado, observando que nunca habrá una sensibilización efectiva si seguimos siendo meros espectadores y ofreciendo resistencia en ambas partes.

Escogimos una muestra de más de 300 jóvenes, procedentes de diferentes Centros de Enseñanza Media de Alicante y su provincia, y de sus respuestas pudimos comprobar que:

2.2.1. Los dos colectivos que mayor rechazo sufren es el colectivo gitano y magrebí. Existe un alto grado de racismo hacia el pueblo gitano en general y hacia al magrebí, pues no podemos olvidar que Alicante es paso del Estrecho, por el que transcurren una gran cantidad de población argelina por diferentes motivos (comercio especialmente). Es lo que la población autóctona conoce por «moro», normalmente utilizado en tono despectivo.

El argelino tiene fama de carterista y de delincuente, que aunque sí es cierto que hay un cierto grado de delincuencia entre esta población, el resto del colectivo se ve perjudicado en la percepción que la población autóctona tiene de ellos.

2.2.2. Los jóvenes reconocen, que somos racistas, siendo el colectivo latinoamericano en un 53% de las respuestas hacia el que piensan se dirige el menor grado de prejuicios.

Es cierto que las personas procedentes de Latinoamérica, quizá por la proximidad cultural histórica y del idioma, es el que menos problemas encuentra a la hora de la integración en nuestro país, aunque sólo en determinados aspectos.

2.2.3. La mayoría no está de acuerdo con la teoría de la superioridad de la raza blanca, aunque sí manifiestan que Occidente es el más desarrollado en todos los aspectos económico, social, político incluso cultural.

Identifican el desarrollo de los pueblos como una característica exclusivamente económica, sin analizar otros aspectos referentes a lo social, cultural, etc.

Afortunadamente son pocas las respuestas de tinte racista, como las del estilo «la raza blanca es la más inteligente», «las otras razas no se pueden considerar razas humanas»; a pesar

de todo, aunque ellas sean respuestas de una minoría, no podemos perder de vista el caldo de cultivo generador de conductas radicales en la población joven.

2.2.4. Que personas de otros países vengan al nuestro en ocasiones es percibido como sinónimo de empobrecimiento del país que acoge y no como enriquecimiento fruto del contacto entre las culturas.

La población joven, como el resto de la sociedad, se ve muy influenciada no sólo por los medios de comunicación social y los estereotipos que éstos crean, sino la fuerte influencia de su familia y grupo de adultos, reconociendo en un 38% que un amigo de procedencia francesa o cualquier otro europeo y/o un latinoamericano sería más aceptado por su familia que un africano.

Un 80% está de acuerdo con que tendría muchísimos problemas si tuviera que aparecer en casa con un gitano siendo presentado como amigo, y no digamos si fuera como novio/a.

Algunos hasta reconocen la intransigencia de su familia con frases como «...Mire, teniendo un padre, ¿usted que cree?».

2.2.5. El joven es más tolerante en cuanto a la opinión de que «vienen a quitarnos trabajo», «vienen a robar y a trafican» etc. El 52% dicen no estar de acuerdo con estas afirmaciones, reconociendo que la mayoría de los inmigrantes que vienen a nuestro país llegan huyendo de una situación de pobreza y de conflictos políticos, siendo la migración algo no deseado por ellos, si sus países no estuvieran tan convulsionados. Hay muchos que piensan que vienen a buscar trabajo y mejorar su nivel de vida y por tanto vienen fundamentalmente por necesidad.

Algunos hacen comentarios acerca de lo negativo del rechazo y del prejuicio y dicen: «*los hay que vienen por distintas razones y de ellos los hay que roban y los hay que trabajan y no hace falta generalizar*».

El miedo a la invasión y a la pérdida de la identidad cultural también se traduce en frases como «mientras no vengan demasiados» o «mientras no tenga que perder mi cultura», respuestas de algunos de los jóvenes en la que percibimos ese miedo.

A este respecto debemos transmitir al joven y a la sociedad autóctona en general que el mito de la invasión NO EXISTE, pues es un fenómeno a analizar con mayor profundidad, mientras tanto la migración seguirá siendo percibida como problema y no un fenómeno imparable, del que tenemos una gran responsabilidad los países ricos, con políticas que terminan convirtiendo al inmigrante en el chivo expiatorio de todos nuestros males, especialmente en épocas de crisis económicas. Una frase que da uno de los chavales y que resume en general el sentir de gran parte de la sociedad española, que dice no ser racista, «me da igual si vienen o no y tampoco me molestan, pero yo por la derecha y ellos por la izquierda».

En conclusión, debemos ir desterrando todos los estereotipos creados alrededor del inmigrante, posibilitando la convivencia entre ambas partes, mayorías-minorías en igualdad de derechos y deberes y no como alguien distante que hay que integrar, sin perder de vista que en este proceso todos tendremos que superar el miedo a perder algo de nuestra identidad cultural.

Debemos dar importancia a todas aquellas acciones que posibiliten el acercamiento entre culturas, evitando la sensación generalizada de amenaza e invasión por ambas partes, poner el acento en las semejanzas que nos aproximan, sin negar las diferencias y sobre todo, por parte de las organizaciones que trabajamos con extranjeros, ir más allá de las campañas puntuales que a veces idealizan y absolutizan estereotipos excesivamente positivos que pueden llegar a tener un resultado contrario al deseado o buscado.

Por este motivo deberemos seguir profundizando en cuáles deberían de ser las líneas y pistas de actuación que nos

acerquen y que posibiliten la construcción de una sociedad intercultural y que pensamos está en manos tanto de nosotros como sociedad de acogida como en el colectivo de inmigrantes que en la actualidad vive en nuestro país.

3. Pistas para la acción

3.1. Rechazar una política migratoria, como es la del Gobierno actual, en la que las leyes realizan por diferentes motivos una clara discriminación hacia determinados colectivos de inmigrantes, no sólo en lo negativo sino de forma positiva, dando parciales soluciones a un hecho social que requiere de una mayor reflexión y análisis a nivel global.

3.2. Reivindicar cambios en la política de integración, llevada a cabo desde la Administración actual y en ocasiones desde aquellas ONG's que de forma indirecta y en parte presionadas por esa política, aceptan subvenciones hacia programas de tipo asimilacionista y de control indiscriminado de los flujos migratorios.

3.3. Fomentar un acercamiento que posibilite la convivencia en términos de igualdad, siempre respetando las peculiaridades de cada cultura, y evitando la sensación generalizada de amenaza e invasión en ambas partes, mayorías-minorías, que dificulte la posibilidad de construcción de una sociedad intercultural.

3.4. Percibir al inmigrante como ciudadano en igualdad de derechos y deberes y no como alguien distante que hay que integrar, sin perder de vista que en este proceso todos tendremos que superar el miedo a perder algo de nuestra identidad.

3.5. Potenciar una sensibilización dirigida a promover el contacto entre grupos culturales diferentes, sin idealizar y absolutizar estereotipos excesivamente positivos que puedan llegar a tener un resultado contrario al buscado o deseado.

IV

CONCLUSIONES DEL SEMINARIO

A lo largo del Seminario se abordaron diferentes aspectos relacionados con la pobreza en la Comunidad Valenciana desde un marco demográfico y socioeconómico, niveles de pobreza y localización, así como algunas características sociológicas.

El sector al que se dedicó una especial atención fue el del colectivo inmigrante, analizando datos estadísticos así como el perfil del inmigrante y problemática jurídico-social en nuestra Comunidad. Todo ello complementado con dos experiencias de integración muy concretas para analizar la intervención social llevada a cabo en este campo, incidiendo en el concepto de integración, como trabajo y acciones concretas con el sector de la pobreza y de la exclusión en nuestro entorno.

Durante el trabajo en grupos se incidió especialmente en las respuestas que Cáritas y la Iglesia debían de dar al problema de la pobreza desde un punto de vista autocrítico, en el que se plantearon cuáles debían de ser los retos a los que urgentemente debíamos dar respuesta.

Por tanto la Iglesia debe:

I. Conocer los campos prioritarios en los que hay que actuar:

- Promoviendo escuelas de formación social en el que haya una simbiosis entre teoría y práctica para llegar al compromiso personal desde la opción preferencial de los pobres.

- Sensibilizando a las comunidades de base a través de la formación y la información.
- Estableciendo cauces de denuncia concretos y eficaces, investigando y promoviendo políticas concretas que nos ayuden a luchar contra la pobreza y la exclusión.

2. Dar respuestas integrales al fenómeno de la pobreza y la exclusión social a través de:

- Potenciar una red de coordinación eclesial convocada por Cáritas.
- Crear plataformas de coordinación en el que estén presentes todos los agentes sociales.
- Promover y potenciar Cáritas tanto a nivel de base como regional.
- Luchar por una acción preferencial a los pobres realmente práctica y evaluable.

3. Compromiso de la Iglesia hacia:

- Una *coherencia* de la Iglesia en la acción preferencial por los pobres, con respuestas concretas y con compromisos desde la base y desde la jerarquía.
- Concienciación de la comunidad cristiana para conseguir ser una *comunidad viva*.

RESUMEN DEL SEMINARIO (*)

Temas abordados

1. LA POBREZA EN LA COMUNIDAD VALENCIANA

En este punto se analiza la cualidad de la pobreza en la C.A. Valenciana desde un marco demográfico y socioeconómico, niveles de pobreza y escolarización, así como algunas características sociológicas.

2. LOS INMIGRANTES: MARGINADOS Y EXCLUIDOS DE NUESTRA SOCIEDAD; POBRES ENTRE LOS POBRES

La inmigración en la C. Valenciana. Se dan datos estadísticos dando un perfil del inmigrante que viene a nuestra Comunidad.

3. DOS EXPERIENCIAS DE INTEGRACIÓN

Se exponen las experiencias de trabajo con inmigrantes para analizar la intervención social llevada a cabo en el campo, incidiendo en el concepto de integración (y su realización); como trabajo y acción concretaron los pobres y excluidos, en este caso, el colectivo inmigrante.

CONCLUSIONES DE LOS TRABAJOS EN GRUPO

Tras la exposición de la ponencia al grupo ha incidido en la importancia de trasladar el análisis de la situación de la pobreza a la acción de base en Cáritas y en la Iglesia en general.

(*) Este resumen ha sido elaborado por el Secretario y Técnico de apoyo del Seminario.

Por tanto, los retos a los que pensamos que la Iglesia valenciana, debe dar respuesta urgentemente irán dirigidos hacia:

1. Conocer los campos prioritarios en los que hay que actuar:

- Promoviendo escuelas de formación social en las que haya una simbiosis entre teoría y práctica para llegar al compromiso personal desde la opción preferencial de los pobres.
- Sensibilizando a las comunidades de base a través de la formación y la información.
- Estableciendo cauces de denuncia concretas y eficaces, investigando y promoviendo políticas concretas que nos ayuden a luchar contra la pobreza y la exclusión.

2. Dar respuestas integrales al fenómeno de la pobreza y la exclusión social a través de:

- Potenciar una red de coordinación eclesial convocada por Cáritas.
- Crear Plataformas de coordinación en las que estén presentes todos los agentes sociales.
- Promover y potenciar Cáritas, tanto a nivel de base como Regional.
- Luchar por una acción preferencial a los pobres, práctica y evaluable.

3. Compromiso de la Iglesia hacia:

- Una coherencia de la Iglesia en la acción preferencial por los pobres, con respuestas concretas y con compromisos desde la base y desde la parroquia.
- Concienciación de la comunidad Cristiana para conseguir ver una comunidad VIVA.

comunicaciones

PRIMER BLOQUE:
«Dimensiones fundamentales
de la Iglesia»

LA LITURGIA, MEMORIA Y PROFECÍA DE LA CARIDAD

HNA. CONCEPCIÓN GONZÁLEZ
Secretario Nacional de liturgia

INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II nos ha ofrecido un concepto de Liturgia, con un contenido bíblico-teológico, mucho más completo y vital que el que encontrábamos en los manuales de los siglos anteriores, a partir sobre todo de la Edad Media hasta finales del siglo pasado.

En honor a la verdad, hay que confesar que hubo buenas excepciones también en estos siglos, pero por lo general la preocupación relativa al culto de la Iglesia, a la liturgia era más bien de carácter *estético, ceremonial, jurídico*. De aquí que, sobre todo en los Seminarios, se pusiese un gran empeño en la formación de buenos y competentes «maestros de ceremonia», fieles a todo lo establecido en las rúbricas de los libros litúrgicos.

Con el Concilio, que aprovechó el caudal de intuiciones y aportaciones del *movimiento litúrgico*, considerado por el mismo Pío XII como «paso providencial del Espíritu Santo por su Iglesia», la Liturgia viene enmarcada en la *trayectoria de la realización del plan salvífico de Dios Padre-Hijo-Espíritu Santo sobre todos los hombres*.

Y así, la *Constitución sobre la Liturgia*, promulgada el 4 de diciembre de 1963, para llegar a la noción de Liturgia, parte

de la voluntad del Padre, que «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad», y que realiza este designio ante todo liberando y hablando a su pueblo escogido, a través de los Patriarcas y Profetas, y enviando «en la plenitud de los tiempos» a su Hijo, a Jesucristo, el Verbo encarnado, para que llevase a cabo la obra de la redención de los hombres.

Cristo Jesús cumplió la *misión salvadora de los hombres* y así hizo posible la *perfecta glorificación de Dios*, mediante todos los misterios de su vida y sobre todo *por medio del Misterio Pascual de su muerte y resurrección*.

Son dignos de particular atención y estudio, para una comprensión integral del sentido más genuino de la Liturgia, conforme a la línea del Concilio Vaticano II, los nn. del 5 al 8 de la *Constitución Sacrosanctum Concilium*.

Jesucristo resucitado, en la noche de Pascua, se aparece a los suyos y les dice: «Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros» (Jn 20, 21). Y les comunica el Espíritu Santo para que les acompañe en la misión que acaba de confiarles.

Los Apóstoles, y en ellos la Iglesia de todos los tiempos, han sido enviados a prolongar entre los hermanos la obra de Cristo Sacerdote, Maestro-Profeta, Pastor.

El Vaticano II subrayará en sus documentos la *misión evangelizadora* de la Iglesia, el *ministerio pastoral de caridad y servicio*, y el de la *santificación*. Se trata de tres aspectos de una *misión única*, que es la de *prolongar en el tiempo y en el espacio, con la fuerza del Espíritu, la misión, la obra salvífica de Cristo Jesús*.

Ninguno de estos tres ministerios incluye toda la misión de la Iglesia, ninguno es completo en sí mismo o excluyente de los otros. Con relación a la Liturgia, el Concilio lo dejó bien claro: «La sagrada Liturgia no agota toda la actividad de la Iglesia... A los no creyentes la Iglesia proclama el mensaje de salvación... Y a los creyentes les debe predicar continuamente la fe y la penitencia... y estimularlos a toda clase de obras de caridad, piedad y apostolado...» (SC, 9).

Esto no impide que en el número siguiente afirme también rotundamente el mismo Documento conciliar: «*No obstante, la Liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza.*»

Como resumen de esta breve introducción, podemos decir que la *Liturgia es la historia de la salvación en acto*. Nos introduce en la corriente de la «historia sagrada» de la salvación que el Padre realizó por el Hijo; nos comunica esta misma salvación y quiere convertir nuestra vida concreta en una «historia» personal y comunitaria de salvación.

I. LA LITURGIA, MEMORIA DE LA CARIDAD

Este título es particularmente significativo. El concepto de «memoria», de «memorial», en efecto, es fundamental para comprender qué es la liturgia.

Con el movimiento litúrgico, que comenzó con Dom Próspero Guéranger a finales del siglo XIX y fue continuado por insignes liturgistas y pastores, desembocando de lleno en el Concilio Vaticano II, también el concepto, la categoría de «*Memorial*», que en cierto sentido había sido desterrado de los textos litúrgicos y sobre todo de los documentos del mismo Magisterio de la Iglesia, vuelve hasta tal punto que, en el momento central de la Misa, inmediatamente después del relato de la Institución de la Eucaristía, la Iglesia habla del Sacrificio eucarístico como «*Memorial de la muerte y resurrección del Señor, Memorial de nuestra Redención*». Quizá sea ésta la definición más exacta de la Eucaristía.

El concepto de «*Memorial*» estaba particularmente vivo en la tradición judía. Lo encontramos expresado en muchos pasajes del AT. Vamos a citar sólo dos. El primero lo encontramos en el contexto de las normas relativas a la celebración de la Pascua: «*Ese día dirás a tus hijos: "Hacemos esto para recordar lo que hizo por mí el Señor cuando salí de Egipto."*» Y pro-

sigue el texto: *«Este rito será para ti como una señal en tu mano, como memorial ante tus ojos, para que tengas en tu boca la ley del Señor; porque el Señor te sacó de Egipto con su fuerza poderosa»* (Ex, 13, 8-9).

El segundo texto forma parte de uno de los discursos de Moisés al pueblo, narrados en el Libro del Deuteronomio: *«El Señor nuestro Dios hizo con nosotros una alianza en el Horeb. No hizo esta alianza con nuestros antepasados, sino con nosotros, los mismos que todavía hoy estamos aquí vivos»* (Dt, 5,3).

Y en el «Seder» u «orden» de la Cena pascual, el presidente, el padre de familia, explica al inicio: *«Generación tras generación, el hombre debe reconocerse a sí mismo como si él hubiera salido de Egipto... El Santo no sólo liberó a nuestros antepasados, sino junto con ellos a nosotros.»* Y cita Dt, 6,23, que dice: *«A nosotros nos sacó de allí (de Egipto), para introducimos y darnos la tierra que había prometido a nuestros antepasados.»*

Justamente, la categoría de «Memorial» entró con pleno derecho en la Liturgia, en los textos y libros litúrgicos de la reforma del Vaticano II, volviendo de esta forma al espíritu más auténtico de la Cena celebrada por Jesús con los suyos y a la clara y profunda doctrina de los Padres de la Iglesia, estudiados con especial atención por los protagonistas del movimiento litúrgico.

Hoy sería difícil, por no decir imposible, presentar la Liturgia sin tener en cuenta la categoría de «Memorial», porque *la Liturgia es esencialmente el Memorial, el recuerdo vivo del Misterio Pascual de Cristo, misterio que se actualiza en toda celebración litúrgica y especialmente en la Eucaristía.*

Y esto porque *la Liturgia es fundamentalmente el «memorial» (en el sentido más fuerte del término, propio del «Memorial de la Pascua» para todo judío, como hemos podido constatar por los textos citados ya), el recuerdo vivo y actualizado del Misterio Pascual de Cristo.*

El Misterio Pascual es el misterio del amor de Cristo, que, en obediencia al Padre y por amor a los hombres, entregó su

vida hasta la muerte de cruz. La muerte de Cristo es el gran acto salvífico que redime a los hombres y glorifica perfectamente a Dios, no tanto —aunque también— por la materialidad de la muerte, sino sobre todo por la actitud interior con la que Cristo Jesús quiso vivir en fidelidad radical al designio del Padre de salvar a toda la Humanidad.

Y esto el Señor lo llevó a cumplimiento desde la Encarnación hasta la cruz y hasta la glorificación a la derecha del Padre. Podemos recordar, a este propósito, la carta a los Hebreos 10, 5-7: «Cristo, al entrar en el mundo... "Aquí estoy para hacer tu voluntad."» Y con el autor de la misma Carta podemos decir que Jesús glorificado sigue demostrándonos hoy y por todos los siglos la caridad, el amor porque «está siempre vivo para interceder por nosotros» (7, 25).

El Misterio de Cristo que se recuerda, que se actualiza en la Liturgia es principalmente, pues, el don, el *Misterio de su caridad*.

Pero la *Iglesia*, al celebrar los misterios sagrados, no se limita a recordar lo que hizo Jesucristo por amor al Padre y a todos los hombres. Al celebrar la Eucaristía —y toda la Liturgia— *la Iglesia*, que somos todos los cristianos celebrantes-participantes, si quiere que la celebración sea auténtica y coherente, no puede limitarse a ofrecer al Padre «el sacrificio vivo y santo» de su Maestro, *sino que tiene que entregarse a sí misma, juntamente con Cristo* (cf. SC, 48).

Esta «entrega» celebrada en la liturgia, puede ser eficaz y creíble en la medida en que se vaya traduciendo en «culto existencial», en la liturgia de la vida, en opciones concretas de entrega a Dios y a los hermanos, comenzando por los más cercanos.

Ésta, y sólo ésta, puede ser y es «adoración en espíritu y verdad», la adoración que el Padre busca (cf. Jn 4, 23-24), capaz de construir, por la fuerza del Espíritu, el Reino de Dios en nuestro mundo.

Resulta fácil intuir cómo, del «Memorial» de la entrega de Cristo y de la Iglesia, concebido de esta manera a la luz de

todo el NT y de los escritos de los santos Padres, *nacen para nosotros compromisos concretos de caridad y de vida*. De lo contrario, tendríamos que aplicarnos la triste afirmación del Maestro: *«Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí»* (Mt 15,8, citando al profeta Isaías). No podemos volver al fariseísmo de una liturgia en la que cuidamos —y lo tenemos que hacer— la estética, la rigurosa fidelidad a las rúbricas, sin preocuparnos por vivir lo que celebramos. La Iglesia, en la celebración, pide con frecuencia, especialmente en la oración después de la comunión, la coherencia entre lo que celebramos y lo que vivimos: *«Que llevemos a la vida lo que celebramos en el Sacramento.»*

2. LA LITURGIA, PROFECÍA DE LA CARIDAD

Si la liturgia es «memoria-actualización» —«*Memorial*» de la Caridad de Cristo y de la Iglesia—, tiene que ser también «*profecía*» de la misma Caridad.

Para resumir lo que queremos decir, y que en buena parte ya queda afirmado en el primer punto, relativo a la «memoria de la Caridad» en la coherencia de la vida, quisiera plantear sólo unas preguntas, que pueden ser fuente de inspiración y estímulo para múltiples aplicaciones en línea operativa, en la vida concreta del día a día: *¿Qué quiere decir la expresión de Jesús Maestro en la última Cena: «Haced esto en memoria mía»? ¿Se refiere sólo o sobre todo al «gesto ritual» de partir el pan, distribuirlo, pasar la copa de vino? ¿Qué estaba anticipando Cristo al decir: «...Esto es mi cuerpo entregado por vosotros...; ésta es la sangre derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón de los pecados»?*

La respuesta, a poco que se piense, es obvia: El «esto» se refiere sobre todo a la actitud interior de Cristo Jesús, una actitud de entrega de sí mismo para la realización plena del querer del Padre, por amor a los hermanos. Lo que entrega Cris-

to ya no es pan, es su «Cuerpo entregado por..., su Sangre derramada por...» El sacrificio de sí mismo el Señor ya lo realiza en el santuario de su corazón, antes de que se cumpla en la cruz al día siguiente. Allí, de manera sacramental —a través del «signo»— se lleva a cabo aquel inicial: «Aquí estoy, Padre, para hacer tu voluntad.» Nos puede ayudar a comprender esto el hecho significativo de que Juan en su Evangelio no narre la Institución de la Eucaristía en la Cena Pascual; y que en su lugar ponga el rito-gesto del Maestro y Señor que lava los pies a los Doce. Y la conclusión es: «Haced vosotros lo mismo» (cf. Jn 7 13, 1-20).

El sentido teológico-litúrgico y existencial es el mismo en Juan y en los tres Sinópticos: No basta comer y beber el «Cuerpo entregado» y la «Sangre derramada»; como el Maestro, la Iglesia celebrante, la comunidad, cada uno de nosotros, tenemos que hacernos «cuerpo entregado, sangre-vida derramada...» lavando los pies —sirviendo realmente— a nuestros hermanos, a todos y de manera especial a los más necesitados, teniendo en cuenta el tipo de «necesidad» que sea.

Podemos seguir preguntándonos —y la respuesta creo que ya está dada—: ¿Nuestras celebraciones pueden quedarse en algo simplemente ritual, intramuros, hermoso? ¿La liturgia es un conjunto de ritos vacíos para contentar a algunos creyentes que han heredado unas costumbres que no quieren perder? Desde luego que no. Nada más ajeno a la Liturgia que encerrarse en sí misma y servir de «tranquilizante» para un pueblo anodino, pasivo o intimista. La Liturgia es acción y compromiso, como lo es la oración y la vida cristiana. La liturgia, a través de sus textos bíblicos, patrísticos y eucológicos, y también por medio del clima y espíritu que ha de respirarse en toda celebración litúrgico-sacramental, eleva al cristiano y lo impulsa a la acción, al amor, a la práctica de las obras de misericordia.

Dice M.^a Luisa Castillo, presidenta de Cáritas Diocesana de Almería: «Decir "amén" significa aceptar la fe que se nos ha pro-

puesto, confiándonos por completo al Dios que nos ha conquistado, convirtiéndonos a nuestra vez en sus testigos...» «En el testimonio nos jugamos la profundidad de la fe; no es cuestión de buena voluntad, nuestra llamada es a testificar cómo es Dios, no cómo somos nosotros» (El testimonio de la fe en la existencia de cada día, en Jesucristo ayer, hoy y siempre en la perspectiva del Tercer Milenio, Actas de las Jornadas Nacionales de Liturgia, octubre de 1996, págs. 280-281, *passim*, Edice.)

Quisiera recordar brevemente ahora algunos momentos y gestos de la Eucaristía, que expresan de manera elocuente y significativa precisamente la «memoria-profecía» de Caridad, de comunión entre nosotros, propia de toda acción litúrgica.

Por deseo de brevedad, nos limitamos a la Eucaristía, con un acento especial en la Misa dominical:

• 2.1. Recordamos ante todo, por orden de importancia, la segunda epiclesis de las Plegarias eucarísticas, la invocación al Padre para que envíe su Espíritu sobre la comunidad celebrante:

«Te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos participamos del Cuerpo y Sangre de tu Hijo» (II).

«Dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia... para que, fortalecidos con el Cuerpo y Sangre de tu Hijo y llenos de su Espíritu Santo, formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu» (III).

«Dirige tu mirada sobre esta Víctima..., congregados en un solo cuerpo por el Santo, seamos en Cristo víctima viva para alabanza de tu gloria» (IV).

«... concédeles que, participando del único sacrificio de Cristo, formen, por la fuerza del Espíritu Santo, un solo cuerpo en el que no haya ninguna división» (Pleg. I, Reconc.).

«... concédenos tu Espíritu, para que desaparezca todo obstáculo en el camino de la concordia y la Iglesia resplandezca

en medio de los hombres como signo de unidad e instrumento de tu paz» (Pleg. II, Reconciliación).

«Deja que nos acerquemos a esta mesa santa para recibir el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo, unidos como una sola familia en la alegría del Espíritu Santo» (Pleg. I, con niños).

Hay otras Plegarias, pero creo que lo expuesto es suficiente para descubrir la profunda e inscindible unión entre *la Eucaristía y la Caridad*. Sería bueno que en la catequesis y en la animación litúrgica se tuvieran en cuenta textos tan significativos para ilustrar lo que aquí nos interesa. Sería ésta una manera muy buena que ayudaría a *conectar la celebración con la vida*.

Es importante el uso del Misal, de los Rituales, de los textos litúrgicos para una auténtica catequesis mistagógica, de introducción y penetración en el Misterio que celebramos. Que niños, adolescentes y todo el pueblo de Dios pueda escuchar en las catequesis, en los catecumenados de jóvenes y adultos, palabras y textos que luego, al volver a resonar en la Misa dominical o en los Sacramentos, puedan sonar interiormente como algo ya conocido, reflexionado, vivido. Esto también *puede ayudar a unificar la vida cristiana: evangelización-catequesis, liturgia, pastoral de caridad y servicio*.

Volviendo a los textos de la «epíclesis sobre la asamblea celebrante», se puede pensar con razón y decir que muchos de nuestros problemas relacionales, si creemos en la eficacia de la oración de Cristo-Iglesia, pueden encontrar en la celebración eucarística la mejor terapia para su solución y sanación. Es, naturalmente, cuestión de *celebrar y vivir desde la fe*, creyendo que lo que la Iglesia pide al Padre, por obra del Espíritu Santo, se realiza eficazmente.

• 2.2. *La colecta económica*, en el momento entre la oración de los fieles y la presentación del pan y del vino para el sacrificio eucarístico, colecta cuyo resultado se presentará tam-

bién al sacerdote-presidente de la celebración junto con los dones sacramentales.

La colecta es una forma visible de expresar la relación íntima entre la Eucaristía y la Caridad. De ella dan testimonio ya San Pablo en la primera carta a los Corintios, 16,2, y San Justino mártir a mediados del segundo siglo en la Apología que dirige al emperador romano en favor de los cristianos.

No se debería dejar de hacer esta colecta; pero sí iluminar a los fieles sobre su verdadero significado en la Misa: compartir con los más necesitados un dinero como sino también de que queremos compartir todo lo que somos y tenemos, todo lo que Dios nos ha dado y que tiene que ser puesto al servicio de los demás.

- 2.3. *El gesto de la paz.* Sigo ahora no el orden de importancia, sino el desarrollo de los gestos y textos en la celebración.

El gesto de la paz, en el misal de Pablo VI, es decir, del Vaticano II, está puesto antes de la Comunión, y esto es muy significativo. Así lo quiso el mismo Papa Pablo VI, para expresar el principio teológico de que *no podemos comulgar con Cristo, si no estamos reconciliados con el hermano*. Recordemos la severa advertencia del Maestro: «... si en el momento de llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda» (Mt 5, 23-24).

- 2.4. *El gesto de la fracción del Pan con el canto del Cordeiro de Dios.* Es un gesto que pasa muchas veces desapercibido, en parte a causa del «revuelo» que se organiza al querer dar la paz a varias personas: Al gesto de la fracción del Pan en la Misa no se le da el relieve, la importancia y casi solemnidad que merece.

Jesucristo «partió el pan» (es éste el momento de partir el pan consagrado). Jesucristo es «el Pan partido», «Pan partido para un mundo nuevo», fue el lema del Congreso Eucarístico Internacional de Lourdes en el año 1981. El canto del Corde-

ro de Dios pone de relieve precisamente este «pan partido» para ser entregado.

Por otra parte, el «Pan» se parte para poderlo compartir. Aquí vienen en nuestra ayuda las palabras de San Pablo: «...si el pan es uno solo y todos participamos de ese único pan, todos formamos un solo cuerpo» (1 Cor, 10,17).

No está fuera de lugar recordar aquí el n. 283 de la Ordenación General del Misal Romano. Lo transcribimos entero, por su importancia y valor pedagógico, aunque sea un poco largo: «La naturaleza misma del signo exige que la materia de la celebración eucarística aparezca verdaderamente como alimento. Conviene, pues, que el pan eucarístico, aunque sea ácimo, y hecho de forma tradicional, se haga en tal forma que el sacerdote, en la Misa celebrada con el pueblo, pueda realmente partirlo en partes diversas y distribuir las, al menos, a algunos fieles. No se excluyen con eso de ninguna manera las hostias pequeñas, cuando así lo exige el número de los que van a recibir la sagrada comunión y otras razones pastorales. Pero el gesto de la fracción del pan, que era el que servía en los tiempos apostólicos para denominar la misma Eucaristía, manifestará mejor la fuerza y la importancia del signo de la unidad de todos en un solo pan y de la caridad, por el hecho de que un solo pan se distribuye entre hermanos.»

• 2.5. *El amén antes de recibir la comunión.* El ministro nos dice «¡El Cuerpo de Cristo!» y nosotros respondemos: «¡amén!». Este amén está cargado de significado: es confesión de fe, de adhesión a Cristo; es compromiso para ser en la vida ese «Cuerpo de Cristo» en el que Él nos transforma (al contrario del alimento material, dirá San Agustín); ese «Cuerpo de Cristo» del que ya somos miembros, en fuerza de nuestro Bautismo. Por eso, el mismo San Agustín dirá: «Nos convertimos en lo que somos.»

• 2.6. *El envío final: «¡Podéis ir en paz!»* «Glorificad a Cristo con vuestra vida. ¡Podéis ir en paz!» Estas palabras, que alguna vez no escuchamos, preocupados por salir del templo,

contienen el sentido de un envío a la misión, a realizar en la vida, a lo largo de la semana o de la jornada, lo que hemos expresado, celebrado y vivido en la Liturgia.

PISTAS PARA LA REFLEXIÓN Y LA ACCIÓN

La Eucaristía es «Memorial» de la última Cena y, por consiguiente, del Sacrificio que se consumaría al día siguiente o en los días siguientes, según la cronología de los evangelistas, en la cruz. Su celebración, la participación consciente y plena en ella tiene, pues, unas consecuencias muy fuertes y vitales.

- La Eucaristía —*la Misa dominical*— no puede quedarse en algo ritual, casi en una especie de tranquilizante de la conciencia por el «cumplimiento» del precepto.

- Tampoco se puede reducir a una fiesta —banquete entre amigos o entre personas más o menos conocidas, aunque sea realmente «la fiesta de los cristianos».

- La Eucaristía —*toda la Liturgia, pero me limito a hablar de la Eucaristía, y quisiera subrayar la Misa dominical*— comporta un compromiso social extraordinario de caridad auténtica...

- Celebrar bien conlleva la entrega concreta al hermano necesitado, contribuir a la creación o fortalecimiento de una sociedad más humana, más justa, fundada en el amor verdadero, que es entrega generosa y desinteresada.

- *La Misa dominical bien vivida lleva a un coherente «Amaos los unos a los otros como yo os he amado».*

Después de todo esto, quisiera concluir, no con palabras más, sino con palabras que tienen una autoridad mucho mayor.

Ante todo un texto, que me parece muy elocuente, de San Juan Crisóstomo, un Padre de la Iglesia en el siglo IV:

¿Deseas honrar el cuerpo de Cristo? No lo desprecies, pues, cuando lo contemples desnudo en los pobres, ni lo honres aquí, en el templo, con lienzos de seda, si al salir lo abandonas

en su frío y desnudez. Porque el mismo que dijo: «Esto es mi cuerpo», y con su palabra llevó a realidad lo que decía, afirmó también: «Tuve hambre y no me disteis de comer», y más adelante: «Siempre que dejasteis de hacerlo a uno de estos pequeños a mí en persona lo dejasteis de hacer.» El templo no necesita vestidos y lienzos, sino pureza de alma; los pobres, en cambio, necesitan que con sumo cuidado nos preocupemos de ellos...

Así tú debes tributar al Señor el honor que él mismo te indicó, distribuyendo tus riquezas a los pobres, Pues Dios no tiene ciertamente necesidad de vasos de oro, pero sí, en cambio, desea almas semejantes al oro.

No digo esto con objeto de prohibir la entrega de dones preciosos para los templos, pero sí quiero afirmar que, junto con estos dones y aún por encima de ellos, debe pensarse en la caridad para con los pobres. Porque, si Dios acepta los dones para su templo, le agradan con todo, mucho más las ofrendas que se dan a los pobres.

¿De qué serviría adornar la mesa de Cristo con vasos de oro, si el mismo Cristo muere de hambre? Da primero de comer al hambriento, y luego, con lo que te sobre, adornarás la mesa de Cristo. ¿Quieres hacer ofrenda de vasos de oro y no eres capaz de dar un vaso de agua? Y, ¿de qué te serviría recubrir el altar con lienzos bordados de oro, cuando niegas al mismo Señor el vestido necesario para cubrir su desnudez? ¿Qué ganas con ello?

Piensa, pues... lo que haces con Cristo, cuando lo contemplas errante, peregrino y sin techo y, sin recibirlo te dedicas a adornar el pavimento, las paredes y las columnas del templo. Con cadenas de plata sujetas lámparas, y te niegas a visitarlo cuando él está encadenado en la cárcel. Con esto que estoy diciendo, no pretendo prohibir el uso de tales adornos, pero sí quisiera afirmar que es del todo necesario hacer lo uno sin descuidar lo otro; es más: os exhorto a que sintáis mayor preocupación por el hermano necesitado que por el adorno del templo. Nadie, en efecto, resultará condenado por omitir esto segundo, en cambio,

los castigos del infierno, el fuego inextinguible y la compañía de los demonios están destinados para quienes descuiden lo primero. Por tanto, al adornar el templo, procurad no despreciar al hermano necesitado, porque este templo es mucho más precioso que aquel otro» (San Juan Crisóstomo, «Comentario a Mateo», *Homilía 50*, 3-4; PG 58, 508-509: cf. 2.^a lect. Oficio Sábado XXI).

En la *Plegaria Eucarística para diversas necesidades* (la llamada «V/b») el sacerdote, después de la Epiclesis sobre la asamblea y las intercesiones, pide:

*«Danos entrañas de misericordia ante toda miseria humana,
inspíranos el gesto y la palabra oportuna
frente al hermano solo y desamparado,
ayúdanos a mostrarnos disponibles
ante quien se siente explotado y deprimido.*

*Que tu Iglesia, Señor, sea un recinto de verdad y de amor,
de libertad, de justicia y de paz,
para que todos encuentren en ella
un motivo para seguir esperando.»*

Y ya, como punto final, una de las oraciones del Misal Romano, como ejemplo de muchas otras animadas por el mismo espíritu:

«Tú, Señor, que nos has alimentado con el mismo pan y con el mismo cáliz (cf. 1Co, 10,17), haznos amar sinceramente a los inmigrantes y abandonados, para que lleguemos todos los hombres a convivir fraternalmente en el mundo» (Poscomión, Misa por los prófugos y exiliados).

EL SERVICIO DE LA CARIDAD Y LA CATEQUESIS

MANUEL DEL CAMPO
Secretariado Nacional de Catequesis

La relación entre el servicio de la caridad y la catequesis puede hacerse desde distintos enfoques, ya que ambas acciones de la Iglesia tienen como origen el mandato de Jesús de anunciar la Buena Noticia y vivir el precepto del amor y como destinatarios todos los hombres, especialmente los más necesitados.

En la presente comunicación hemos tomado la opción de describir y presentar la catequesis como la acción maternal de la Iglesia en cuyo seno nacen y maduran en la fe quienes desean seguir el camino de Jesucristo que nos muestra el rostro amoroso del Padre y nos conduce a Él. Este cristiano, así educado en la fe por medio de la catequesis, debe estar suficientemente capacitado para vivir con hondura el servicio de la caridad. Es decir, el amor y la caridad están en la entraña de la acción catequética que ayuda al cristiano a vivir como testigo de la fe y del amor.

Al mismo tiempo haremos constantes referencias a los Catecismos de la Comunidad (1) para descubrir en ellos

(1) *Padre nuestro*, Catecismo primero de la Comunidad, Ed. Edice, Madrid, 1982. *Jesús es el Señor*, Catecismo segundo de la Comunidad, Ed. Edice, Madrid, 1982. *Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia*, Catecismo tercero de la Comunidad, Ed. Edice, Madrid, 1986.

cómo es tratada e incorporada en sus contenidos esta dimensión fundamental de la catequesis. Parece fundamental comprobar que la iniciación a la fe de los bautizados integre en su itinerario catequético ayudar a los catequizandos a vivir desde el principio la experiencia de la caridad.

I. LA CONVERSIÓN Y ADHESIÓN A DIOS, EL SEGUIMIENTO DE JESUCRISTO Y EL «APRENDIZAJE» DE LA FE Y DE LA VIDA CRISTIANA, OBJETO DE LA CATEQUESIS

La Iglesia, por medio de la catequesis, trata de fundamentar y acompañar al creyente, educándolo para que pueda vivir el designio benevolente de Dios y pueda anunciar la Buena Noticia de la salvación en Jesucristo. Pues la catequesis, como una forma del ministerio de la Palabra, desarrolla fundamentalmente una de sus variadas funciones: la iniciación a la fe y a la vida cristianas.

Desde el Concilio Vaticano II se ha ido reflexionando sobre la naturaleza de la catequesis y su finalidad. Como fruto de esta reflexión se puede decir que la catequesis ha dejado de referirse en exclusividad a un medio en orden a enseñar la doctrina cristiana para ser concebida como un aprendizaje de la vida cristiana. «La catequesis no consiste únicamente en enseñar la doctrina, sino en iniciar a toda la vida cristiana» (2).

Así concebida, desarrolla la dimensión fundamentadora e iniciatoria de llevar a los catecúmenos al aprendizaje sólido de toda la vida cristiana; pone los cimientos de esta vida; es decir, inicia a la vida cristiana integral; no se contenta con dar a conocer la fe sino que ejercita a los catequizandos en el aprendizaje de las diferentes dimensiones de la fe. Pero este aprendi-

(2) JUAN PABLO II: Exhort. Apos. *Catechesi Tradendae*, n. 33.

zaje es de carácter básico, limitándose a los elementos principales y necesarios.

El nuevo *Directorio General para la Catequesis* (3) utiliza para ello la imagen de un edificio. Lo propio de la catequesis es poner los cimientos del edificio de la vida cristiana en cada creyente (núms. 64-67). Proporciona el fundamento básico e iniciatorio a todas las dimensiones de la vida cristiana, entre las cuales está el servicio a la caridad. Así el cristiano iniciado en la fe estará capacitado para vivir el servicio de la caridad. Levantar las varias plantas del edificio es tarea posterior y eminentemente comunitaria.

Si la acción evangelizadora de la Iglesia es favorecer la comunión y la identificación del creyente con Jesucristo, la catequesis tiene por objeto fundamental y hacer madurar esta primera adhesión. Se trata, entonces, de ayudar al recién convertido a conocer mejor a Jesús, su misterio, el Reino de Dios y las exigencias de su mensaje evangélico, que trazan el sendero para quien quiera seguirle.

Esta comunión con Jesucristo, por su propia dinámica, impulsa al discípulo a unirse con aquello con lo que el propio Jesús está profundamente unido: con Dios, con la Iglesia y con los hombres, sus hermanos, cuya suerte quiere compartir. Y le ayuda en el deseo de servir a Dios y a los hombres sin ataduras, y a mostrar, con su conversión a Dios, que el amor a Dios y al prójimo es el principio que informe su ser y su obrar (4).

Los discípulos deciden seguir a su Maestro. Esta decisión precede y acompaña al estilo de vida, que a partir de ahora va

(3) CONGREGACIÓN PARA EL CLERO: *Directorio General para la Catequesis*, Ed. Edice, Madrid, 1997.

(4) La Iglesia en España atiende a este objeto de la catequesis desde el despertar religioso, como se puede comprobar en el *Catecismo Padre Nuestro*, primero de la Comunidad, donde el niño comienza a percibir que la amistad con Jesucristo no puede hacerse sin el ejercicio del amor.

a transformar su existencia. El amor y la entrega será consecuencia de haber apostado por Él. Por eso la Iglesia, como madre, suscita primero la adhesión a Jesús para después hacer presente a los catequizandos la multitud ingente de hombres y mujeres que sufren cualquier tipo de necesidad. Y suscita en el corazón de los cristianos el compromiso por la justicia y la opción o amor preferencial por los pobres. Entiéndase que no nos referimos a un antes y después cronológico, sino a la necesaria gradualidad para entender el fundamento y las exigencias que de él se derivan.

Por eso a la vez que habla de Jesús suscita un acercamiento hacia los más desfavorecidos, y lo hace desde la niñez, sensibilizando a los niños en la necesidad de compartir y dar de nuestras cosas, como se descubre en los Catecismos de la Comunidad (5).

2. LA INICIACIÓN CRISTIANA AL SERVICIO DE LA CARIDAD EN LA CATEQUESIS

El primer anuncio de Jesús como Mesías tiene por objeto favorecer en las personas una primera adhesión a Él por la fe. Tomamos como referencia para describir este proceso el pasaje de Hechos 2, 22-47, donde se pueden contemplar algunos de estos pasos. En el pasaje se descubre el estilo catequético de los discípulos que siguen la misma pedagogía de Jesús, de la que tuvieron experiencia directa: la acogida del otro, el anuncio genuino del Reino de Dios como buena noticia de la Verdad y de la misericordia del Padre; un estilo de amor tierno y fuerte que libera del mal y promueve la vida; la invitación apremiante a un modo de vivir sostenido por la fe, la esperan-

(5) Puede verse en el tema 20 del Catecismo *Padre Nuestro* cómo se desarrollan estos aspectos desde la niñez.

za y la caridad. Cristo enseña esta pedagogía a sus discípulos en la medida en que comparten plenamente su misión y su destino:

- El anuncio de Jesús como Hijo de Dios (vv. 22-36).
- La pregunta del oyente de la Palabra: ¿qué tenemos que hacer, hermanos? (v. 37).
- La conversión del corazón (vv. 38-40).
- El seguimiento de Jesucristo como discípulo (v. 41).
- El aprendizaje de los contenidos de la fe de mano de los apóstoles y la incorporación a la comunidad, la celebración y la caridad (v. 42).

2.1. El anuncio del Reino y el encuentro con Jesucristo

a) Jesucristo, la Buena Noticia, centro de la catequesis

Jesús proclama que ha sido enviado a anunciar la Buena Noticia y que el Reino de Dios está abierto a todos los hombres. Lo hace como catequista que se acerca a toda clase de personas, mayores y pequeños, ricos y pobres, sanos y enfermos, próximos y lejanos, judíos y paganos, hombres y mujeres, justos y pecadores, pueblo y autoridades, individuos y grupos. Se interesa por las necesidades de su cuerpo y de su alma, sanando y perdonando, corrigiendo y animando, con palabras y hechos. No sólo transmite la Palabra de Dios. Él es la Palabra de Dios. De ahí que la catequesis ha de estar necesariamente referida a Él:

- En el centro de la catequesis encontramos esencialmente una Persona: Jesucristo.
- Jesús remite a Dios mostrándonos su rostro y su amor benevolente
- Cristo está en el centro de la historia de la salvación que la catequesis presenta.

— De modo que lo que transmite la catequesis es la enseñanza de Jesucristo, sus actitudes y su forma de vivir la presencia salvadora de Dios (6).

b) *La predilección de Jesús por los más necesitados*

Situado Jesucristo en el centro de la catequesis, emerge uno de los aspectos nucleares de su vida y de su palabra: que el acto de transmitir la Buena Noticia es ya un acto de amor, porque lo que en ella se nos se da es un don, un regalo, una vida, algo íntimo, se da a sí mismo. Más aún, esta Buena Noticia, mensaje de liberación, va dirigido principalmente a los que sufren, a quienes están necesitados o padecen la carencia del amor por la pobreza, el hambre o el sufrimiento.

Así inicia la Iglesia a sus hijos en la catequesis, cuidando que:

— El mensaje de liberación no se reduzca a la simple dimensión económica, política, social o cultural, sino que abarque al hombre entero, incluida su apertura a Dios.

— La moral social sea presentada como exigencia y consecuencia de la liberación radical obrada por Cristo, generando el cumplimiento del gran mandamiento del amor:

— La opción preferencial por los pobres lleve consigo el compromiso por la justicia.

(6) El Catecismo *Padre Nuestro* presenta a Jesús que nos desvela a Dios como un Padre tierno, que se ocupa de sus hijos, que les habla, los mira, los quiere; atiende a los más necesitados y no excluye a nadie. Por su parte, el Catecismo *Jesús es el Señor*, ayuda a ver a Jesús en esta actitud amorosa en favor de la gente que le sigue. El tercer Catecismo, *Esta es nuestra fe, esta es la fe de la Iglesia*, después de exponer el Símbolo de la fe y la celebración de la fe, inicia la tercera parte, dedicada a la vida cristiana, centrada en la Persona de Jesucristo con la referencia al mandamiento del amor que colorea todos y cada uno de sus apartados.

Lo hace no sólo con palabras, sino entregando lo mejor de sí misma: la fe y la vida cristiana como verdadero amor (7).

c) *La catequesis de la Iglesia anuncia a Jesucristo*

Una de las aportaciones de la catequesis es propiciar el encuentro del catecúmeno con la Verdad. La Buena Noticia, anunciada por un testigo de la fe y en comunión con la Iglesia, se ajusta al corazón del hombre; está hecha a su medida. Y es ahí donde se produce el encuentro de la persona con Jesucristo, y en Él el hombre descubre la realidad de su ser; se descubre en profundidad como necesitado. Así los catequizandos comienzan a barruntar que el acto mismo de la catequesis es ya un acto de amor hacia ellos.

De esta manera, el hecho de anunciar y transmitir a Jesucristo como Revelación y Revelador del Padre y Salvador del mundo, es ya un acto de caridad: tal vez el mejor acto de amor. Porque el que recibe el anuncio está empezando a pasar de la oscuridad a la luz, de la muerte a la vida, de la no-fe a la fe.

Puede decirse, pues, que la catequesis de la Iglesia, así concebida, es en sí misma un extraordinario servicio al hombre y a la Humanidad, como lo hicieron los Apóstoles en la narración que nos han transmitido los Hechos de los Apóstoles (8).

(7) Esta dimensión se plasma en los Catecismos especialmente al presentar las bienaventuranzas como Buena Noticia.

(8) La caridad, como virtud teologal que es, se adquiere con el trato directo con Jesús, que se presenta como amigo ante sus discípulos. Lo podemos ver en el Catecismo *Padre Nuestro* en el tema 14. La iniciación en el conocimiento y en el encuentro con la Verdad que ilumina la vida del hombre se contempla en los Catecismos desde sus inicios.

2.2. ¿Qué tenemos que hacer, hermanos? (Hch 2, 37b)

- a) *La catequesis lleva a preguntarse por el sentido de la existencia y sobre la orientación de la propia vida*

Ante este descubrimiento producido por el conocimiento de la Verdad en Cristo, el hombre se pregunta y pregunta a la Iglesia: «¿Qué tengo que hacer, hermanos?» Es aquí donde la catequesis presenta el carácter histórico-salvífico del mensaje cristiano:

— Da a conocer las obras y palabras con las que Dios se ha revelado a la Humanidad.

— El símbolo de la fe y la moral cristiana iluminan el hoy de la historia de la salvación.

— La celebración de los sacramentos, iluminada por la catequesis mistagógica, descubre la dimensión histórico-salvífica de la realidad humana.

En definitiva, la acción catequética de la Iglesia ayuda a dar el paso del signo al misterio, a descubrir, tras la Humanidad de Jesús, su condición de Hijo de Dios; tras la historia de la Iglesia, su misterio como sacramento de salvación; tras los signos de los tiempos, las huellas de la presencia y de los planes de Dios (9).

(9) Los Catecismos de la Comunidad y el mismo acto catequético están impregnados de esta orientación, donde los catecúmenos son iniciados en la lectura de los acontecimientos y experiencias personales, sociales y eclesiales. En este proceso los catequizandos son interpelados por la realidad histórica en la que se encuentran y a dar respuesta desde la fe.

b) *Actitud de apertura y de disponibilidad en quienes desean seguir a Jesús*

Los catecúmenos se van introduciendo en un clima materno donde las actitudes de apertura y de disponibilidad, en última instancia, están en el origen y en la raíz de su iniciación al servicio de la caridad.

A ello contribuye el hecho de plantear la catequesis en el ámbito de la comunidad parroquial, que no es una simple estrategia metodológica, sino que es una exigencia misma de esta acción maternal de la Iglesia. Los catecúmenos experimentan en el grupo que tener fe es vivir en comunión con los demás y compartir con ellos el mismo destino. En el interior del grupo catequético se van desarrollando estas actitudes hacia la realidad del otro y crece en ellos la sensibilidad por los demás.

En este proceso catequético el interés por la Persona y el mensaje de Jesús puede partir de las propias inquietudes e interrogantes del catequizando, que suscita en los destinatarios el deseo de transformar la propia conducta. Así, se conecta con la naturaleza humana; ayuda a interpretar la vida a la luz de Jesucristo; se muestra cómo los grandes temas de la fe son siempre fuente de vida y de luz para el ser humano; se enraiza la vida evangélica en las virtudes humanas, presentes en el corazón del hombre.

2.3. El encuentro con Jesús lleva a la conversión

Estos presupuestos conducen a un cambio de mentalidad, una nueva manera de vivir: el deseo de pensar como Él, de juzgar como Él y de vivir como Él lo hizo. ¿Cómo acontece esta transformación?

En primer lugar, en el reconocimiento de una llamada de Dios vivo que hace al no creyente para que se vuelva libremente al Señor Jesús y se una a Él; en el seguimiento de Jesu-

cristo, para romper con la vida pasada y abrazando un nuevo estilo de vida; en la incorporación a la comunidad cristiana para alimentar, celebrar y vivir gozosamente la fe descubierta.

Sin duda, éste es uno de los aspectos más difíciles de la acción catequética: ayudar a la conversión. Porque es una decisión libre del hombre. La persona no se convierte porque se haya creado un ambiente propicio en el interior del grupo catequético, aunque lo favorezca. Es una opción muy personal, como bien sabemos.

Tal vez por ello observamos ciertas lagunas que sombrean el quehacer catequético de muchas parroquias. Niños, jóvenes y adultos pueden estar participando en nuestros proyectos catequéticos, pero si en ellos no se da la verdadera conversión habrán realizado, tal vez, obras buenas de ámbito humanístico, pero habrán convertido, en el mejor de los casos, la caridad en una obra asistencial, por referimos sólo a la dimensión de la caridad.

No obstante estas dificultades, la acción catequética está empeñada en lograr que el cambio de vida del cristiano se verifique en el interior de la persona y se manifieste a través de la adoración y de la acogida de la voluntad divina; en su participación activa en la misión de la Iglesia; en su vida matrimonial y familiar; en el ejercicio de la vida profesional, en el desempeño de las actividades económicas y sociales.

2.4. De la conversión al seguimiento

Aquel día se le agregaron unos tres mil discípulos, dicen los Hechos de los Apóstoles. Así iniciaron el cuanto habían visto u oído. Era necesario catequizarlos, llenar de contenido su incipiente fe. Comienza entonces la acción catequética, en sentido estricto, de la Iglesia y continúa realizándose en la actualidad:

— Propiciando la apertura a los contenidos de la fe; es decir, introduciendo a los discípulos de Jesucristo en el conocimiento de la Tradición y de la Escritura.

— Iniciando en la vida litúrgica. La comunión con Jesucristo conduce a celebrar su presencia salvífica en los sacramentos y particularmente en la Eucaristía.

— Inculcando en los discípulos las actitudes propias del Maestro. La evangelización, junto a la palabra anunciada, ha de ofrecer también la palabra vivida.

— Enseñando a orar: Aprender a orar con Jesús es orar con los mismos sentimientos con que se dirigía al Padre: adoración, alabanza, acción de gracias, confianza filial, súplica, admiración por su gloria (10).

Así el catequizando se va transformando en discípulo, en seguidor de Jesucristo. Seguir a Jesús presupone renuncia a seguir a otros posibles, y aun a la propia autosuficiencia. Seguir es ir dejando de ser yo para ir siendo semejante al que sigo. Seguir a otro es vivir la vida de ese otro. Seguir es entregar la voluntad a la voluntad del que sigo. Seguir es adherir el corazón al corazón del otro para amar como él ama.

El seguimiento de Jesús es algo más profundo que una mera imitación de su vida; es dejarse cautivar por Alguien que está vivo y tratar de actualizar en nuestra vida los valores y actitudes que Él vivió. Es la introducción progresiva en la misma experiencia de San Pablo: «Ya no vivo yo; es Cristo quien vive en mí» (11).

(10) La articulación de estas tareas hacen de la catequesis un tiempo de instrucción y maduración, como puede observarse en el Catecismo *Esta es nuestra fe*, en su página introductoria a la *explanatio* de la fe.

(11) Seguir a Cristo, según el Catecismo *Jesús es el Señor* y *Esta es nuestra fe*, significa comprometerse en la práctica del mandamiento nuevo, en el amor a Dios y al prójimo. Por eso llama la atención que el tercer Catecismo inicie el tema del amor cristiano en el apartado que dedica a la vida en Cristo; más tarde se referirá a la dignidad humana como soporte para el recto ejercicio de la caridad.

2.5. El aprendizaje y la práctica de la vida cristiana

- a) *Gradualidad en el proceso catequético según los destinatarios y el ámbito en el que viven*

El período dedicado a la iniciación sacramental, el llamado de preparación a la primera Comunión, tiene entre sus ejes vertebradores el encuentro con Jesús; bien lo presenta el mismo título de uno de los temas de «Jesús es el Señor» con el enunciado «¿Quién es este hombre?, el secreto de Jesús». Es el momento en que el niño comienza a reconocer el rostro de Jesús, cercano y amigo. Más tarde, en la catequesis con adolescentes y jóvenes, este rostro se presenta ante el catequizando con los rasgos que transparentan aquellas personas que con su testimonio van desvelando cómo Jesús está en el hermano enfermo, abatido o marginado (12). Son los momentos en los que la acción maternal de la Iglesia, en y a través de la catequesis, les introduce en el mundo de la entrega heroica a los más necesitados. Si este «entrenamiento» va, a la vez, acompañado por la oración y el conocimiento teológico de esta realidad, los frutos en el compromiso de la entrega y de la caridad aflorarán en su vida de cristianos; de lo contrario terminarán difuminándose con el ejercicio puntual de simples obras bien hechas en favor del otro, normalmente de carácter asistencial.

Es en este proceso donde la catequesis iniciatoria al servicio de la caridad encuentra sus mayores dificultades, porque suele suceder que:

- Estos adolescentes y jóvenes tienen buenos maestros, pero les faltan testigos.
- La catequesis no sea una verdadera escuela de fe.

(12) En este contexto se comprende la necesidad de incorporar a la catequesis el testimonio de los santos.

— Los ámbitos tradicionales de transmisión de la fe les dejen desguarnecidos.

— La misma comunidad eclesial carezca del coraje de la propuesta del Evangelio con radicalidad.

Por eso el reto que tenemos en la Iglesia es persuadirnos de que hoy es posible anunciar un Evangelio que compromete y plenifica, si enfocamos la catequesis como una acción realmente evangelizadora que:

— Impulse la caridad, como impregnación y transformación de todo lo temporal.

— Testimonie la nueva manera de ser y de vivir de los cristianos.

— Alimente constantemente el don de la comunión mediante la referencia permanente a la fe, a los sacramentos y al ejercicio de la caridad.

— Suscite continuamente a la misión, enviando a los discípulos al anuncio del Evangelio.

b) La iniciación en el ejercicio de la caridad

Así planteada la catequesis prepara al cristiano para vivir en comunidad y para participar activamente en la vida comunitaria y en la misión caritativa de la Iglesia.

— Incorporando a la vida comunitaria, al fomentar el espíritu de sencillez y humildad, la solicitud por los más pequeños, la atención preferente a los que se han alejado, la corrección fraterna, la oración en común, el perdón mutuo. El amor aglutina todas estas actitudes.

— Preparando para la misión, al capacitar a los discípulos para estar, en cuanto cristianos, en la sociedad, en la vida profesional, cultural y social, así como preparándolos para los diferentes servicios eclesiales, poniendo los medios para sus-

citar vocaciones sacerdotales y de especial consagración a Dios (13).

Sin duda, uno de los recursos pedagógicos que más hemos de favorecer en la iniciación al ejercicio de la caridad en y desde la catequesis es el «entrenamiento» de los catequizandos en la participación de actividades que visibilicen la fraternidad y la atención con los más necesitados, próximos y lejanos. La correcta información sobre situaciones de marginación y pobreza es necesaria, pero insuficiente. Necesitan, de alguna manera, tomar parte activa, saber que ellos pueden y deben asumir la corresponsabilidad en tareas operativas de la caridad asumiendo el compromiso de ejercitarse en la actividad de la fe, de la esperanza y de la caridad, de adquirir la capacidad y la rectitud de juicio, de fortalecer su decisión personal de conversión y de práctica de la vida cristiana.

Es la iniciación global y sistemática a las diversas expresiones de la fe de la Iglesia. De ahí que la catequesis necesite de un período intensivo y suficientemente prolongado de formación cristiana integral y fundamental.

c) *La vida cristiana, expresión del amor*

Si la catequesis inicia a toda la vida cristiana y ésta se expresa en el amor es lógico entender que no es buena cate-

(13) *Jesús es el Señor* presenta la comunidad de los bautizados como la familia de discípulos, continuadores de aquéllos que vivieron con Jesús y que forman la Iglesia de Jesucristo. En el tema 15 aparecen los rasgos de esta comunidad de seguidores de Jesús, y en el 18 se nos dice la misión encomendada a esta Iglesia: la transformación del mundo. Sin embargo es necesario constatar que inmediatamente antes de estos temas trata la Eucaristía, como vínculo de comunión que nos une en un solo cuerpo.

quesis aquella que no sumerge al cristiano en la necesidad del amor al otro con el talante misericordioso de Dios.

La vida cristiana tiene como origen y meta el reconocimiento de Dios que nos ama y al que hemos de responder con el amor. La caridad brota del amor de Dios al hombre. Dios se dirige al corazón del hombre y le manifiesta el designio de su voluntad. Este amor recibido por el hombre se hace reciprocidad: el hombre ama a Dios, un Dios que se hace semejante a nosotros. El amor a Dios se hace, así, concreción en los hombres. «Cuando a uno de éstos más pequeños se lo hacéis, a mí me lo hacéis.» El amor a Dios se expresa necesariamente en el amor al hermano.

Este amor ya no es cuestión de razonamiento; no se ama ya sólo al hombre que cae bien, al que corresponde. El cristiano sabe que es amado por Dios, y ahora, sin más condiciones, debe corresponder amándole en los hermanos (14).

2.6. La incorporación a la comunidad

a) Incorporación de los iniciados en la fe a la vida de la comunidad cristiana

El discípulo incorporado por el Bautismo a la Iglesia, adquiere en la iniciación cristiana una conciencia más viva de su pertenencia eclesial y donde descubre su vocación a la santi-

(14) Los Catecismos de la Comunidad introducen un factor determinante en este enfoque de la caridad para quienes se reconocen iniciados a la vida cristiana. Es la presencia operativa del Espíritu en cada cristiano y en la Iglesia. La adhesión al amor, dicen *Jesús es el Señor* y *Esta es nuestra fe*, solamente se puede comprender desde el Espíritu y en el Espíritu. El mensaje cristiano, alentado y movido por el Espíritu, es, ante todo, un mensaje de caridad y de perdón. Es el Espíritu el que hace nuestra conducta semejante a la de Jesús.

dad y al servicio a la comunidad. Compete a la comunidad ayudarle a vivir la vida de fe, la comunión con los hermanos, y hacer que la vida cotidiana sea coherente con la fe que profesa y celebra. Entre otras tareas de la comunidad cristiana tenemos que referirnos al deber gozoso de ayudarles al encuentro con la Palabra de Dios, leyéndola, gustándola y meditándola intensamente. Y en ella interiorizar la experiencia de la vida trinitaria, de la que participa por medio de los sacramentos y la oración, así como por el ejercicio de la caridad.

- b) *En y desde la comunidad de fe los catequizandos se comprometen seriamente en el ejercicio de la caridad y del amor*

El iniciado al hacer profesión de su fe y participar en la celebración de los sacramentos, en y desde la comunidad, descubrirá el sentido de su vida en el mundo al que desde ahora va a mirar con los ojos misericordiosos de Dios. Así su relación con el mundo va a tener un sentido especial: incorporado a Cristo, amar al mundo con el corazón de Cristo, padeciendo por él con la pasión de Cristo, transformándolo con su muerte y resurrección. Desde la vida en Cristo brotará el deseo de vivir y de testimoniar la nueva vida evangélica según el espíritu de las bienaventuranzas.

- c) *La convicción de su pertenencia eclesial capacita para ser instrumentos de amor en el mundo*

La conciencia de su pertenencia a la Iglesia asegura desde el principio que el servicio de la caridad emerge de la fe que cree, vive y celebra la Iglesia. Que está en su misma entraña. De esta manera los iniciados asumen con coherencia los compromisos sociales. Pero inducir a un compromiso social sin ha-

cerle brotar de actitudes hondamente arraigadas en el Evangelio, es quemar etapas o convertir la caridad en pura caricatura.

La Iglesia, llamada a vivir y a anunciar este amor de Dios a los hombres, se esfuerza por educar a sus hijos en este compromiso del amor, siendo ella misma amor y caridad. El rostro de Dios se visibiliza en el rostro de la Iglesia y en el de cada uno de sus miembros. Sólo una Iglesia transformada por el amor, puede evangelizar (15).

Una Iglesia que ama es creíble, pues el mundo está reclamando caridad. La caridad cristiana, capaz de llegar a lo más hondo de las personas, es lo que están reclamando las personas que se acercan a la Iglesia, más que bienes materiales. «Buscad el Reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (16).

3. PISTAS DE ACCIÓN

Proponemos desde la perspectiva catequética algunas pistas de acción operativas que favorezcan la relación en la práctica entre la catequesis y el servicio de la caridad:

— Desarrollar con mayor hondura y sistematicidad en los procesos catequéticos la dimensión referida al compromiso de amor que emerge de la fe en Dios y de la adhesión a Jesucristo. Esto exige en los responsables de la catequesis una ma-

(15) Así se presenta en *Esta es nuestra fe*, cuando muestra el rostro de la Iglesia en la profesión de fe. Sólo unos hombres y mujeres que han experimentado la caridad pueden ser caritativos. Y ésta es la norma suprema del cristiano para con los demás.

(16) A este respecto conviene señalar que el Catecismo *Esta es nuestra fe*, al hablar de la vida cristiana, en su tercera parte, orienta sobre cómo poner en práctica la caridad mediante las obras de misericordia.

yor atención y fidelidad al desarrollo gradual que de esta dimensión hacen los Catecismos de la Comunidad.

— Llegar a la convicción de que es urgente atender a la formación básica e integral de quienes han sido bautizados, pero que se encuentran no suficientemente evangelizados. A esta necesidad responde la Iglesia con la iniciación cristiana, en la que la catequesis tiene la misión de poner los fundamentos. A partir de la consolidación de estos fundamentos puede darse el paso al compromiso estable de la caridad y a la militancia.

— Capacitar a los bautizados para asumir responsabilidades en la misión de la Iglesia y para saber dar testimonio cristiano en la sociedad, ayudándoles a ser agradecidos con lo recibido y a superar los riesgos de la masificación y del anonimato.

— Favorecer en las comunidades cristianas una mayor interrelación entre los agentes que se dedican al ministerio de la catequesis y de la caridad. Cuando en una comunidad hay un paralelismo entre ambas acciones, los unos considerarán que la caridad es una acción complementaria de la catequesis y los otros atenderán a la formación básica de manera puntual o coyuntural.

— Seguir trabajando en el discernimiento de los instrumentos para la catequesis y para la caridad para garantizar que la unidad de la fe y del amor impregne tanto los proyectos de formación como los de acción. De esta manera se evita la fragmentación de la vida cristiana, haciéndola pendular o hacia el desarrollo teórico del mensaje cristiano o hacia el simple compromiso operativo.

CARIDAD Y JUSTICIA

MIGUEL ÁNGEL SÁNCHEZ
Secretario General de Justicia y Paz

¿CARIDAD VERSUS JUSTICIA?

Hace poco, a propósito de la muerte de la madre Teresa, escribía un conocido escritor valenciano, en un medio de comunicación de amplia difusión, lo siguiente:

«Teresa de Calcuta ha sido una heroína. Hay otras monjas extraordinarias que llevan también su generosidad hasta límites insospechados, pero su trabajo se debe a la caridad, y esta virtud parte del hecho de que el dolor y la pobreza de este mundo son irremediables. Incluso se puede afirmar que la caridad sirve para dar carta de naturaleza a la injusticia. (...) Cuando alguien debe su gloria a la miseria humana tal vez en su inconsciente está deseando que la miseria no acabe para que esa gloria se perpetúe. La caridad necesita pobres. La justicia los redime y al mismo tiempo hace innecesarios a los misericordiosos» (1).

Por más que pueda parecer chocante esta concepción, tenemos aquí reflejada la que probablemente es una opinión extendida en la sociedad de nuestro tiempo, que contrapone

(1) Manuel VICENT: «Calcuta», *El País*, 14-9-97, pág. 60.

justicia y caridad y las hace incompatibles. En efecto, mantiene el autor que la caridad no sólo no combate a la injusticia, sino que sirve para darle carta de naturaleza; por el contrario, la justicia redime a los pobres y hace innecesarios a los misericordiosos.

Pocos días después, en el mismo medio, aparecía un artículo firmado por una escritora, también a propósito de la madre Teresa. En él se podía leer:

«El mundo está lleno de mujeres y de hombres que han renunciado al demonio, a sus obras y a sus pompas y dan de comer al hambriento y de beber al sediento, cuidan los (sic) enfermos y van a visitar los (sic) presos, con la mente puesta en Dios y en la caridad que él les dicta, y en el premio que les concede en esta vida y les espera en la otra. En general son seres que cifran el bien y su propia labor en la caridad y no en los principios de igualdad y justicia que todo hombre merece que se le apliquen, es decir, en los derechos humanos.

Entre las obras de caridad que practican con los más desheredados de la tierra sobresale ayudarlos a adquirir la virtud de la resignación, cristiana o no, que poco importa, con tal de que no se subleven contra un mundo que los arrincona y los olvida. Que aprendan a ejercitarse en y aceptar el sufrimiento, que es fuente de santidad. Que dejen sus vidas en manos del Todopoderoso, que él sabe más que nosotros lo que nos conviene y lo que no nos conviene. En una palabra, que se aguanten y acepten su suerte con humildad, encima, y con santa alegría, porque si Dios los hizo pobres, miserables y enfermos por algo sería, y si a otros hizo ricos y poderosos esa fue su santa voluntad, que nosotros, pobres mortales, no tenemos ni porqué entender ni porqué luchar para cambiar el curso de los acontecimientos. Respetémosla, convirtámonos en sus siervos. Dejemos de pensar. Amén.

(...) La santificación [de la madre Teresa] corresponde a la Iglesia, no a nosotros, que la pondrá en marcha precisamente por la caridad, una de las virtudes teologales que, junto con la fe y la esperanza, cierran los ojos de los fieles, apaciguan su voluntad de rebelión y remiten el problema a la otra vida para que en

ésta los grandes del mundo, entre los que ella, la Iglesia, se cuenta, puedan dedicarse a cantar himnos por la paz y promover la convivencia entre los hombres de buena voluntad» (2).

Esta vez la contraposición se establece entre caridad y derechos humanos, entre la caridad y los principios de igualdad y justicia. Además, señala como uno de los principales objetivos o efectos de la caridad la resignación, es decir, según ella, la actitud que lleva a no sublevarse contra la injusticia. Por fin, dice de la caridad que es una de las virtudes que cierran los ojos de los fieles, apaciguan su voluntad de rebelión y remiten sus problemas a la otra vida, mientras en la actual siguen siendo explotados por los poderosos (entre los que la autora cuenta a la misma Iglesia).

Ambos artículos no han quedado, afortunadamente, sin respuesta, en el mismo medio en que fueron publicados. En efecto, el pasado día 20 de octubre el P. Norberto Alcover, jesuita y periodista, contestaba con claridad y energía, en un artículo de opinión titulado *Reivindicación de la caridad*, las tesis mantenidas por los dos autores antes citados (3).

NO HAY QUE CONFUNDIR LA CARIDAD Y LA JUSTICIA

Por otra parte, el Concilio Vaticano II, en su decreto sobre el apostolado de los seglares, había afirmado más de treinta años antes lo siguiente:

«La acción caritativa puede y debe abarcar hoy a todos los hombres y a todas las necesidades. Dondequiera que haya hom-

(2) Rosa REGÁS: «¿Caridad o justicia?», *El País*, 24-9-97, pág. 14.

(3) Norberto ALCOVER: «Reivindicación de la caridad», *El País*, 20-10-97, pág. 14.

bres carentes de alimento, vestido, vivienda, medicinas, trabajo, instrucción, medios necesarios para llevar una vida verdaderamente humana, o afligidos por la desgracia o por la falta de salud, o sufriendo el destierro o la cárcel, allí debe buscarlos y encontrarlos la caridad cristiana, consolarlos con diligente cuidado y ayudarles con la prestación de auxilios. Esta obligación se impone ante todo a los hombres y a los pueblos que viven en la prosperidad.

Para que este ejercicio de la caridad sea verdaderamente irreprochable y aparezca como tal, es necesario ver en el prójimo la imagen de Dios, según la cual ha sido creado, y a Cristo Señor a quien en realidad se ofrece lo que al necesitado se da; respetar con máxima delicadeza la libertad y la dignidad de la persona que recibe el auxilio; no manchar la pureza de intención con cualquier interés de la propia utilidad o con el afán de dominar; cumplir antes que nada las exigencias de la justicia, para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia; suprimir las causas, y no sólo los efectos, de los males, y organizar los auxilios de tal forma que quienes los reciben se vayan liberando progresivamente de la dependencia externa y se vayan bastando por sí mismos» (4).

Querriamos destacar en este texto conciliar tres aspectos: el primero, que la caridad ha de ser universal, abarcando a todos los hombres y mujeres necesitados, y a todas sus necesidades; el segundo, que para que sea auténtico el ejercicio de la caridad es necesario cumplir antes que nada las exigencias de la justicia, para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia; y el tercero, que también es necesario suprimir las causas, y no sólo los efectos, de los males.

Con este panorama, ¿qué podríamos decir, como cristianos?

(4) CONCILIO VATICANO II: Decr. *Apostolicam actuositatem*, núm. 8.

UNA LARGA HISTORIA DE BENEFICENCIA NO REIVINDICATIVA

Ante todo, es probable que debamos reconocer que arrastramos una larga historia de beneficencia no reivindicativa entre las personas e instituciones de la Iglesia. No era así en los primeros siglos: basta leer algunas de las cartas apostólicas (la de Santiago, por ejemplo) y a los Santos Padres (singularmente, a San Juan Crisóstomo) para comprobar que al principio fue entendida correctamente la virtud de la caridad.

Sin embargo, para no alargar nuestro análisis, tal vez en épocas recientes —por lo menos hasta el Concilio Vaticano II (y aún después de él)— se ha hablado poco de la justicia como virtud intrínsecamente ligada a la caridad y se ha practicado aún menos una lucha activa que se propusiera transformar las situaciones de precariedad de quienes eran objeto de la caridad.

Por tanto, la actitud de los dos autores citados, aunque nos hiera, no está, a mi parecer, exenta de fundamento en la práctica de los cristianos; probablemente, sin embargo, no conocen bien la realidad actual de la Iglesia, en la que, afortunadamente, algo han cambiado las cosas. Y, por otra parte, establecen un antagonismo, que estimamos falaz, entre la caridad y la justicia.

Lo cierto es que

«El creyente de verdad lo único que pretende es que la salvación que manifiesta el evangelio de Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios, se abra camino en su sociedad como aportación de una realidad radicalmente positiva tanto en lo individual como en lo colectivo. Y resulta que, cuando buscamos lo que realmente aporta el citado evangelio como instrumento de salvación original, nos encontramos con la caridad, concebida (...) como amor eficaz o, de otra manera, de obras» (5).

(5) Norberto ALCOVER, art. cit.

NO HAY CONTRAPOSICIÓN, AUNQUE SÍ DISTINCIÓN, ENTRE CARIDAD Y JUSTICIA

En segundo lugar, un análisis de la doctrina de la Iglesia en materia social nos lleva inmediatamente a la conclusión de que las contraposiciones señaladas en los textos citados son falsas y, además, han sido superadas.

En efecto, aunque no podemos entrar en un estudio pormenorizado, basta pensar en los textos conciliares de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, y en los grandes documentos de Juan XXIII (*Pacem in terris*), Pablo VI (*Populorum progressio*, *Octogesima adveniens*, *Evangelii nuntiandi*) y Juan Pablo II (*Dives in misericordia*, *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Christifideles laici* y *Centesimus annus*, por citar sólo los principales) para darnos cuenta de que, en el plano doctrinal, está claro:

— Que la caridad es la virtud de las virtudes, la excelente entre todas, la que informa a las demás; de suyo, no puede haber verdadera virtud sin caridad, como ha señalado la doctrina tradicional (6);

— que la justicia es una exigencia mínima, aunque tantas veces inalcanzada, del comportamiento humano, tanto respecto a sí mismo como a las demás personas;

— que la pobreza, la miseria, la exclusión social, la marginación, el hambre, el subdesarrollo, la ausencia de posibilidades reales de una vida digna, no son fenómenos naturales que escapan al dominio de las personas, sino fenómenos sociales que pueden estar bajo su control, o, en cualquier caso, son de su responsabilidad, tanto individual como colectiva, especialmente de las sociedades más ricas y desarrolladas;

— que existen las llamadas «estructuras de pecado», contra las cuales debe ir dirigida la acción de los cristianos para

(6) Cf. Santo Tomás DE AQUINO: *Summa Theologica*, II-II, q. 23, aa. 6-8.

conseguir su modificación, transformación y superación por otras más justas y más humanas;

— que el proyecto de una sociedad mejor es coherente con la tarea de la construcción del Reino de Dios, el cual, aunque no alcanzará su perfección sino cuando el Señor venga por segunda vez, ha comenzado ya ahora, aquí, entre nosotros, en este mundo que vemos, gozamos y sufrimos todos los días durante nuestra existencia terrenal (7).

Según esta misma doctrina, no existe contraposición entre justicia y caridad, sino inclusión. Es decir, por un lado, no hay verdadera caridad donde no se persigue conseguir la justicia. O, dicho de otra manera, puede que en algún momento sea necesaria la actuación puramente benéfica o caritativa, en el sentido más habitual del término (tal vez se puede también utilizar el calificativo de asistencial), pero no sería verdadera caridad si no estuviera enfocada a la transformación de la realidad de las personas y los pueblos para que cuanto antes dejasen de necesitar la ayuda que se les presta.

A su vez, no existe una verdadera justicia que no quiera llegar más allá, no sólo de los términos que la ley humana impone en momentos determinados, sino de los mismos límites de la pura obligación moral, para adentrarse en un horizonte sin fronteras que es el del amor (que, como nos recordó San Pablo, todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo aguanta; cf. I Cor 13). En ello tomamos ejemplo del mismo Dios, que no ha querido ejercer con nosotros y con todos los hombres sino una justicia que es a la vez misericordiosa.

Podemos entonces hablar *«de una caridad que acaba en justicia y de una justicia que se funda en la caridad, es decir, en*

(7) Cf. CONCILIO VATICANO II: Const. dogm. *Lumen gentium*, núm. 9; const. past. *Gaudium et spes*, núm. 39.

el amor decidido ante cuanto se contempla y se detesta porque deshumaniza al ser humano» (8).

PRÁCTICA DE LA CARIDAD Y PASIÓN POR LA JUSTICIA

Quien desea practicar la caridad ha de ser un apasionado de la justicia, pues

«La caridad en cuanto tal comporta la justicia como elemento intrínsecamente vinculado a su propio ejercicio: no en vano, quien ama eficazmente y con obras, de forma inevitable tiene que introducir el factor justicia en lo que lleva a cabo. Pensar lo contrario sería una estupidez intelectual, además de no responder a la verdad. (...) La caridad seguirá siendo relativa a la justicia se admita o no se admita. Salvo que no sea auténtica caridad» (9).

Ha de luchar, por tanto, por conseguir una sociedad que respete los derechos humanos —no sólo los civiles y políticos, sino también los económicos, sociales y culturales— de todos sus componentes, sean ciudadanos del país o inmigrantes venidos de otras tierras en busca de un horizonte de vida mejor para ellos y sus familias; que asegure el acceso a la enseñanza, la sanidad y los demás bienes sociales a todos, especialmente a los más necesitados; que arbitre la contribución al sostenimiento de las cargas sociales de manera proporcionada a los bienes, ingresos y posibilidades de cada uno.

Una sociedad que extirpe de su seno el racismo, la xenofobia y toda forma de discriminación por razón de raza,

(8) Norberto ALCOVER, art. cit.

(9) Ídem.

sexo, color, creencia, religión, ideología o cualquier otra característica; que respete las peculiaridades de las personas, las culturas, los grupos y los pueblos, sin imposiciones ajenas a su idiosincrasia; que procure eficazmente un más justo reparto de la riqueza y el trabajo; que proteja y ayude a las minorías.

Una sociedad que practique una forma de solidaridad que abarque no sólo a sus propios miembros, sino a las personas y pueblos necesitados de otras partes del mundo y no se encierre en sus propias fronteras, nacionales o continentales, sino que considere que el mundo entero es el propio país: que no permita, por tanto, el aislamiento, la marginación y el olvido de grupos, pueblos y hasta continentes enteros (piénsese en África, por ejemplo), por razones económicas o estratégicas.

Una sociedad, en fin, que elimine las guerras, el comercio de armas y toda forma de violencia, ya sea privada, institucional, cultural o social; que persiga una convivencia pacífica de todos los hombres y mujeres del mundo, quienes puedan así acceder justamente al uso y disfrute de los bienes de la Tierra, que han sido creados por Dios para todos.

LUCHA POR LA JUSTICIA Y AFÁN DE LA CARIDAD

Quien, a su vez, lucha por la justicia no puede perder de vista que su afán es mucho más amplio y más profundo; de ahí que no se podrá contentar hasta que todas las personas consideren al otro como un verdadero hermano. Y que, mientras tanto, es necesario, en muchos casos, prestar una ayuda concreta, transitoria y bien orientada, para que el hermano no muera de hambre, o tenga donde cobijarse, o pueda conseguir o recuperar su integración social, o aliviar su soledad, o afrontar dignamente la muerte. En efecto, ha de vivir un ver-

dadero afán por la caridad, es decir, por «el amor eficaz a favor de quien necesita ser ayudado, ser apoyado, ser acompañado en el camino de la vida» (10).

Ha de tener en cuenta, además, que si los problemas muchas veces son sociales, son fruto de la injusticia estructural, sin embargo son personas concretas quienes los padecen, y a ellas debe ser capaz de dirigirse de tú a tú para mostrarles su solidaridad, más aún, su fraternidad. La dignidad de las personas en general reclama su reconocimiento en cada una en particular; y por eso, aun en el trabajo de luchar por construir una sociedad mejor, más justa, pacífica y humana, no puede perder de vista el bien de quienes con más urgencia reclaman ese reconocimiento, rostros humanos que no son sino la presencia de Cristo mismo.

EL TRABAJO A FAVOR DE LA JUSTICIA FORMA PARTE INTEGRANTE DE LA EVANGELIZACIÓN

A principios de los años setenta, el Sínodo de los Obispos, en línea de continuidad con la doctrina del concilio Vaticano II, dejó muy claro un principio, que estimamos de enorme importancia y que —todo hay que decirlo— entonces y ahora no deja de suscitar perplejidad y encontrar resistencias en algunos ambientes de la Iglesia. Estas son las palabras sinodales:

«La acción a favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva» (11).

(10) Idem.

(11) SÍNODO DE LOS OBISPOS, 1971, doc. *La justicia en el mundo*, introducción.

Los Obispos, pues, sitúan la lucha por la justicia y la acción a favor de la transformación del mundo en el corazón mismo de la vida de la Iglesia: en su propia misión. Atendiendo a sus palabras se puede concluir que la Iglesia cumple su misión sólo cuando, junto a las demás componentes de la acción evangelizadora, ejerce esta acción; al contrario, no se puede considerar que la comunidad cristiana o las personas concretas anuncian de verdad el Evangelio si olvidan, o, lo que es peor, rechazan la acción en pro de la justicia. Se llega así a la conclusión de que ésta es condición *sine qua non* para que se pueda decir que estamos ante una auténtica comunidad cristiana, que cumple el mandato recibido del Señor y que constituye su misma esencia: anunciar el Evangelio a todas las gentes.

Esa conexión entre evangelización y promoción humana fue puesta de relieve de modo egregio por el recordado Papa Pablo VI, cuando, cuatro años más tarde, dijo en *Evangelii nuntiandi* lo siguiente:

«Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen (...) lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico (...); lazos de orden teológico (...); vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad; en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?» (12).

Así es: no parece posible prescindir del auténtico crecimiento del hombre, de cuantos seres humanos, hombres y mujeres, habitan el mundo, cuando se les quiere anunciar la buena noticia de la salvación en Jesús resucitado. De otro modo, la palabra queda hueca y el mensaje desacreditado; los mensajeros, por ende, no obtienen ninguna credibilidad.

(12) PABLO VI: Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*, núm. 31.

EL HORIZONTE ES LA CLAVE: EL REINO DE DIOS

La clave de esta cuestión está, pues, en el horizonte: se trata de situar bien la acción caritativa y la lucha por la justicia en el contexto que les es propio, a saber, el del Reino de Dios. En él, todo cobra su verdadera dimensión; sin él, nos quedamos en una mera operación (¿podríamos hablar de activismo?), que puede ocupar nuestra vida y satisfacernos en un momento dado, pero que también corre el peligro de llegar a perder su genuino significado.

De ahí que, en ambas tareas, se imponga necesariamente un proceso de crítica y reflexión, para recuperar permanentemente la orientación, la finalidad y el sentido de nuestra acción. El estudio, necesario para llegar a conocer bien la realidad —sin lo cual no es posible actuar correctamente—, se presenta como medio imprescindible para realizar el proceso antes mencionado. Y será también un instrumento válido para distinguir lo que es de lo que no es caridad y justicia.

Es preciso también realizar una tarea de discernimiento comunitario, situando así la acción a favor de la justicia y la caridad en el contexto que le es propio: nunca podría ser una iniciativa meramente privada, sino una acción de la comunidad, que, al vivir comprometidamente, se vuelca a favor de los más necesitados para intentar ser consecuente con la fe que profesa y con los misterios de amor y salvación que celebra.

Esta acción comunitaria, sin embargo, puede y debe ser realizada por cada uno de sus miembros, y no exclusivamente por personas o grupos en los que se delega esta responsabilidad, mientras el grueso de la comunidad se desentiende de ella.

La actuación, además, ha de ser organizada, y no dejada a la simple buena voluntad de cada uno: no están los tiempos para acciones meramente voluntaristas de personas aisladas, condenadas desde el primer momento a la ineficacia y aun el

fracaso, cuando no a producir un daño no deseado pero real en sus destinatarios.

La tarea de construcción del Reino abarca e implica ambas dimensiones, es decir, la caridad y la justicia, aunque con una cierta secuencia lógica que establece una conexión íntima entre ellas y señala, al mismo tiempo, un escalonamiento de etapas que depende de las situaciones que se han de afrontar.

En cualquier caso, esa construcción es el término al que nos dirigimos, y, por tanto, la realidad humana y social concreta de cada época no puede sino dejarnos insatisfechos y deseados de su transformación (13).

¿NO NOS QUEDA MUCHO POR HACER?

Sin embargo, tras todo lo dicho hasta ahora, una mirada a nuestra realidad, ¿no podría hacernos concluir que estamos aún lejos de conseguir lo que nos proponemos?

Pensemos, por ejemplo, en la práctica puramente asistencial de tantas personas e instituciones de la Iglesia; en la descorazonadora ausencia de contenidos sociales en la predicación habitual, en la catequesis y en la enseñanza de la religión en muchos casos.

Pensemos también en la falta de compromiso social de los cristianos, refugiados o en una privatización de su fe que

(13) CONCILIO VATICANO II: Const. dogm. *Lumen gentium*, núm. 9 b: «Este pueblo mesiánico (...) tiene (...) como fin dilatar más y más el reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que al final de los tiempos Él mismo también lo consume, cuando se manifieste Cristo, vida nuestra (cf. Col 3, 4), y la misma criatura sea liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 21).

les conduce a distinguir sin conexión su vida íntima personal y su actuación laboral, económica, política, cultural y social; o, en otros casos, en una especie de mundo aparte, constituido por pequeños grupos de carácter espiritualista y fundamentalista, que nada quieren saber de la dimensión social de la fe.

¿Y qué decir de quienes se plantean su pertenencia y desenvolvimiento social como creyentes como una lucha sin cuartel, en la cual por todas partes ven en el mundo enemigos y nunca descubren compañeros de camino, que, aunque probablemente no comparten con nosotros la fe, trabajan con honestidad y entusiasmo por los mismos grandes ideales de justicia, equidad y respeto de la dignidad y los derechos de la persona que nosotros tenemos?

¿Y de los que pretenden una irrelevancia o inoperancia social de las instituciones de la Iglesia por el hecho de ser confesionales, sustrayéndolas a su presencia normal y autónoma en la sociedad y al libre intercambio y colaboración con otras organizaciones tanto confesionales como no confesionales?

Finalmente, ¿no es verdad que con frecuencia nos es más cómodo dar una limosna que comprometernos con el otro para ayudarlo a vivir más dignamente? ¿No nos resulta más sencillo frecuentar la celebración de los sacramentos sin conectarla con nuestra vida cotidiana? ¿No tenemos la tentación de separar la fe y la vida, como si fueran dos ámbitos distintos e inconexos?

ESTÁ EN JUEGO NUESTRA CREDIBILIDAD

En cualquier caso, es cierto que todos, en esta materia, hemos de comenzar por examinar nuestra propia conducta, personal e institucional, para no perder nuestra credibilidad ante la sociedad cuando hablamos de justicia y de caridad.

«Cualquiera que pretenda hablar de justicia a los hombres, debe él mismo ser justo a los ojos de los demás»: así fue claramente advertido tanto por Pablo VI como por el Sínodo de 1971 (14). Una credibilidad que, por lo que hemos visto al citar los textos del principio, aún hemos de luchar por conseguir, y que, sin embargo, resulta imprescindible para que nuestras acciones adquieran el carácter de signo anunciador de la buena noticia del Evangelio y así sean comprendidas y aceptadas por nuestros contemporáneos.

EN LA IGLESIA, LA ESPECIALIZACIÓN Y LA COLABORACION SON NECESARIAS

Ciertamente, en la Iglesia existen instituciones que privilegian una o la otra de las dimensiones que aquí están en juego. Pero ninguna puede hacerlo correctamente sin tener en cuenta el conjunto de ambas: la caridad y la justicia son complementarias, y, como se ha intentado explicar, no se pueden dar auténticamente la una sin la otra.

De ahí que toda forma de colaboración entre instituciones de ambos tipos sea siempre conveniente y pueda producir un beneficio evidente para cada una, gracias a la aportación de la sensibilidad particular de las otras.

El problema es que, como dice un autor hablando del conjunto de la sociedad, «en el momento actual estamos sobrados de organizaciones que practican la caridad y brillan por su ausencia aquellas que persiguen la justicia» (15). No querríamos que eso fuera verdad también en la Iglesia.

(14) Cf. PABLO VI: Carta ap. *Octogesima adveniens*, núm. 48; la cita es del SÍNODO DE LOS OBISPOS, 1971, doc. *La justicia en el mundo*, parte III, apartado «El testimonio de la Iglesia».

(15) GURUTZ JÁUREGUI, ONG: «¿Justicia o caridad?», *El País*, 3-1-97, págs. 11-12.

LO ÚNICO ABSOLUTO ES EL REINO DE DIOS

Para concluir, no se puede olvidar que, en definitiva, como dijera Pablo VI, lo único absoluto es el Reino de Dios; todo lo demás, es relativo. Textualmente dijo:

«Cristo, en cuanto evangelizador, anuncia ante todo un Reino, el reino de Dios; tan importante que, en relación a él, todo se convierte en "lo demás"; que es dado por añadidura (cf. Mt 6, 33). Solamente el Reino es, pues, absoluto y todo el resto es relativo» (16).

En palabras de la *Gaudium et spes*: «La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la Humanidad» (17).

En esa óptica, la acción a favor de la justicia y la paz, la acción caritativa y social de los cristianos, cumple una función eminentemente profética, pues anuncia la llegada definitiva del Reino de Dios, que es un reino «de verdad y de vida; reino de santidad y de gracia; reino de justicia, de amor y de paz» (18). Su contenido no se acaba en la acción misma, sino que ésta adquiere un significado profundo: el del anuncio de la salvación que nos llega de Dios en Jesucristo. Recordando el Antiguo Testamento y al mismo Jesús, podemos decir con verdad que se trata de una verdadera acción profética, realizada por el pueblo cristiano (pueblo mesiánico) a favor de toda la Humanidad.

(16) PABLO VI: Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*, núm. 8.

(17) CONCILIO VATICANO II: Const. past. *Gaudium et spes*, núm. 45.

(18) Ídem., núm. 39 c, que cita el prefacio de la fiesta de Cristo Rey del Misal Romano.

TODOS ESTAMOS LLAMADOS A CUMPLIR LA TAREA DE CONSTRUIR EL REINO MEDIANTE LA JUSTICIA Y LA CARIDAD: PISTAS PARA LA ACCIÓN

Conviene señalar, al final de esta exposición, algunas pistas para la acción mediante propuestas operativas.

Y así, ¿sería mucho pedir que se constituyera Cáritas en todas las parroquias, aun en aquellas que dicen que «no tienen pobres»?

¿Estaríamos soñando si pensáramos en la posibilidad de que se instituyera la correspondiente comisión Justicia y Paz en todas las diócesis de España, teniendo en cuenta que hoy no alcanza a un tercio el número de ellas que la tienen?

¿Cometeríamos un error si esperaríamos de nuestro clero, y especialmente del más joven, una formación específica en materia social, una sensibilidad particular hacia esta dimensión de la fe que es esencial a toda comunidad cristiana, y una predicación y una actuación consecuentes con ella?

¿Podríamos ser considerados insensatos si postuláramos la asunción real por los seglares cristianos de la responsabilidad que sin duda les corresponde en el seno de la Iglesia y en la sociedad? (19).

Por fin, ¿sería descabellado que todos nos planteáramos la vida cristiana como una tarea de anuncio del Evangelio y construcción del Reino de Dios que no se realiza sin luchar por un mundo más justo, pacífico y humano?

Ya veis que se trata solo de pistas: no hay recetas ni fórmulas mágicas. Únicamente vale el empeño por ser fieles a quien supo dar su vida por la salvación de sus hermanos, y en especial los más pobres y necesitados.

(19) Cf. ídem., núm. 43.

A esta tarea estamos convocados todos en la Iglesia, personas e instituciones, cada uno según los dones recibidos del Señor, pero juntos en la prosecución de un mismo objetivo que tenemos en común: «Recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra» (Ef 1, 10).

Muchas gracias.

SEGUNDO BLOQUE:
«Los rostros de la pobreza
y las exigencias para un compromiso»

LA MODULACIÓN ACTUAL DEL RETO DE LA POBREZA

ALFONSO PRIETO LEÓN
Cáritas Diocesana León

INTRODUCCIÓN

Tengo para mí que la totalidad de la Historia humana puede ser re-escrita o re-narrada desde la perspectiva de la lucha por los recursos siempre escasos o, si se quiere, desde las respuestas al *Retos de la pobreza*. Este nuevo criterio ordenador de la maraña de hechos no se muestra menos eficaz que otros criterios usuales: acción de determinadas dinastías o grupos humanos, influencias culturales, protagonismos imperiales... Todo lo contrario.

Naturalmente que el modo de demostrar esta afirmación es realizar este proyecto, es decir, re-escribir la Historia Universal desde la referida perspectiva, para lo que no tengo ni competencia ni tiempo. Por otra parte, por lo que sé, nadie ha realizado tal propósito, aunque no falten preciosas indicaciones interesantes en las Historias generales y económicas. Daré algunas de estas indicaciones:

A) La lucha por los recursos para la subsistencia o enfrentar la escasez es un hecho muy *profundamente alojado* en le terreno de la Historia, de tal forma que acontecimientos *decisivos*, como el mestizaje racial y cultural, tienen como causa, mediata e inmediata, dicha lucha por los recursos. Aludiré a fenómenos concretos muy antiguos:

a) D. Claudio Sánchez Albornoz nos ha mostrado cómo en el ámbito de la Península Ibérica (con un mucho de «fondo de saco») los diversos grupos humanos que en ella entraron por el norte y el sur, en la persecución de los recursos de subsistencia de carácter móvil (la caza), terminaron mezclándose en épocas prehistóricas. Ya en época histórica uno de los navegantes orientales que tocó las costas españolas, según un viejo periplo, calificó a los habitantes de la parte nororiental de la península como «mezclados» («mis-segetes»).

b) El relativo mestizaje, al menos cultural, entre la civilización egipcia y la judía, según la «Historia bíblica de José», se originó en la búsqueda de alimentos por parte judía en momentos de sequía y escasez extrema.

B) Hay ocasiones en que la causa profunda de la lucha contra la pobreza sale a la superficie histórica hasta configurar las épocas, aunque se module a través de diversos acontecimientos generales. ¿Qué hay detrás de los periplos griegos y fenicios por las riberas del Mediterráneo desde Troya hasta Cádiz? ¿Qué detrás de la «Época de los descubrimientos» y del fenómeno de incorporación de pueblos que llamamos Imperio? ¿Qué se esconde en las palabras Colonialismo político o económico?...

C) En ocasiones un pequeño indicio, pero muy significativo, nos obliga a pensar que acaso la lucha por la subsistencia sea la causa de confusos acontecimientos políticos. Pongamos otro ejemplo: en vísperas de la caída del Imperio Romano occidental toda Europa hierve con el fenómeno de la movilización de los pueblos que presionan en sus fronteras. Se ha dicho que los pueblos se movían porque otros a sus espaldas también lo hacían. Pero, ¿por qué se movían los pueblos que venían empujando hasta llegar a la gran matriz del centro de Asia? Pocos hechos tan confusos como la primera Historia gótica: establecimiento en las riberas del Danubio oriental, pac-

tos con el Imperio bizantino, presión sobre el mismo, desplazamiento hacia Occidente (Las Galias, España e Italia), dinastías, divisiones, invasiones... Pues bien, acaso todo ello tenga una explicación muy sencilla. Hasta nosotros ha llegado el nombre, más o menos despreciativo, que los visigodos reciben de los vándalos en las Galias: *Truli*. Este nombre deriva de la *trula* de plata que se veían obligados a pagar los primeros por una escasa cantidad de cereal. El pueblo visigodo era un pueblo hambriento por siglos.

Pero más que el fenómeno radical, para no caer en erudición, nos interesa la modulación que muy pronto adquiere, modulación que ha llegado hasta nuestros días y que en ellos ha alcanzado unos efectos cuantitativos semejantes a una explosión. Me estoy refiriendo a la relación campo abierto y ciudad cerrada.

EL NACIMIENTO DE LA RELACIÓN AGRO-CIUDAD

Mas suponemos que sabemos sobre el nacimiento de los primeros núcleos urbanos, sobre los procesos de incorporación que provocaron en las tierras y poblaciones limítrofes, sobre la fascinación que produjeron en relación con grupos nómadas más o menos cercanos. Pero, además de adivinarse que su nacimiento se halla vinculado al proceso de explotar los recursos, sabemos otras cosas: procesos concretos de incorporación de las primeras ciudades (Imperios de Nínive y Babilonia; Imperios del Alto y Bajo Egipto); fascinación del pueblo hitita por las ciudades sumerias y las mismas egipcias... Dejemos estos hechos, que podrían ser multiplicados, para avanzar hacia otros más cercanos y conocidos, pues mi propósito no es de erudición histórica, sino de desentrañamiento de un fenómeno actual.

El Imperio Romano de los últimos tiempos semeja un árbol gigante de ciudades donde las calzadas son la ramas que las unen. Cada ciudad tiene su entorno agrícola (los *pagui*) de forma diversa organizados, según lugares y tiempos, pues el ámbito del Imperio es muy vasto. Brotado de una ciudad del Lacio —Roma— es la consecuencia de una vasto proceso de incorporación mediante la conquista y el genio organizativo. «Acuérdate, Romano, que lo tuyo es regir los pueblos con el Imperio» que diría Virgilio.

Contracorriente del movimiento centrífugo de la incorporación creciente se advierten también movimientos centrípetos o al menos síntomas de los mismos: en la cumbre del poder político, a la familia *Julia*, a la que pertenecen los primeros emperadores, suceden los emperadores provinciales (hispanos, africanos, ilíricos...); Roma acrece su *populus* y lo mismo ocurrirá a otras ciudades y por supuesto a la otra gran sede imperial: Constantinopla; lentamente el *populus* (la *plebe*) adquirirá mayor peso político... A pesar de que los *pagui* son el ámbito productivo, salvo actividades artesanales y comerciales, el predominio político y económico de las ciudades es total. El Imperio, ya lo dije, puede resumirse en un rosario de ciudades. Este fenómeno, sin embargo, no se traduce en espirales intensas de emigración de los campos a las ciudades, acaso por el sistema económico esclavista.

Durante toda la vida del Imperio y sobre todo al final, es más patente la fascinación provocada por las ciudades del Imperio sobre los pueblos más o menos nómadas de sus fronteras. Si el movimiento campo-ciudad dentro del Imperio no adquiere proporciones de catástrofe, el movimiento de fascinación sobre los extraños (*los bárbaros*) será la ruina del Imperio occidental.

Es muy probable que el dominio por la ciudad del ámbito productivo campesino no sea ninguna novedad, que se diera en las ciudades griegas y hasta en las sumerias y egipcias. Pero

acaso sea novedad la universalidad del fenómeno que abarca a todo el Imperio.

Me detengo aquí porque muy pronto va a surgir el primer teorizador de la relación campo-ciudad: Abenjaldún.

ABENJALDÚN

Abenjaldún fue un árabe del siglo XIV cuya vida transcurrió en la ribera sur del Mediterráneo, de Damasco a Sevilla. Nació en Túnez en 1332 y falleció en El Cairo en 1406. Entre estas dos fechas, una vida prodigiosa de actividad y pensamiento que paso a resumir.

Su familia del sur de Arabia se instala en Carmona y Sevilla con la ocupación árabe de España en el siglo VIII. En el siglo IX ya encontramos documentados en tales lugares a los antecesores de Abenjaldún. Con una tradición palaciega y de gobierno en la familia, muchos de sus miembros tuvieron cargos importantes con los omeyas, los almoravides y los almohades. Poco antes de la conquista del valle del Guadalquivir por Fernando III el Santo, la familia emigra a Ceuta (1248). Allí nace Abenjaldún. Su vida continuará por los mismos derroteros familiares: cortesano tunecino a los veinte años; secretario del Sultán en Fez, cortesano en Granada cuando era Gran Visir el brillante escritor Aben Al-Jatib, funcionario con numerosos monarcas musulmanes, tendrá ocasión de negociar con Pedro el Cruel en Sevilla y en Damasco con Tamerlán... Peregrinará a la Meca como buen musulmán. Pero a esta vida política unirá una vida intelectual: explicará en la Universidad Al-Azhar de El Cairo, donde fallecerá (1406), y durante su vida activa de funcionario (1375) se retirará al castillo argelino El Kal at Ibn Salama de los Aulad Arif. Allí escribió la *Muccadima*.

La mente de Abenjaldún nos recuerda la de otro africano: San Agustín. Si éste, conocedor de la Revelación cristiana, es-

cribe una *Teología de Historia* (*La Ciudad de Dios*), Abenjaldún escribirá una *Filosofía de la Historia* (*La Muccadima*).

EL pensamiento de Abenjaldún tarda en ser conocido en Occidente. *La Muccadima* se traduce al inglés por Slane en 1863. Sus ideas económicas y tributarias son estudiadas en 1912 por R. MAUNIER ORTEGA Y GASSET, en 1934, estudia con gran elogio sus ideas de Filosofía de la Historia. El presidente Reagan le alude como precursor de sus ideas tributarias el 1 de octubre de 1982. En los años 1993 y 1994 dos economistas españoles —Fabián Estapé y Juan Valverde— se han referido a su obra sobre todo en el aspecto financiero. A nosotros aquí, nos interesa más su aspecto de Filósofo de la Historia.

Desde el mirador privilegiado del castillo argelino, en el bisel formado por las ciudades costeras y las tribus nómadas del desierto, sintetiza la Historia del norte de Africa en dos hechos y su relación dinámica:

A) El primer hecho es la existencia de una línea de ciudades heredadas del Imperio romano y otras civilizaciones anteriores. Son los centros de la cultura, el comercio, la riqueza y los placeres. Sus habitantes inevitablemente caminan a la decadencia y la corrupción.

B) El segundo hecho es la existencia de un mundo nómada en sus fronteras: las tribus del desierto. Un mundo regido por la necesidad y la rigurosa administración de los recursos. ORTEGA nos ha recordado un proverbio árabe que se encuentra en algunos pozos del desierto: «Bebe y deja tu sitio a otro.» Los miembros de estas tribus son los fundadores de Imperios y Reinos porque tienen sentido de la disciplina y del dominio.

C) La dinámica de la relación entre ambos grupos es muy sencilla: Cíclicamente los hombres de la necesidad invaden a los hombres de la comodidad, estableciendo un Imperio o un Reino que es lo suyo, pero terminan sucumbiendo al ambiente de la ciudad y entran en decadencia, para ser nueva-

mente conquistados por una nueva oleada venida del desierto. El Imperio de los almorávides, de los almohades, de los benimerines no son otra cosa que ejemplos concretos del mismo movimiento esencial. Y lo mismo puede decirse del Imperio de los omeyas, que no deja de ser el último en estrellarse en España de un oleaje nacido en el desierto de la Arabia profunda. Aún podría extenderse el fenómeno hacia atrás y preguntarse si la invasión sueva del Africa Romana y el asedio anterior de las tropas de Yugurta a las mismas ciudades no se pueden explicar de la misma manera.

Estimo, sin embargo, que, con ser muy sencillos los términos explicativos del movimiento —necesidad y riqueza extremas en el mismo marco geográfico—, aún se pueden esencializar más. Podemos prescindir de la violencia y la conjunción geográfica. ¿Qué nos queda entonces? Pues la necesidad imperiosa de las civilizaciones decadentes de ser vigorizadas por sangres nuevas que llamamos bárbaras. Pero esta palabra despreciativa, desde el mundo griego que la acuña, no nos puede ocultar que los bárbaros poseen una vitalidad que las sociedades refinadas han perdido. Todo esto nos lo descubrirán las dos edades siguientes: el ocaso de la Edad Media y la Edad Moderna. San Isidoro, de cultura romana donde los haya, lo vio muy pronto y optó por los godos.

EL OSCURECIMIENTO DE LA VISIÓN DE ABENJALDÚN

No es el momento de estudiar el *particularismo* y la *fragmentación* del inicio de la Edad Media, tan estudiados, que modifican la unidad europea del Imperio Romano. Esta fragmentación caminará lentamente a la unidad o a su reconquista a través de muy diversos esfuerzos irlandeses y romanos, de la consolidación de los diversos reinos en el solar del antiguo Im-

perio Romano; del Imperio Carolingio, de la Reforma Gregoriana, del Sacro Romano Imperial medieval, del Imperio Español y de otros Imperios que detrás vinieron... Pero, de momento, la Ley de Abenjaldún parece oscurecerse. Mostraré algunas de las causas de este oscurecimiento:

A) No se advierte un panorama universal y uniforme como en el caso del Imperio Romano, siendo preciso distinguir tiempos y lugares, no sólo por la fragmentación suprema—mundo cristiano y mundo islámico— sino por la fragmentación de ambos mundos en reinos e incluso en principados y señoríos medievales.

B) Poco a poco se van consolidando las fronteras de los distintos *regna* que impiden las invasiones de unos pueblos por otros, aunque, al comienzo de la Edad Moderna, asistamos a la invasión otomana (conquista de Constantinopla) del Imperio bizantino. No falta la violencia entre los reinos y no faltará en las conquistas de ultramar. Pero lo cierto es que la consolidación de las fronteras y el general asentamiento de los pueblos parecen negar evidencia a la Ley de Abenjaldún.

C) En general los movimientos de emigración del campo a la ciudad están frenados por la estructura señorial que adscribe el hombre a la tierra, como recurso de subsistencia básico, pero ello no significa que no adquieran fortaleza las ciudades antiguas, nuevas o recuperadas, como sedes del poder real y señorial, como concentración de la fuerza artesanal o comercial, e incluso como reductos libres frente a los poderes reales o señoriales. Las ciudades tienen mucho de crustáceos cerrados con el caparazón de sus murallas y las pinzas de las torres de sus iglesias o catedrales. De todas formas, hasta la industrialización, hay un cierto equilibrio entre campo y ciudad, con momentos de predominio de la *ruralización* o de la *urbanización*.

D) La fascinación de la ciudad sobre el campo lentamente va en aumento. Primeramente como modo de escapar al

régimen señorial muy universalizado. Dice un proverbio alemán del Medievo: «El aire de la ciudad hace libre» («*Stadsluft macht frei*»). Después por el urbanismo que aleja las agresiones molestas de la Naturaleza: frío, barro, intemperie en general y trabajos duros. También por la severa pobreza de los campos.

E) El dominio de la ciudad sobre el campo se acrece y no solamente sobre el *alfoz* inmediato. Las grandes y las pequeñas ciudades son sedes de poderes reales y señoriales que, con sus limitaciones privilegiantes frente a las comunidades de aldea, dominan los pagos. Cuando algún tipo de organizaciones, como las *Comunidades de Villa y Tierra* del Sur de Castilla y León parecen designar un equilibrio, no es difícil imaginar que la villa es lo preponderante.

Pero se me antoja que lo más esencial de la ley de Abenjaladún se sigue cumpliendo; el goteo de la sangre campesina vigoriza lentamente la sangre urbana sometida a un constante debilitamiento por una vida más cómoda. No doy ejemplos, que conozco, porque inevitablemente se hallan lastrados por su concreción geográfica y temporal.

LA INDUSTRIALIZACIÓN Y EL PROGRESO TECNOLÓGICO MODIFICANDO LA CIUDAD

En realidad de verdad no se trata del efecto conjugado de estas dos causas. Poco a poco las ciudades, a través de un proceso complejo, se habían convertido en las sedes del poder político y administrativo, en lugar de residencia de los grandes propietarios de la tierra, en lugares más defendidos de las agresiones de la Naturaleza, en ámbitos con más disponibilidades de vida y educación... Las causas mencionadas acrecen este proceso que llega a una máxima diferenciación de la urbe y los campos.

La industrialización en sus entornos o desde las ciudades controladas aumenta las posibilidades de vida que ofrecen. Se desplaza la riqueza de las materias primas a los productos manufacturados y las urbes son el lugar natural del poder económico y comercial.

El progreso tecnológico opera en el mismo sentido. Si llega al campo, no lo hace en la misma medida. Quiero decir que antes llega el tractor o la cosechadora que los avances arquitectónicos o urbanísticos. La ciudad crustáceo medieval da paso a la ciudad cefalópodo que extiende sus tentáculos por los campos más alejados. Pero la riqueza en aumento, por la industrialización y el progreso tecnológico, no se reparte, se concentra en la ciudad. Daré un solo ejemplo, concreto, pero significativo. Cuando en la década de los sesenta la sociedad española sale de los efectos de la guerra civil en virtud de los esfuerzos de todos y la legislación intenta pagar la deuda que tiene con el mundo del trabajo, extendiendo la propiedad inmobiliaria, la formación profesional y la seguridad social, lo hace en el mundo obrero de las ciudades. Pero el progreso económico no hubiera sido posible sin los campos. Productos campesinos —los agrios, los caldos de vino, el aceite, los cueros— produjeron las divisas que pagaron los equipamientos industriales. La satisfacción de la deuda campesina quedó para mejor ocasión.

EL PROGRESO DE LA COMUNICACIÓN

Dentro del progreso tecnológico adquiere una función esencial, para nuestro propósito, todo el progreso que hace referencia al mundo de la comunicación. Una cosa es que algo exista y otra que la gente sepa que algo existe. El mundo actual es un mundo crecientemente comunicado: los coches, los trenes más veloces, los aviones, la radio, la televisión, la prensa escrita, la difusión de la prensa... La ciudad no

es sólo el lugar de las mayores posibilidades de vida y confort. Es el lugar de todo esto, pero por todos sabido. El progreso de las comunicaciones, actuando sobre la imagen brillante en que las ciudades se habían convertido como consecuencia de un proceso complejo, desató las migraciones modernas de los países subdesarrollados a los desarrollados, de los campos a la ciudades.

Esta emigración del campo a la ciudad es uno de los fenómenos más universales que afecta a todos los continentes, incluso a los países subdesarrollados. Las ciudades crecen como cánceres monstruosos: Méjico, Buenos Aires, Río de Janeiro, Lima, Nueva York, Tokio, Nueva Dheli, Singapur, Moscú, Berlín, París, Londres, Madrid, El Cabo, Melbourne... y todos sabéis que a estos nombres pueden añadirse otros muchos, de capitales de Estados o no. Lo curioso es que parece no repararse en este fenómeno tan universal. Parece que todos vemos y estamos ciegos conforme a la parábola de José de Saramago. Recientemente, en la primavera pasada, las Naciones Unidas han empezado a preocuparse por el fenómeno de la concentración de la población humana en las ciudades.

UN MOVIMIENTO DESNORTADO Y LA POBREZA DE NUEVO ROSTRO

Basta pensar que el crecimiento de las posibilidades de la ciudad se halle desproporcionado con el crecimiento de su población por efecto de la emigración campesina, para que el resultado del mismo sea una ilusión que lleva a lo no querido. Se sale de la pobreza severa del campo para caer en la miseria de los suburbios, de la austeridad alimenticia del campo para caer en el hambre. En los campos indios, pobrísimos por diversas causas, la gente no muere de hambre: el hambre es el azote de Nueva Dheli, Calcuta, Bombay y demás grandes ciudades.

Hay diferencias cuantitativas en el fenómeno según la cuantía de la desproporción entre posibilidades ofrecidas por la ciudad y espirales de emigración que a ella acuden. En algunas ciudades la miseria se halla alejada del centro urbano o apareciendo en él como mendicidad más o menos esporádica; en otras la miseria anega a la ciudad, como en la India, o la cubre con un andrajo dilatado, como en Méjico. En todas ellas la pobreza adquiere un nuevo rostro: paro, viviendas insalubres o carencia de las mismas, subcultura de la droga, delincuencia que acaso no siempre lo sea por justificada con el «estado de necesidad», mortalidad escolar o falta de escolarización, falta de formación profesional e incluso carencia de los mínimos hábitos urbanos...

LAS CAUSAS EN NUESTRO PAÍS DE LAS MIGRACIONES INTERIORES

No quisiera frivolar sobre este tema del que sólo sé lo que me ha deparado mi experiencia individual y el porvenir de una zona rural semivacía: la Montaña leonesa. En mi experiencia encuentro:

a) *La emigración juvenil de la posguerra:* La guerra había agitado a España como una coctelera; el que era de Finisterre terminó en Murcia; el catalán en Sevilla y así sucesivamente. Los jóvenes se morían de aburrimiento en los pueblos.

b) *La distinta evolución de los precios agrícolas e industriales,* pese a que en nuestro país, sin la agricultura (vino, aceite, agrios y cueros), no se hubieran podido lograr las divisas para comprar los equipamientos para la Industria, y pese a que sin los modestos precios agrícolas no se habría podido mantener la subsistencia de las masas obreras.

c) *La preocupación por la educación de los hijos,* cuando las escuelas rurales fueron desplazadas por concentraciones

escolares. Recordemos los recientes problemas planteados por la ESO.

d) Actualmente se da hasta la imposibilidad de constituir una familia, pues no hay mujeres jóvenes que quieran permanecer en el campo.

EL RETO DE LA NUEVA POBREZA

No hay duda de que decisiones políticas y económicas, mutuamente condicionadas, se encuentran en el origen de la situación descrita, con lo que no puede descartarse la necesidad de las acciones políticas si se desea modificar dicha situación, aunque, como después veremos, tampoco convenga exagerar.

La política es cuestión y deber de todos los hombres y, según el parecer del Beato Juan de Avila, cuestión de Caridad. Escribió: «Quien no sea rico en Caridad que vuelva de esta guerra que no es para él.» Pero en la política hay mucho de opinable y, por tal, es una fuente de divisiones profundas. Por ello la Iglesia y sus ministros portadores del carisma de la unidad, se apartan de la política concreta, dejando a los cristianos comunes la tarea de edificar la ciudad terrena. La Iglesia y sus ministros actúan en política a través de la *mediación* de la formación cristiana. Algo semejante podríamos decir de *Cáritas* como obra eclesial. Basta repasar los números de CORINTIOS XIII para ver que *Cáritas* Española no ha descuidado este aspecto. Los cristianos, abroquelados con esta formación, deben después actuar en el terreno político con toda la libertad que se quiera.

Dije antes que no convenía exagerar en cuanto a la necesidad de la acción política para corregir la situación donde se origina la pobreza de un nuevo rostro. Dejando de lado la citada incompetencia de la Iglesia y *Cáritas* en tal ámbito, cualesquiera hayan sido las causas políticas y de otro orden de la

actual estructura, ésta tiene mucho de pétreo, de consolidado, de difícil de modificar, como fruto que es de un proceso complicado y multiseclar.

Por ello, desde la perspectiva de Cáritas, acaso convenga enfrentarlo como *signo de los tiempos*, es decir, como Dios que nos habla por las causas segundas.

Resulta curioso que, desde perspectivas seculares, el profesor emérito de Harvard John KENNETH GALBRAITH, ha considerado que el nacimiento del Estado Benefactor o Estado de Bienestar no fue originado en una determinada ideología (la del Partido Liberal) sino consecuencia de las migraciones interiores de la Edad Contemporánea. Escribe a este propósito: «Hasta tiempos relativamente recientes no éramos conscientes de los pobres, por lo menos de una forma imperiosa. Estaban ocultos en lejanas montañas y valles de los Apalaches meridionales o en Puerto Rico, en Méjico y otros lugares de Latinoamérica. O con una alimentación o vestido primitivos, pocas oportunidades de educación y sin derechos políticos ni voz política eran invisibles e inaudibles como cohechadores de las plantaciones del viejo Sur o en los pueblos adyacentes.

Sólo cuando llegaron a las ciudades se hicieron esenciales la beneficencia y todas las ayudas asociadas a ella. De la misma forma que no se puede permitir que nadie se muera por falta de dinero, no se les podía dejar que pasaran hambre rodeados de gente rica y bien alimentada.

El Estado benefactor no fue creación de liberales o ni siquiera de madres solteras que actuaron con el apoyo o el estímulo de los liberales. Fue resultado de una de las grandes migraciones de los tiempos modernos.»

Si se leen con ojos cristianos los anteriores párrafos se puede concluir que la emigración de gente del campo y del Tercer Mundo a nuestras ciudades han convertido a los pobres lejanos en próximos, es decir, en «prójimos». El rostro de la nueva pobreza está a nuestro lado. Y llama imperioso a nuestra conciencia.

CONCLUSIÓN

Voy a terminar. Por una parte, para evitar posibles olvidos. En primer lugar, que no olvidemos la pobreza alojada en lugares lejanos que lentamente se extinguen y donde fracasan, como es lógico, todos los esfuerzos organizativos de Cáritas. Pero ahí están también los pobres. En segundo lugar, que es una asignatura pendiente el planteamiento y solución del mundo rural aunque sólo sea como «habitat». Si esto no se hace, el reto de las nuevas pobrezas puede convertirse en la «cuadratura del círculo». La acuñada frase de «dar la caña de pescar y no el pez» se puede convertir en pura retórica porque ni habrá río ni mar donde poder pescar. No nos quedará otra cosa a los cristianos que compartir, es decir, imitar a la Madre Teresa de Calcuta, de lo que acaso muchos no seremos capaces, porque acaso nos sobre muchas cosas (sociología, organización, saber burocrático) y nos falte tener de lo que hay que tener: Caridad.

TEOLOGÍA Y CUARTO MUNDO

AGUSTÍN RODRÍGUEZ TESO

Sacerdote. Diócesis de Madrid

«Sin mí no podéis hacer nada...» (Jn 15,5)

Es más que notable la dificultad que tenemos todos los que andamos en el mundo de la marginación para entender lo de Dios. Dios se nos escapa a todas las concepciones de su Misterio que tenemos articuladas desde teologías que poco tienen que ver con lo que experimentamos. Da la sensación de que cuando los cristianos nos planteamos algo sobre este mundo de los pobres, hemos de acudir, como irremediable camino, a la conceptualización moral de nuestra fe.

Sin embargo, somos cada vez más los que creemos que no sólo se ha de reflexionar sobre *qué debemos hacer* con los pobres, sino que necesitamos *comprender a Dios desde ellos*. A base de compartir la vida con ellos vamos descubriendo que no es tan fácil acceder al Dios de la vida desde contextos donde la muerte siempre impera, que es difícil creer en el Dios de la esperanza, cuando muchas veces se vive sin futuro, que es una dificultad la comprensión de Dios como Padre en medio de tanta familia rota.

Por eso querríamos comunicar a este Congreso nuestra necesidad de ir elaborando una teología más sistemática que moral sobre el Cuarto Mundo. Y para ello queremos hacer también nuestra pequeña aportación.

La aproximación a los términos fundamentales de nuestra reflexión se impone de manera clara, por lo que pueden ser entendidos de muy diversas maneras en nuestro lenguaje cotidiano. Esta misma cuestión se plantea en la Teología de la Liberación. Gustavo GUTIÉRREZ hace la siguiente salvedad:

«Teología y Liberación son términos susceptibles de interpretaciones diversas. Para plantear debidamente la cuestión que nos ocupa, es necesario examinar críticamente la noción de "teología" que vamos a usar a lo largo de estas páginas. Del mismo modo, se impone, en una primera aproximación por lo menos, lo que entendemos por "liberación". Por lo demás, a medida que avance este trabajo se podrá matizar y profundizar este intento inicial» (1).

Teniendo en cuenta que nos movemos en un contexto teológico propio del Primer Mundo, tendremos que hacer antes que nada una aproximación formal a lo que decimos cuando expresamos el término «teología».

Y ni que decir tiene que la comprensión de lo que es el mundo marginal no es fácil. Diariamente nos vemos sometidos a discusiones con muchos vecinos nuestros que no entienden porqué existen y cómo son los pobres de hoy. Sus constantes despilfarros, sus pocos modales, sus pocas capacidades para salir adelante de la situación en la que se encuentran, sus desmanes y sobre todo su agresión a un mundo que pocas veces satisface las necesidades que en principio les genera, implican una dificultad real para la gran mayoría de nuestros convecinos del Primer Mundo. Ser robado, atracado, asaltado, es su única experiencia de relación con el mundo de los pobres. Por eso será también crucial presentar este mundo

(1) GUTIÉRREZ, G.: *Teología de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1984, pág. 20.

marginal, de forma que podamos adentrarnos en la comprensión que nos posibilite después situar a los pobres como lugar desde el cual hacer la teología.

Quisiéramos, por tanto, hacer propias estas palabras de G. Gutiérrez cambiando, lógicamente, el concepto de «Liberación» por el de «Cuarto Mundo», porque nos parece muy válido este intento de aproximación semántica de manera que todos podamos estar situados y lleguemos a entender lo que se afirma en estas páginas (2).

I. **TEOLOGÍA: PLANTEAMIENTO Y PERSPECTIVAS**

La teología es una necesidad imperiosa de la fe que necesita comunicarse en medio de la comunidad. Puede decirse que en principio todo creyente es un teólogo en tanto en cuanto formula su experiencia de Dios y la comunica a otros: «*La teología, en efecto, no está contenida tan sólo en los tratados escritos, sino también en toda la comunidad de la Iglesia que toma conciencia y trata de comprender (y expresar) la Palabra de Dios que le es confiada*» (3). Es preciso hacer de la teología un lugar común a todos, destruyendo el prejuicio que la sitúa sólo en poder de los eruditos. No creo que podamos seguir manteniendo de manera total que la teología sea «*una cierta profundización superior*

(2) Esta cuestión sobre el lenguaje y la terminología no es meramente caprichosa. MALMBERG, B., aunque de una manera más amplia referido al conjunto lingüístico de un país (idioma), señala la importancia que tiene un lenguaje preciso para no caer en el equívoco que implican unas categorías culturales previas donde cada uno aparecemos situados de antemano. Ver en *La lengua y el hombre*, Itsmo, Madrid, 1970, págs. 99-116.

(3) CHENU, M. D.: «La teología como ciencia eclesial», en la revista *Concilium*, 21, 1967, pág. 97. El añadido entre paréntesis es nuestro.

—incluso del tipo de raciocinio— de la fe, superior a la vulgar» (4).

Sin embargo, y a la par, la teología necesita sentirse enriquecida por la aportación fundamental que supone el estudio científico de la Realidad (como lugar teológico), de la Escritura y de la Tradición de la Iglesia. La fe del cristiano es una fe heredada en la que nadie inventa nada: la revelación de Dios hecha en Jesucristo está definitivamente expuesta y ha sido vivida a lo largo de los siglos por infinitud de hombres y mujeres que nos han dejado su existencia como un verdadero tesoro. Es por ello preciso que existan en la comunidad eclesial quienes de una manera especial se dediquen a redescubrir la profundidad de lo que otros creyentes anteriores a nosotros han vivido, y eso, evidentemente, no está a la mano de todo cristiano. Se trataría de colocar, entonces, la teología como una vocación específica (5), a la que de una u otra manera está llamado todo cristiano, pero que precisa una especialización, en virtud de una vocación singular suscitada por el Espíritu Santo. Esto tiene como consecuencia la ministerialidad del teólogo dentro de lo que supone el ministerio de la Palabra.

Por tanto, la teología no puede enmarcarse sino en la propia ministerialidad de toda la Iglesia de Jesús. Todo cristiano participa del *Triplex munus* de Cristo (Sacerdote, Profeta y Rey), pero el Espíritu suscita entre ellos vocaciones específicas que desarrollan de una manera peculiar aquello que es común al conjunto de los bautizados.

Si entendemos desde ahí la teología, no encontramos dificultad en asumir ese conocimiento que implica una mayor profundización de la que habla VAGAGGINI, pero teniendo muy en cuenta que «*todo cuanto no se pueda integrar de alguna ma-*

(4) VAGAGGINI, C.: «Teología», en *Nuevo Diccionario de Teología*, Cristiandad, Madrid, 1982, pág. 1690.

(5) CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *La vocación eclesial del Teólogo*, 6-12.

nera en nuestra experiencia humana, carece de importancia para la teología» (6).

Recorrido del término

Durante todas las épocas, la teología no se ha articulado ni realizado de la misma manera. Podríamos señalar, siguiendo a Gustavo GUTIÉRREZ, estas tres claves teológicas fundamentales (7).

A) *La teología como sabiduría*

El primero de ellos hace referencia a lo que él denomina *teología como sabiduría*, donde expone que lo que ahora llamamos teología fue, en tiempos de la primera Iglesia, una expresión de la vida espiritual, donde la teología se convertía en una meditación espiritual sobre la Escritura. Esta teología estaba realizada desde la vida monástica, sobre todo durante la Edad Media, sin que por ello quepa suponer que fuese lejana y alejada del mundo y de su historia. Los teólogos de la época estuvieron muy pendientes de la cultura que vivían sus contemporáneos y ello fue la razón de que bien pronto la teología encontrara su formulación en categorías platónicas y neoplatónicas que poco tenían que ver con el substrato hebreo de donde procedía la doctrina sobre Cristo.

Su teología no es una teología intelectual, sino una teología fundamentalmente simbólica, de marcado corte experiencial. Aquí puede situarse, por ejemplo, la escuela teológica de San Víctor, la cual representa un logrado intento de síntesis espiri-

(6) FRANSEN, P.: «El ser nuevo del hombre en Cristo», en *Mysterium Solutis IV/2*, Cristiandad, Madrid, 1984, pág. 883.

(7) GUTIÉRREZ, G.: *op. cit.*, págs. 21-41.

tual, pretendiendo, frente a las tendencias de Abelardo y Pedro Lombardo, abordar la ciencia sagrada a la manera de los Padres y convertirla en el arte de reformar los espíritus y conducirlos a la salvación (8).

Sólo a mediados del siglo XIV aparece una distinción entre teología y espiritualidad, y se produjo un divorcio, por tanto, entre la vida de fe del creyente y su reflexión sobre la fe, que todavía hoy tiene un gran influjo.

Ciertamente, resumir en tan poco espacio mil quinientos años de historia de la teología resulta algo impreciso, pero lo consideramos suficiente para la aproximación que nosotros pretendemos realizar.

B) *La teología como saber racional*

En segundo lugar, la *teología como saber racional* nace como fruto de la escolástica. La teología de este período tratará de hacer de la fe algo razonable, un conjunto de verdades que pueda ser comprendido por el hombre. Su planteamiento no será el de una total disociación entre la razón y la fe, sino la búsqueda del complemento que según los distintos autores ayudará a la fe y a la razón a comprenderse mutuamente. Santo Tomás afirmará que la fe y la razón son dos planos distintos, aunque no disociados.

Esta distinción, que no disociación, entre la razón y la fe, acompañará el quehacer teológico de manera que explique y exponga los contenidos de la verdad revelada de forma sistematizada.

La racionalización del quehacer teológico, llevará pareja las distintas formas y maneras de presentar la comprensión

(8) VILANOVA, E.: *Historia de la Teología Cristiana, I*, Herder, Barcelona, 1987, págs. 565-569.

de la revelación. Esto hará entrar a la teología en una constante confrontación entre unas y otras formas de comprensión y expresión, lo cual justificará el mismo método teológico, que dará como resultado las colecciones de sentencias, recogiendo todas las expresiones formuladas en el *sic et non* de las formulaciones teológicas; los comentarios a estas sentencias, y las grandes sumas teológicas, que intentan recoger todo lo que sobre una determinada cuestión ha sido pensado y dicho (9).

Durante todo un primer momento, la disociación entre fe y razón queda excluida como principio, entendiéndose que la teología nace a raíz de la afirmación de fe que no se cuestiona: es la expresión acuñada por San Anselmo, *fides quaerens intellectum*.

Sin embargo, pronto llegará la disociación, planteada fundamentalmente por Sigerio de Brabante, que afirmará que una verdad puede ser tal en teología y falsedad en filosofía, estableciendo así la teoría de la doble verdad.

De ahí precisamente brotará el nominalismo de Guillermo de OCKHAM, que definirá la verdad en teología sujeta a la autoridad de la Iglesia, pero no a la razón, ya que ésta puede ser contraria. Para él la fe no es razonable, estableciendo el razonamiento de la fe como algo sujeto a la primacía jurídica de la Iglesia como principio de autoridad: *ecclesia dixit*.

Este último aspecto ha quedado muy bien representado en la teología postridentina, que se fue convirtiendo en una disciplina auxiliar del magisterio, de modo que su función se limitó a exponer y explicar las verdades definidas y a desmontar y denunciar las doctrinas falsas (10).

(9) VILANOVA, E.: o. c., págs. 525-550.

(10) COMBLIN, J.: «Historia de teología católica», São Paulo, 1969, citado por Roberto OLIVEROS: «Historia de la Teología de la Liberación», en *Mysterium Liberationis*, I, Trotta, Madrid, 1990, pág. 29.

C) *Teología como reflexión crítica sobre la praxis*

Según Gustavo GUTIÉRREZ, esta es una función de la teología que se ha ido dibujando y afirmando, gradualmente, en los últimos años posteriores al Concilio Vaticano II, si bien tiene antecedentes en los primeros siglos de la historia de la Iglesia (11).

La necesidad que hoy tenemos de hacer una teología que parta de la reflexión crítica sobre la praxis, está fundada en numerosos factores de distintas concepciones tanto filosóficas como sociales.

De una parte es fundamental constatar el universo histórico en el que nos movemos, inmerso en un mundo que cada vez nos es más cercano debido a los medios de comunicación, los cuales traen a nuestra presencia, de manera inmediata, todo lo que ocurre en el mundo. Así no es posible encadenar a la teología en principios inamovibles, al menos en cuanto a su formulación se refiere, porque constantemente es puesto en cuestión cualquier intento de explicación de lo que nos ocurre como Humanidad. Lo que hoy afirmamos, mañana se ve en entredicho al acaecer algo relevante en cualquier lugar del mundo. Toda la realidad se ve inmersa en una loca carrera por la búsqueda de sentido.

Esto es algo realmente novedoso. En una antigüedad no muy lejana, lo que sucedía en el mundo, era lo que ocurría en nuestro mundo inmediato. No teníamos conocimiento de los sucesos hasta pasado mucho tiempo. Hoy la realidad es mucho más accesible, si bien no hay que olvidar que es a su vez sesgada por los intereses de aquellos que facilitan la información. Pero aun reconociendo esto, no podemos dejar de afirmar lo anterior. Hoy el mundo es totalmente cercano.

(11) O. c., pág. 26.

Este acontecer en el mundo ha suscitado uno de los planteamientos de análisis que más se acerca a una comprensión total: el análisis sistémico de la realidad. No es posible querer entrar en la comprensión de un sistema (el hombre, por ejemplo), sin contemplar todos los demás (la historia, la economía, la cultura, las relaciones sociales, etc.).

Por otra parte, las tendencias filosóficas últimas presentan la importancia de la vida de los sujetos con un universo de definitiva trascendencia en la existencia de cada cual. Podríamos señalar la gran influencia del existencialismo en este campo, concluyendo con lo que ha supuesto el influjo de la postmodernidad. La experiencia directa y el sentir subjetivo de esa experiencia se han constituido poco menos que en dogma vital para la mayoría de nuestros contemporáneos (del Primer Mundo, al menos).

No ha sido de menor importancia la aportación que ha hecho a la historia y al pensamiento la experiencia del marxismo. Aquí es preciso señalar que no porque el marxismo haya caído como sistema político y económico, va dejar de mantener su influencia en el terreno de la reflexión, ya sea del pensamiento abstracto como de la praxis. El marxismo ha tenido unas repercusiones en la Historia, más allá de la caída del Telón de Acero o del Régimen soviético. El nos ha sumergido en el terreno de una praxis necesaria, porque de lo que se trata no es de comprender la realidad sin más, sino de comprenderla para transformarla (12).

Y al hilo de este acontecer histórico de nuestro tiempo, la teología se ha imbuido de manera clara y definitiva en el esfuerzo de realizar una reflexión «desde» y «para» la praxis, redescubriendo todo lo esencial que es para la identidad cristiana el hecho de una revelación de Dios que acontece en la Historia y que la conduce hasta la plenitud de ma-

(12) MARX, K.: *Tesis sobre Feuerbach*, núm. 11.

nera lineal. Así, el mismo Concilio Vaticano II, abrirá las puertas a la exigencia de una búsqueda de los signos de Dios en el acontecer histórico, acuñado en la expresión signo de los tiempos:

«Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada» (13).

Esta forma de hacer teología, no excluye las dos anteriores, sino que más bien necesita de ellas en cuanto son factores que influyen en el acontecer de las praxis del creyente, ya sea porque le establece y aclara una espiritualidad concreta, ya sea porque le posibilita comprender la realidad que le rodea.

II. LOS POBRES COMO LUGAR TEÓLOGICO DE LA TEOLOGÍA DEL CUARTO MUNDO

Desde ese intento, confesado desde un principio, de intentar hacer una lectura de la realidad vivida y experimentada, es preciso, a su vez, marcar claramente cuál es el marco inmediato desde el que se establece la lectura, porque las claves de comprensión resultarán distintas si se hacen desde distintos lugares. Es por ello necesario delimitar cuál es nuestro lugar teológico como principio básico de toda reflexión.

Hace ya algún tiempo, en una cena entre amigos surgía la siguiente cuestión: *«Soy un hombre de Iglesia, y sin embargo hay mucha gente de esa misma Iglesia con la que no sólo no tengo trato, sino que además estamos bastante enfrentados, mientras*

(13) *Gaudium et Spes*, 44.

que con mucha gente que no pertenece a la misma fe que yo, guardo mayor relación, e incluso comulgo más plenamente.» ¿Por qué pasa esto? Los que estamos dentro de la Iglesia compartimos una misma fe, un mismo Señor, una misma esperanza. ¿Por qué estamos tan distantes?; ¿por qué con quien no comparto a Jesús de Nazaret estoy más unido?

Analizando la cuestión, se deduce con qué criterio se establece esta relación. Así puede verse que el mundo está dividido: los que están dentro de la Iglesia y los que están fuera.

El esquema utilizado ha sido éste. Por él, la cercanía y la unidad debieran estar claras. La gente de Iglesia deberíamos estar estrechamente unidos e intentando conseguir la pronta implantación del Reino entre nosotros.

Sin embargo, esto no funciona así. No es real. Mucha gente de Iglesia no guarda esa relación tan cercana con los de dentro.

Entonces, una de dos: o los que están en esta situación andan muy mal en eclesialidad, en pertenencia, o este instrumento de medida no es válido.

Desde la vivencia, profundamente eclesial, de muchos de nuestros hermanos que viven esta situación sintiéndose por entero hijos de la Iglesia, no es posible aceptar este esquema. Habrá, más bien, que pensar que el análisis está mal hecho.

Miremos, entonces, la realidad de nuevo, sin fijarnos primero en quiénes están dentro y quiénes fuera de la Iglesia.

Si miramos la realidad vemos que hay una clara división Norte-Sur en el mundo. Una diferencia entre ricos y pobres, donde también se inserta la Iglesia.

En esta división de la sociedad en estos dos grandes bloques se puede intentar ahora buscar si se cumplen las realidades que nos abordan.

Pongamos que alguien está en el Sur. No podría estar en el Norte. Norte y Sur son contrapuestos y, como veremos más adelante, no se puede ser neutral. O se está en el Norte o en el Sur. Supongamos que alguien está en el Sur. El Sur su-

pondría el mundo más subdesarrollado, el mundo de la marginación, de la droga, la delincuencia, el chabolismo, la prostitución, etc. Entonces se ve que las relaciones eclesiales son con gente de Iglesia, ciertamente, pero no con cualquiera. La comunión es mucho más profunda con los cristianos que están en el Sur, mientras que existe un cierto enfrentamiento con los que se sitúan en el Norte.

De igual manera pasa con los agnósticos. Se tiene relación de unión y camaradería, de comunión, con gente no eclesial. Pero no con todos. Sólo con los que están en el Sur. Con los que están en el Norte se está, asimismo, enfrentado.

Ahora sí es cierto que la realidad responde a este análisis, pero quizá así expresado sea un tanto simple y olvide algunos aspectos. Por ejemplo, no es cierto que en la sociedad actual todo el mundo venga determinado a estar en el Norte o en el Sur. Hoy por hoy, mucha gente está tan determinada en el Norte o en el Sur de manera irreversible. Lo cual no niega que los haya.

Pero la mayoría de nosotros, al menos los teólogos, tenemos la facultad de optar. Podemos elegir dónde situarnos. La clase proletaria, propiamente dicha, casi ha desaparecido, y se ha abierto a una burguesía de clase media que tiene acceso a posibilidades de cambio y de opción, sobre todo en las últimas generaciones, las cuales han tenido la posibilidad y la libertad de optar a favor o en contra de la cultura recibida. Aparece, pues, un tercer estado, amplio, que habrá que analizar. No cabe la neutralidad. Ser neutral es estar de parte de los que quieren que las cosas no cambien. Se está en el Norte o en el Sur.

Desde aquí se explican las distintas formas de ser Iglesia que hoy se dan. Los problemas que se nos plantean son muy distintos si nos situamos en un lado o en otro. Tenemos facultad para elegir, para situarnos a hacer teología. Así queda definida desde lo más profundo la expresión: «Los pobres como lugar teológico.» Las cuestiones que se plantean, los proble-

mas que se abordan son muy distintos si se está situado en el Norte o en el Sur. Ser de un lado o de otro marca incluso las estructuras de pensamiento y de personalidad. Se asumen las categorías del ambiente en que nos movemos y se adoptan las normas de conducta propias de la clase en la que nos situamos.

Así, y poniendo los pies en la tierra, todo teólogo que se sitúe del lado de los pobres como lugar teológico, será un ser inquieto que busca realidades nuevas que no se encuentran en las fórmulas clásicas y tradicionales. Pretenderá nuevas formulaciones, nuevas estructuras, romper el anquilosamiento en el cual se ve sometida la liberación contenida en el Evangelio de Jesús. Y la situación será tan delicada, tan sufriente, que el dolor exigirá respuestas inmediatas, incluso agresivas, fuertes y contundentes.

Por otro lado, los que se sitúen de parte de los «ricos» no querrán dejar que cambien las cosas, fundamentalmente porque no están a disgusto como están. No hay tanto sufrimiento si no es debido a las «bajas pasiones» de los hombres. Al no tener a su alrededor una situación sangrante, los problemas que podrán preocuparles serán los de moral sexual, ortodoxia, aborto, etc.

Pero lo más significativo de todo es el miedo que tiene el ámbito del Norte a todo lo que suponga un cambio, y la tradición cuenta con el peso del magisterio. Las innovaciones tendrán que ser totalmente matizadas de forma que no se ponga en peligro la estabilidad, en el fondo, de quien posee esa estabilidad, que es la clase dirigente, secular o eclesial. Y lo peor es la intransigencia con los innovadores y sus «modernidades». Se aplica con todo rigor la ortodoxia, convertida en legalismo absurdo, empeñada en defender unos conceptos, unas verdades que nadie ataca, porque su expresión, su vivencia, ha cambiado.

Evidentemente, el que se encuentra desbordado por las urgencias pastorales múltiples e inmediatas no tiene tiempo

para pararse a pensar en esas minucias. Para el teólogo situado en los pobres como lugar teológico es claro que el hombre, las causas de su miseria, son la cuestión preponderante.

La teología es la expresión del sentimiento del teólogo, de su vida, expresada en conceptos y en base a un estilo propio, que persigue expresar su vivencia de los temas que trata e intenta comunicárselo a otros. Entender la teología como mera elucubración racional sobre Dios, no tiene sentido. La teología ha de convertirse en poesía, en expresión de la fe vivida, de las preguntas que se cuestionan en la vida y el intento y la intuición de responder a esas preguntas. Porque en el fondo, Dios es mucho más que una «Idea Suprema» a la que llegamos por nuestra reflexión, sino que es un Dios vivo que se ocupa de nosotros activamente. Es Señor de la Historia y se manifiesta en esta historia en la que nosotros vivimos. La teología será esa manera expresiva de acercarnos a él, la ayuda que nos permita descubrir su actuación en medio de los acontecimientos (14).

Dependiendo de donde se viva, la teología se ocupará sobre unas cosas o sobre otras acerca de Dios. Pero a Dios se le ve muy distinto desde un lado que desde el otro.

No estaría de más, por otra parte, discutir si realmente se puede hacer teología desde un lugar distinto a los pobres sin traicionar los verdaderos fundamentos de nuestra fe, debido a que, como señala Ignacio Ellacuría, «*los pobres son el lugar donde el Dios de Jesucristo se manifiesta de modo especial porque el Padre así lo ha querido*» (15). Además, la elección de los pobres como lugar teológico, no es de exigencia o conveniencia metodológica, sino que es un dato que nos da la misma re-

(14) BAKKER, L: «Lugar del hombre en la divina revelación», en la revista *Concilium*, 21, 1967, pág. 38.

(15) Sobre toda esta cuestión de los pobres como lugar teológico es interesante el capítulo que Ignacio Ellacuría dedica en *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1984, págs. 153-178. Sin embar-

velación, a saber, que el Hijo del Hombre está presente en los pobres de este mundo (16).

A nuestra juicio, esto es fundamental. El lugar para encontrarse con Dios está *fuera del campamento* desde el principio de la Historia de Israel: «Tomó Moisés la Tienda y la plantó a cierta distancia fuera del campamento, la llamó Tienda de Reunión. De modo que todo el que tenía que consultar a Yahvé salía hacia la Tienda de la Reunión, que estaba fuera del campamento» (Ex 33,7).

Y no deja de ser paradójico que la expresión «fuera del campamento» tenga unos tintes sumamente peyorativos en toda la Escritura. En total, he podido encontrar esta expresión 55 veces, viene formulada como «fuera del campamento» bien como «fuera de la ciudad». De ellas, algunas hacen referencia a cuestiones de tipo topográfico (Nm 35,5; 2 Cro 32,3), de descripción de un encuentro entre distintas personas (Nm 31,13; 35,27), de descripción de movimientos de grupos, personas o tropas (Jdt 6,11-12; 14,2; 1 Mac 4,4; 2 Mac 4,4; 2 Mac 10,27)... Pero la inmensa mayoría hacen referencia al lugar de la exclusión y de la impureza (17): es el lugar al que han de quedar relegados los leprosos (Lv 6,4; 13,6; 14,3, 40, 41, 45; Nm 12,14), donde han de esperar los extranjeros (Jos 6,23), donde se depositan los excrementos (Dt 23,13-15), lugar donde se lleva a los muertos (Lv 10, 4-5) y sobre todo donde se queman los animales utilizados para el sacrificio (Lv 4,12.21; 8,17; 9,11; 16,27; Hb 13,11).

go, no quiero dejar de señalar que Ellacuría habla explícitamente de la realidad de los Pobres en América Latina y que será, por tanto, necesario hacer la trasposición a nuestra situación social española.

(16) SOBRINO, J.: «Cristología sistemática», en *Mysterium Liberationis I*, Trotta, Madrid, 1990, págs. 597-599.

(17) Las leyes de la pureza ritual indican que el impuro se establezca fuera del campamento (Nm 5, 3-4).

Por otra parte, *fuera del campamento* se realizan también algunos sacrificios en la presencia de Yahvé (Lv 14,53; Nm 19,3). Y es también el lugar donde se apedrea a los blasfemos (Lv 24,14.23; Hc 7,58; 14,19), a los que no cumplen el precepto del sábado (Nm 15, 35-36), a los adúlteros, etc.

Es importante señalar, por otro lado, que «*fuera del campamento*» pueden encontrarse lugares puros (Lv 4,12; 6,4; Nm 19,9) o lugares inmundos (Lv 14,40.41.45). Los lugares impuros por excelencia son los que están relacionados, de manera casi directa, con la lepra, mientras que los lugares puros tienen que ver con la presencia de Dios, la realización de actos rituales, etc.

Por tanto, la ubicación «*fuera del campamento*» es un lugar de total ambigüedad. Allí es donde vive Dios, aunque también lo hace en medio del campamento (Nm 5,3). En la periferia se sitúa el marco de la exclusión que, a la vez, es el lugar de lo impuro.

Tal ambigüedad es vivida por el propio Jesús, que en varias ocasiones aparece «*fuera de la ciudad*» (Mt 21,17; Mc 11,19; estos dos pasajes utilizan la expresión «*fuera de la ciudad*»). Sin embargo, Jesús supera la contradicción aparente y la llena de sentido. En él se dan la exclusión (propio del lugar impuro) y el sentido sacrificial (lugar puro): «*Los cuerpos de los animales, cuya sangre lleva el Sumo Sacerdote al santuario para la expiación del pecado, son quemados fuera del campamento. Por eso, también Jesús, para santificar al Pueblo con su sangre, padeció fuera de la ciudad. Así, pues, salgamos donde él, fuera del campamento, cargando con su oprobio*» (Hb 13, 11-13).

De esta manera, el lugar de la exclusión y el del sacrificio se identifican en Jesús. Como blasfemo muere *fuera de la ciudad*; como impuro (come con pecadores, toca a los leprosos, abre las tumbas de los muertos...) es arrojado *fuera de la ciudad*, y como sacrificio puro inmaculado y santo es sacrificado *fuera de la ciudad*. Nos reencontramos entonces con el mundo de la periferia como el lugar donde se realiza la salvación,

el encuentro con Dios que nos abre a la plenitud de su reinado.

Desde este presupuesto, en el Cuarto Mundo, como en la Teología de la Liberación, los pobres son el lugar teológico desde donde es necesario contrastar la teología. Lo que de ahí se establezca serán subrayados, que si bien no excluyen toda la luz que sobre la verdad apunta todo el estudio teológico en su conjunto, sí iluminan aspectos de esa misma verdad insuficientemente presentados desde otros lugares. Digamos con J. SOBRINO, que *«la realidad de la pobreza nos mueve a teorizar así a Cristo. Y la agradable sorpresa es que el Cristo así teorizado se parece un poco más —así lo pensamos— a Jesús de Nazaret»* (18).

III. EL CAMINO DE LA ELABORACIÓN TEOLÓGICA

Por último, quisiéramos señalar cómo comenzar a hacer la experiencia de esta nueva teología.

Es un dato inmediato, que si hoy no hay una teología hecha desde la Marginación es porque los teólogos no se encuentran inmersos en ese fastidioso mundo de los pobres. Por eso es imprescindible el que de entre la gente que está trabajando en esa realidad a pie de obra, surjan vocaciones teológicas que planteen y presenten unas formulaciones de la vida cotidiana que sirvan después a una elaboración teológica *más académica*, más propia de quienes se dedican por entero al quehacer teológico.

La misma realidad latinoamericana nos induce a ello. La primera elaboración teológica de América latina surge de las comunidades de base que viven la continua lucha por su Libe-

(18) SOBRINO, J.: L. c.

ración. Esa experiencia vivida ha puesto las bases para un trabajo más intelectual realizado desde las Universidades como la UCA. Los teólogos *académicos*, de menor implicación personal en el mundo pobre de los pobres han ido, poco a poco, introduciéndose en él, haciéndoles identificarse plenamente, a pesar de seguir viviendo en el mundo de la intelectualidad, hasta llegar a dar la vida por la causa de los pobres, como es el caso de Ignacio Ellacuría y de sus compañeros asesinados.

Hombres como Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez el mismo Ellacuría pertenecen al mundo universitario, pero tocados por el dedo de Dios, que desde los pobres les impulsó a formular la fe vivida desde la más profunda llama que demanda la Liberación de un Pueblo oprimido.

Esa experiencia no se da en nuestra teología, y no porque no haya buenos teólogos que pudieran ser sensibles al mundo de la Marginación, sino probablemente porque los que trabajamos directamente en las calles de nuestros barrios periféricos hayamos desechado el quehacer teológico como si se tratara de una traición burguesa a la precariedad de cultura, medios y posibilidades de nuestra gente.

Desde diversos lugares se va extendiendo la conciencia de que la verdadera traición a los pobres ha sido y está siendo nuestra falta de compromiso en la elaboración de una teología necesaria y comienzan a despertar manos dispuestas a escribir más que a esperar esas bases que propicien después una mayor profundización teológica.

TERCER BLOQUE:
«La Caridad del futuro»

LAS CÁRITAS DEL FUTURO DESDE EL LAVATORIO DE LOS PIES

FÉLIX FELIPE CEBOLLADA y
FERNANDO LUESIA BLASCO
Cáritas Diocesana Zaragoza

Mediante esta comunicación queremos reflexionar sobre nuestro caminar en Cáritas, tomando para ello una doble perspectiva: la realidad del pobre y el amor de Jesús de Nazaret actualizado.

Se trata, en estas líneas, de establecer un proceso abierto donde converger desde distintas perspectivas y experiencias. Pretendemos con ello caminar hacia una esfuerzo de síntesis y de globalidad que haga cerco al reduccionismo y a la fragmentación con que a veces abordamos la cuestión de la pobreza.

Sirva por tanto este documento de invitación para que desde distintas visiones —desde la antropología, la psicología, la mística, o desde la propia experiencia cotidiana— podamos ir caminando hacia ese esfuerzo que hoy es tan necesario.

La Iglesia, ante la realidad de los pobres, siempre ha tenido que interrogarse. Ahora bien, para que su respuesta sea adecuada ha de tener como marco de referencia dos coordenadas: el Evangelio y la sabiduría de la tradición de la Iglesia y la realidad del pobre siempre situado en un contexto socioeconómico, político y cultural. Las transformaciones sociales, económicas, políticas, culturales, han hecho que la caridad cristiana se manifestase de formas diferentes a lo largo de la Historia.

Dividiremos la reflexión en tres partes:

En primer lugar hablaremos de la pobreza como realidad social que nos afecta, luego indagaremos en el amor de Jesús cuyo signo globalizante está en el lavatorio de los pies que el evangelista Juan ubica en la Última Cena, para buscar desde ahí pistas de futuro que nos ayuden a caminar en nuestras Cáritas.

I. LOS POBRES HOY

Es un gran reduccionismo, si se quiere analizar la pobreza y ubicarse ante ella desde la fidelidad al Evangelio, utilizar sólo una perspectiva. Como poco es necesario acercarse a los pobres desde una comprensión social primero y desde una actitud espiritual después.

Pocas veces y en pocos espacios nos lanzamos a esta aventura. Ocurre, si somos honestos en la revisión de nuestro caminar, que la práctica cotidiana nos lleva en muchas ocasiones a «trabajar» fijándonos en la realidad de los pobres, en cuántos son y en quiénes son, pero son pocas en las que esto lo hacemos desde una globalidad consistente en contrastar a la vez distintas acepciones de la pobreza que nos permitan globalmente luchar contra ella y ubicarnos desde Jesús.

Y nos encontramos en ese sentido en un período privilegiado. El año pasado, en 1996, declarado por la ONU *Año Internacional para la erradicación de la Pobreza*, se celebró el *Congreso Nacional sobre la Pobreza*, convocado por la Conferencia Episcopal Española. También hemos visto en estos últimos años cómo han visto la luz estudios sociológicos de la Fundación FOESSA, cuyo rigor nos está ayudando en el reto que tenemos con la pobreza.

En este reciente período también la Conferencia Episcopal Española publica el documento «*La Caridad en la vida de la Iglesia*» y «*La Iglesia y los pobres*». Allí se nos dice que para situar adecuadamente el marco de nuestra reflexión, debemos

indagar en los diferentes sentidos que tiene el concepto de pobreza y se nos habla a la vez, entre otras cosas, de la pobreza evangélica y de la pobreza como indigencia, miseria y marginación. Se nos está invitando a ver la pobreza de una forma global. No es suficiente el conocimiento riguroso de las situaciones de pobreza, si queremos que los pobres sean signo de credibilidad para la Iglesia y lugar teológico donde nos espera Cristo. Para sentir la llamada a la utopía del Reino y para ver los retos que ello implica debemos acercarnos a la pobreza desde una omnicomprensión y desde una ubicación.

Aquí os vamos a proponer un recorrido en la comprensión de la pobreza que nos vaya proporcionando claves de contraste. Es decir, que posibiliten el ir reflexionando y removiendo nuestras actitudes y acciones, tanto individual como institucionalmente, en nuestras tareas con los pobres.

Para ello hemos de concebir la pobreza de forma paradigmática. No podemos recluir su comprensión en un solo concepto, sino que hemos de recurrir a establecer un marco de interpretación que nos permita llegar al fondo de la cuestión y situarnos.

Ese paradigma ha de contener al menos elementos de tipo descriptivo, estructural, cultural y antropológico, para poder comprender la pobreza desde un todo y desde ahí contrastar con la propuesta de Jesús de Nazaret.

A) Los pobres: Cuántos son y cómo viven

Ligando fundamentalmente pobreza con el nivel de ingresos y en buena medida con la ocupación tenemos una información rigurosa y exhaustiva en diferentes estudios tanto a nivel nacional como local. Estaríamos ante una *perspectiva cuantitativa de la pobreza*. Se entiende así la pobreza como aquella situación en que las personas tienen unos ingresos por debajo del 50% de los ingresos medios de su sociedad. Aparecen en-

tonces los conceptos de pobreza relativa (entre el 25 y 50%) o pobreza severa (menos del 25%). A nivel internacional tenemos igualmente conocimiento de esa realidad, pues sabemos, por ejemplo, que 1.500 millones de personas son desesperadamente pobres o que el 20% de la población mundial sobrevive con un dólar diario. Estas perspectivas cumplen su función en la lucha contra la pobreza, ya que dimensionan el fenómeno y nos ayudan a conocerlo mejor; pero es preciso que sigamos en nuestro recorrido analítico si queremos posicionarnos en la pobreza de una forma coherente.

B) La pobreza como exclusión o marginación

Muchas veces nos inclinamos por el término de *exclusión o marginación* social. Aparece así una noción dinámica para designar el carácter multidimensional por el que personas, grupos e incluso territorios, se ven excluidos de la participación en los intercambios, prácticas y derechos sociales que constituyen la integración social y, por ende, la identidad. La exclusión o marginación no sólo habla de la insuficiencia de recursos financieros, ni se limita a la mera participación en el mundo del empleo: se hace patente y se manifiesta en los ámbitos de la vivienda, la educación, la salud o el acceso a los servicios. Hablamos de exclusión o marginación cuando los derechos fundamentales de una persona o su dignidad están dañados. Este concepto permite ahondar mucho más en el análisis de los procesos estructurales que generan injusticia, ya que posibilita ver a los acomodados —integrados— a través de los pobres —marginados—, pudiendo visualizar en qué esferas de la sociedad se genera la pobreza. Son evidentes así en la sociedad dos zonas claramente definidas, la de integración y la de marginación, separadas por un proceso de ruptura social.

La perspectiva de marginación y exclusión nos lleva a mirar directamente a la sociedad y a los procesos de tipo es-

tructural que provocan el sufrimiento de tantos seres humanos.

C) La pobreza: Causas estructurales

Causa fundamental de esta situación es *la injusticia que esconde el modelo de sociedad*, que para unos es integrador y para otros excluyente. Se trata ahora de reconocer los ejes sobre los que se asienta ese tipo de sociedad.

De las distintas maneras de interpretar el orden social, ha tenido una importancia crucial aquella ligada a la construcción de la sociedad capitalista. Esta surgió como consecuencia de la aplicación del principio de racionalidad a todos los ámbitos. Se ha ido configurando lo que conocemos como modernidad, que ha supuesto importantes avances para todos, y sería ingenuo no reconocerlos, pero que también ha generado efectos negativos. Así, varios principios de comportamiento han nacido y se han desarrollado penetrando con fuerza en todas las esferas de nuestras vidas individuales y sociales, entre ellos: la lógica del beneficio económico, la competitividad, la ética del tener, el hedonismo, la racionalidad instrumental, el individualismo y la cultura de masas. Se ha generado de esta manera un tipo de sociedad basada en el mercado, que ha contado con la legitimación de la razón tecnológica. Esta razón técnica ha conseguido alzarse en un nuevo «ethos», que ha colonizado en gran medida el resto de las esferas del ser humano.

Por un lado asistimos a una redefinición del Estado del Bienestar en un contexto de compromisos derivados de la construcción de la Unión Europea. En esa tensión entre competitividad y búsqueda de cohesión social, los débiles van quedando en el camino, o en el mejor de los casos se les va sosteniendo vía subvenciones o prestaciones.

La tecnologías, las repercusiones del nuevo mercado laboral o el sistema educativo —que por un lado no puede

solucionar el llamado fracaso escolar y por otro prepara para la carrera de la competencia a los más aptos en esa especie de «neodarwinismo»—, están entre esos procesos estructurales que modelan una sociedad injusta, pero mencionaremos de una forma específica la forma que están adquiriendo las economías y las nuevas pautas de información y comunicación.

Uno de los procesos más novedosos en estos últimos años que condiciona y va a repercutir directamente en la pobreza es la globalización de las economías nacionales, integradas cada vez más en la economía internacional, de modo que la evolución de las mismas depende cada vez más de los mercados internacionales y cada vez menos de las políticas económicas de los gobiernos. Esto hace que los núcleos de decisión económica más importantes se encuentren fuera de nuestras fronteras y, bajo el concepto de mercados, con pocas posibilidades de que exista un control eficaz sobre ellos al estilo de las democracias parlamentarias clásicas. Ningún grupo representativo universal controla estas actividades financieras y mucho menos, por tanto, los pobres.

En los elementos estructurales que configuran hoy nuestro modelo de sociedad empiezan a adquirir gran relevancia los relativos a la información y a las comunicaciones. Es el denominado poder mediático. Se trata de un sector desregulado que actúa a nivel mundial, donde se intercambia comunicación, actividades financieras y se produce una revolución del «conocimiento». Han aparecido lo que se ha dado en llamar «las autopistas de la información», con unas alianzas sospechosas de grandes grupos en una asociación de intereses dispares, desde donde se van constituyendo núcleos duros de decisión. Estos movimientos son visibles tanto en el área de las multimedias como en los medios de comunicación social. Todo parece indicar que su funcionamiento y expansión van a obedecer a fuertes intereses de los poderosos y poco o nada al beneficio de los más desfavorecidos.

D) La pobreza como consecuencia cultural

Pero estos procesos que configuran nuestra sociedad no son producto de la casualidad, sino que existen una serie de factores de tipo cultural que generan un modelo de ser humano que margina. Hay excluidos porque hay excluidores, y los excluidores participan —o participamos en mayor o menor medida— de un sistema cultural, de valores, de creencias y de costumbres, que nos hace situarnos y en el fondo sostener un modelo concreto de sociedad. No podemos mirar a la sociedad y afirmar que existe un modelo social injusto, sin fijarnos en el modelo de ser humano que está sosteniendo esa situación.

Es cierto que el papel del Estado, sobre todo en lo relativo a su vertiente social, es imprescindible para los más débiles. Hemos de reconocer los avances y no renunciar a ellos. Se habla incluso de tres tipos de derechos que a trancas y barrancas van viendo la luz: los políticos y civiles, por un lado; los económicos, sociales y culturales, por otro, y los relacionados con la paz y el medio ambiente. Pero no podemos confundir las cosas. El Estado del Bienestar surgió como una fórmula para garantizar el orden social. Por fin el capitalismo iba a ser más humano, más corregido por la vía de los impuestos, que redistribuirían las rentas. Es más, en una visión optimista, un avanzado Estado del Bienestar podría mitigar la pobreza o, en el peor de los casos, la soportaría. Sin embargo, un esquema de análisis sólo economicista o político no nos permitirá reparar en lo que nos queda por recorrer. Ante preguntas como ¿A qué modelo de ser humano aspiramos?, y en consecuencia, ¿Qué modelo de sociedad estamos construyendo?, hemos de rastrear sobre elementos y condicionantes que nos determinan como seres humanos en el más pleno sentido del término, más aún si queremos que en ello estén los más pobres como pauta de reflexión.

Vamos a indagar en varios elementos culturales claves, concretamente la impronta de la cultura del «bien vivir», en la

renuncia a la utopía y en el espejismo que produce la aparente ausencia de conflicto social.

Nuestro actual modelo de sociedad hunde sus raíces allá por el siglo XIX, cuando la clase obrera se vio asimismo como sujeto portador de un nuevo orden social. A decir verdad, dicha clase obrera fue sujeto histórico y era pobre, pero no estaban en ella los más pobres de la sociedad. Podemos recordar los comentarios peyorativos que MARX hacía del «lumpemproletariado», al que veía como una rémora para la revolución, ya que en realidad los más pobres no formaban parte del sistema y poco o nada se podía contar con ellos.

Fue entonces cuando vieron la luz ideas y prácticas que definían un nuevo modelo de ser humano, que culminaría en un nuevo orden social. Se iban fraguando las ideologías más importantes que condicionarían todo el siglo XX.

Los herederos de los movimientos obreros lucharon desde el principio por un cambio de la estructura social, y ya organizados en partidos políticos (el caso alemán es paradigmático), encontraron en el Estado del Bienestar la fórmula que les posibilitaría la convivencia con el capitalismo. Esto además iba ocurriendo en un contexto en que la racionalización y la fe en el progreso iba ocupando todas las esferas de la vida social y el proceso de secularización aparecía imparable.

Los grandes partidos europeos se apuntaron a este carro. Socialdemócratas, demócrata-cristianos y liberales, optarían rápidamente por el Estado del Bienestar al ver por fin el modo y manera de garantizar la convivencia social, pero el proceso iba a tener un precio importante, ya que esa estrategia iba a remover los pilares más profundos de las ideologías al aparecer en definitiva la opción por un modelo concreto de ser humano. Es así como ha surgido el *hombre de la cultura de la satisfacción*: El hombre será más feliz, cuanto más tenga. En la medida en que las clases medias se han ido haciendo más numerosas, ese hombre reclama cada vez más bienestar y se va olvidando de las ideas primitivas que sustentaban el modelo

social. De esta manera la izquierda, portadora durante más de un siglo de una nueva concepción social, ha sido también víctima de una especie de secularización «sui generis»: Se sustituyó el principio de igualdad social por una especie de capitalismo popular (millones de personas participan ahora de las estructuras que eran objeto de lucha en el socialismo primitivo). Tampoco el pensamiento liberal que con tanto entusiasmo Stuart Mill preconizaba ha podido reconciliar crecimiento y desarrollo económico con bienestar y existencia humanizada para todos. Este resultado cultural se ha ido volviendo dominante y va a influir en nuestras vidas con gran eficacia. Pero es perceptible que esta cultura del bien vivir provoca en los integrados graves problemas, sobre todo en lo relativo a la cuestión del sentido de la vida y que sigue produciendo marginación.

Este proceso ha afectado enormemente al terreno de las ideas, ya que se ciega cualquier posibilidad de construcción social que no esté basada en razones técnicas y en el pragmatismo, y esto a su vez arrastra como consecuencia la cuestión de nuestros referentes. *Los tiempos no son ahora muy propicios para la utopía.* Así lo reconocen distintos pensadores de la sociedad cuando afirman que las ideologías están en la unidad de cuidados intensivos (A. CORTINA); o cuando dicen que esto determina nuestros sueños y nuestra esperanza colectiva (V. VIÑUALES); o cuando reconocen que las socialdemocracias han abandonado los proyectos ideales y se ha entregado a la idea de que los problemas se afrontan sobre todo con resoluciones técnicas vía financiación (A. SANTESMASES), ya que se extiende la idea de que los problemas sociales —y en ellos se incluye a la pobreza— se arreglan si hay dinero; o cuando ven que existe un gran divorcio entre el vitalismo del tejido social y los grandes partidos políticos (A. TOURAINE). En estas afirmaciones se encuentra la explicación a esa mezcla de realismo y fatalismo ante cualquier otra alternativa, que nos lleva a creer que la única posibilidad es nuestro modelo capitalista, que por

muy corregido que esté, es incapaz de controlar la pobreza y la exclusión.

El panorama se complica además por la ceguera social, que hace que *la aparente ausencia de conflicto social* nos haga concluir que estamos ante la mejor de las sociedades. Se dice que hoy ya no hay conflictos sociales de envergadura y que el bienestar material ha alcanzado a gran parte de nuestra población, apareciendo lo que conocemos como clases medias, numerosas, que dan estabilidad a la sociedad. De una sociedad basada en la lógica de la jerarquía y la sumisión hemos pasado a otra en la que emerge la autonomía del individuo, su capacidad de autodeterminación y de negociación. Antes estaba claro dónde se producía la dominación y la explotación —se hablaba de la lucha de clases—. Este enfrentamiento se ha hecho mucho más difuso y aparece una relación más de desenganche, de «estar al lado unos de otros». Antes los explotados, con salvedades, formaban parte del sistema; hoy los excluidos están fuera, el sistema no los necesita, por lo que el nuevo conflicto social es mucho más desdibujado y rara vez afecta al orden social. De la dominación clara, a la falacia de los «hombres libres», libres para relacionarse con los demás, pero partiendo de desigualdades profundas. En este contexto se produce el auge de los neocorporativismos (grupos sociales que defienden sus intereses, y que consiguen prebendas en la medida en que tienen fuerza como colectivos). Lógicamente quien no tiene fuerza dentro del sistema tiene muy mermaid sus posibilidades de salir a flote.

E) Los pobres: Víctimas del modelo de conocimiento dominante

Ocurre que todos esos condicionamientos culturales terminan configurando el marco de interpretación con el que nos acercamos a todo lo que nos rodea. Esto condiciona tam-

bién las respuestas, y quizá sea esta la razón por la que abundan formas de encarar la pobreza de manera bastante limitada y reduccionista.

Los clásicos de la sociología del conocimiento (SCHELER, MANNHEIM) van a remarcar la relación existente entre condiciones sociales y el nacimiento y difusión de determinadas cosmovisiones y teorías que a su vez determinan las prácticas y comportamientos sociales.

Hoy asistimos a una auténtica revolución cognitiva, a un giro mental e intelectual, cuyo símbolo más expresivo se encuentra en el mundo digital y en las tecnologías de la información.

Ese conocimiento se caracteriza por:

— *La base técnica.* No importa tanto el saber como su uso eficaz.

— *La intensificación.* Ya que no existen límites el techo de ese tipo de saber.

— *La especialización.* Es un saber segmentado donde existen más sapientes que sabios (estos últimos son los que vislumbran las ocultas conexiones entre especialidades).

— *La priorización de los expertos.* Se apela a ellos para buscar solución de los problemas.

— *La mediatización.* No se obtiene sólo por medios, sino que en último extremo es también de medios.

— *La globalización.* Es cada vez menos local y más universal.

En consecuencia, ese conocimiento dominante termina provocando reduccionismo y fragmentación a la hora de enfrentarse a la pobreza. Dicho pensamiento termina en el mejor de los casos lanzando la pobreza como un reto más y no como algo consustancial a nuestro ser personas y nuestro vivir en sociedad, lo cual determina en buena medida las respuestas.

La forma más expresiva de ese marco de interpretación dominante la encontramos en el denominado «pensamiento único», que ha aparecido con fuerza tras la caída del muro

de Berlín y que arranca en los años 80, según la cual existe una mezcla de liberalismo y nuevo conservadurismo, que habla de que no existe otra alternativa real y con capacidad de progreso para todos que no esté basada en la economía de mercado y en el actual modelo social. Pero lejos de ser sólo una alternativa económica, se termina convirtiendo en un «corpus teórico» que determina una cosmovisión que afecta a todas las esferas de nuestras vidas. En consecuencia, la pobreza aparecerá como un problema más donde su solución corresponderá a agencias especializadas, siendo imposible, según los propios presupuestos de ese tipo de pensamiento, ubicar la responsabilidad de la marginación en toda la sociedad y en todos los hombres y las mujeres que la componemos.

F) La pobreza como cuestión ética

Quizá lo más duro sea que esta situación, por acción o por omisión, tendamos a legitimarla éticamente. De hecho, nuestra sociedad tiende a ser aparentemente igualitaria y libre. Tiene su democracia formal, sus declaraciones universales y carta constitucional, su administración, sus cauces de participación y sus agencias mediáticas —aparatos de comunicación—. Pero estas mediaciones todavía distan de ser estructuras de auténtica transformación social que sepan conjugar ciudadanía y solidaridad. En el fondo la clave explicativa se encuentra en el reparto de poder en la sociedad. Mientras democracia, técnica o medios, no estén al servicio de todos sino que se escoren por el lado de los que más poder de influencia tienen, habrá que reconducir la construcción de una sociedad más accesible con otro prisma y otra ubicación social. En este sentido tienen razón quienes afirman que *nuestra moral colectiva está bajo mínimos* porque no somos capaces de cumplir ni aquello que nos hemos planteado —véase, por

ejemplo, los distintos derechos proclamados en nuestra Constitución.

Toda esta serie de determinantes nos hablan de que la pobreza en nuestra sociedad no se explica ni se puede afrontar sólo desde el punto de vista económico —redistribución de bienes y servicios— o desde las reformas políticas —distribución del poder—. El asunto va más lejos y nos aparecen elementos que nos llevan a mimbres de tipo cultural primero y ético después. En ese proyecto ético es donde podremos incluir todo el potencial de solidaridad que ya tenemos en muchas esferas de nuestra sociedad.

Afirmar que el fenómeno de la pobreza es un problema moral significa que se ha de evitar el caer en una especie de fatalismo, pues al reconocerla como problema moral se subraya la responsabilidad humana y, por tanto, se puede resolver. El Papa Juan Pablo II habla de «estructuras de pecado», ya que estas estructuras no nacen por sí mismas, tampoco son el simple resultado de un destino ciego, sino que han sido creadas por muchos seres humanos y de muchas maneras (SRS, 35-36). Si existen o se mantienen, es gracias al apoyo que la sociedad presta activa o pasivamente. Detrás y debajo de esas estructuras se esconde una ideología. Y como raíz de dicha ideología, una perversión del corazón. Los excluidos, los marginados, son fruto y signo del pecado del mundo, esto es, de un pecado personal, social y estructural.

Ese ser y estar en la sociedad y generar una determinada cultura está condicionado por vectores que hacen las veces de dioses y que conforman una especie de nueva religión. Es decir, aparecen una serie de ídolos que van dotando de orientación y sentido a nuestras vidas. ¿Qué hay detrás de todo esto? ¿Qué quiere decir el escritor José Luis SAMPEDRO recordando a MACHADO cuando reclama un cambio de dioses? Existen determinadas formas de entender las cosas que elevamos a principios rectores de nuestra convivencia y van enhebrando una especie de «ethos» social que nos condicionan

fuertemente y que están en el origen de la pobreza. Ahí se encuentra la causa del modelo de ser humano y de estructura social dominantes, que son el resultado de la fe ciega puesta en ciertas creencias, y de la postración, consciente o inconsciente, ante determinados postulados que hacen las veces de dioses.

Pero como antropológicamente, por definición, precisamos de un equilibrio y de cierta coherencia, aunque sea aparente, entre lo que pensamos y hacemos, esta especie de mentira que sostenemos de no ver la pobreza como una consecuencia directa de nuestro comportamiento y actitudes, la suplimos por nuevas formas de legitimarnos éticamente. En otras palabras, no hacemos sino marear la perdiz.

Surgen formas y manipulaciones que tratan de oscurecer o convivir con la pobreza, buscando de alguna manera cierta aprobación ética. He aquí algunos ejemplos:

— Los que ven que, efectivamente, esta sociedad no soluciona el problema del sentido en el ser humano al tiempo que creen que acarrea distintos males, entre ellos la exclusión social, y sienten en su interior importantes lagunas que hay que cubrir optando por el llamado egoísmo ilustrado. Creen así que puede superarse ese vacío de una forma individual apelando al crecimiento interior. Pero dicho enriquecimiento termina también generando insolidaridad en la medida que no se proyecta sobre los demás. En cualquier caso sigue siendo egoísmo, que por muy ilustrado que sea, seguirá volviéndose esclavizante y alienante. En esta línea surgen personajes que reclaman al individuo como centro de toda vida y demandan la ciudadanía del mundo o incluso la ausencia de Estado. Curiosamente, cuando se oye este tipo de discursos, siempre están detrás personajes que pueden asumir su existencia de forma muy holgada, prescindiendo de los demás. En el fondo proclaman una falta total de compromiso y de implicación social que llega incluso a los mínimos deberes de ciudadanía.

— Otra salida consiste en el refugio en grupos privados —que terminan practicando también egoísmo de grupo y por tanto son muy ajenos al concepto de comunidad—. Consiste esta forma en buscar alternativas a ciertas consecuencias negativas de la modernidad (el grupo de identificación y pertenencia, las esferas afectivas, incluso también las cuestiones del sentido) en un micromundo construido a medida. Es en el fondo una huida hacia delante profundamente insolidaria, ya que es muy sectaria y selectiva con los demás —el grupo está cerrado a unas personas concretas—, y nada universalista y comunitaria, por lo que los pobres seguirán siendo sobrantes para ellos.

— La última que podríamos comentar es la relacionada con el uso de la propia palabra solidaridad. Hoy le llamamos solidaridad a cualquier cosa. Quizá también hayamos sido benévolo al hacerla sinónimo de fraternidad, ya que esta última llama mucho menos a engaño. Fijémosnos en la moda de ir incorporando la pobreza a distintas parcelas de nuestra vida, como el que va y viene y nunca como un hecho nuclear en nuestra existencia. En los medios de comunicación nos aparecen situaciones de este tipo por doquier. De repente, en un programa, en una situación, surgen gentes que destinan alguno de sus bienes a los pobres. A eso se le puede llamar generosidad, pero está muy lejos de ser solidaridad o fraternidad. Es más, muchas veces esconde narcisismo, autoafirmación y vanidad, porque en el fondo no se trata tanto de compartir como de la necesidad imperiosa de que nos vean y que digan de nosotros que somos buenos ciudadanos. Subyace una concepción inmadura de la ética: «Que vean los demás que soy bueno.» No son sino formas de beneficencia con bombo y platillo, porque para nada incluyen la idea de ponerse en la piel del otro o de ser hermano y legitiman y justifican la situación. Todos podemos caer en esto, es bueno que reflexionemos sobre ello. No se le puede llamar solidaridad o fraternidad a cualquier cosa, y mucho menos intentar legitimar éticamente

desde ahí determinado orden social que genera pobreza y exclusión.

Todas estas salidas están enhebradas por la idea posmoderna de una ética social indolora, producto de la ausencia de una auténtica reflexión a nivel colectivo sobre como vivir como seres humanos en plenitud. Muchas veces funciona, en nuestra joven democracia, la ética de la estadística, que hace que el bien o el mal lo valoremos en función de mayorías y minorías: Si la ley de extranjería o la eutanasia tienen acuerdo social y parlamentario, no es necesaria más profundización moral. Necesitamos sentirnos bien, pero con el menor esfuerzo posible, y esto pone de relieve la ausencia de un marco macroético donde converger y desde donde afrontar la pobreza y la exclusión social como sociedad.

G) Los rostros de los pobres

El triste final de esta serie de condicionantes son los pobres con su sufrimiento y sus vivencias.

Pero sabemos que hoy, y por lo menos en Occidente, ser pobre no garantiza por sí solo un camino de liberación. A menudo vemos cómo los males que generan marginación se reproducen igualmente en los débiles.

Se suelen mezclar el fatalismo, la tendencia al individualismo, el silencio suyo y el que le imponen los demás, con grados de inhumanidad que a veces llega a situaciones extremas.

Ante este fenómeno de la pobreza, la primera cuestión no es ¿qué tenemos que hacer?, sino, ¿cómo tenemos que ser? Esto supone que el primer paso, que nos urge el fenómeno de la pobreza, es la conversión global y radical, en cuya conversión todos hemos de estar implicados sin excepción alguna, ya que todos somos solidarios y cómplices en el pecado causante de la exclusión. En esta complicidad lo estamos to-

dos, tanto los ricos como los pobres; los creyentes como los no creyentes. De aquí que Jesús, ante la pregunta que le hacen, ¿qué tenemos que hacer?, responda: «Que creáis en el enviado por el Padre» (Jn. 6, 29). Sólo será capaz de darse de modo auténtico quien aprenda a recibir con un corazón agraciado y humilde.

II. ¿CÓMO AMÓ JESÚS?

Jesús nos dice: «*Quien me ve a mí, ve al Padre*» (Jn. 14, 9). Por eso, comprender y contemplar el amor de Jesús es comprender y contemplar el amor de Dios-Padre, origen y modelo de todo amor. Ahora bien, el problema no está en reconocer y afirmar que el amor ocupa un lugar central en el mensaje de Jesús, y que el evangelio es amor; el problema, a veces conflictivo, surge a la hora de interpretarlo. He aquí algunas cuestiones respecto a dicha interpretación y que pueden provocar conflicto: ¿Qué significa amar a los pobres? ¿Significa querer su bien objetivo o querer su libertad? Dicho de otra forma, ¿el amor cristiano es asistencial o participativo? ¿significa buscar su integración en nuestra cultura o reconocer su derecho a la diversidad con todo lo que esto implica? ¿El amor es sólo individual, interpersonal o también social y político? ¿Qué significa amar cristianamente con amor universal, incluyendo a los enemigos, en un mundo caracterizado por los enfrentamientos, por las desigualdades, por la violencia en sus múltiples formas...? ¿Excluye una toma de partido en dichos conflictos o, al contrario, impone una toma de partido al lado de los oprimidos, de los excluidos, de los que sufren injustamente? La respuesta adecuada a dichos interrogante será la que brote de la articulación metodológica entre el evangelio y la situación siempre cambiante.

Sólo me voy a fijar en el primer aspecto: volver la mirada a Jesús de Nazaret y dejarse interpelar por su evangelio.

A) ¿Desde dónde amó Jesús? ¿Dónde se ubicó?

Afirmar que Dios es amor y que nos ama a todos no es suficiente para comprender dicho amor de Dios. Es preciso dar un paso más: ¿Desde dónde amó Dios? ¿Dónde se ubicó Jesús, revelador del amor universal de Dios-Padre? El amor de Dios se nos reveló, no desde el poder central religioso y estatal, sino desde el desierto, desde la periferia del pueblo (Bautismo de Jesús, Mc. 1, 9-11).

El gran acontecimiento de la Encarnación se nos reveló, no en el templo, como sucedió con Juan el Bautista, sino en una aldea desconocida e insignificante: Nazaret (Lc 1, 26-27). Nace en Belén, como emigrante, fuera de la ciudad; en esa zona que es rechazada por ajena; en el más completo silencio. Sin embargo, cuando nació Juan el Bautista, se enteraron los vecinos y parientes. A los doce años bajó con sus padres a Nazaret. Para Jesús estar con las cosas del Padre será estar no en el templo, sino en Nazaret. En Nazaret es uno con nosotros; un niño, un adolescente, un joven ordinario, igual que todos los demás. Crecía como cualquier niño en su vida de hombre, en el descubrimiento de la cultura, aprendiendo ese lenguaje sencillo de la gente. Crecerá también en el descubrimiento de lo que su Padre quiere para él y para los hombres; aprende a ser hijo y hermano. Nazaret, uno con Dios y uno con los hombres. Nazaret se convierte en su nombre propio, no Belén; se llamará «Jesús de Nazaret», no Jesús de Belén. Este nombre traduce todo su talante, su manera de ser y de estar. Nombre que le acompañará siempre: en la cruz (Jn 19, 19), y le sigue en la Resurrección (Mc. 1, 6-7).

San Pablo, en la carta a los Filipenses 2, 6-11, afirmará que el Hijo de Dios se solidarizó con el hombre hasta los aspectos más oscuros de la condición humana. Este proceso descendente se llamará «Kenosis», es decir, «vaciamiento». Existe y vive como un hombre cualquiera, normal, para iniciar desde ahí el proceso ascendente, de este modo manifiesta su condi-

ción de hermano: solidarizarse para hacernos hijos de Dios. Jesús se hizo semejante en todo, menos en el pecado. Jesús no fue un superhombre, ajeno a nuestras debilidades, y así es causa de salvación universal.

El Evangelio está destinado a toda la Humanidad, pero el proceso no es partir desde arriba, desde el poder, desde la riqueza hacia los de abajo, sino al revés: partir desde abajo, desde los pobres y desde ahí a todos. «El Hijo de Dios viene a llamar a todos, pero en lugar de invitar a los pobres desde los ricos —como sería la lógica del mundo—, llama a los ricos desde los pobres» (IP, núm. 16).

B) Características del amor de Jesús

1.º *El amor de Jesús se dirige a congregar al pueblo, a crear una nueva comunidad.* En el Evangelio nos encontramos con dos palabras-clave, que son como el resumen de toda la vida y actuación de Jesús: *ABBA, Reino*; las dos están íntimamente relacionadas y nos revelan el plan que Dios quiere y que encarna Jesús. Jesús, presencia visible del amor del Padre, ve con entrañas de compasión y misericordia al pueblo y su miseria: un pueblo roto, los pequeños abatidos, tirados (Mc 6, 34). El Padre lo ha enviado para reunir a todos los hombres en una familia de hijos y de hermanos, en una tierra, convertida en hogar, donde todos puedan convivir sin barreras, sin muros y sin privilegios. Para el creyente la alternativa a la pobreza no es la propiedad. La alternativa a la pobreza y a la propiedad es la comunidad. Se solidariza y lucha por la causa de los pobres porque quiere colaborar con Jesús, el Cristo, para construir la Humanidad en hogar y en mesa compartida para todos.

Para reunirlos era preciso levantar de la basura al pobre y sentarlo en la mesa del Reino; curar y sanar sus heridas (Mc 3, 7-12); destruir muros, romper cadenas, derribar las posiciones del poderío del mal, atacar la idolatría, denunciar una vida reli-

giosa al margen de las exigencias de la justicia (Mt 23, 23; Mc 12, 38-40).

2.º *Novedad del amor de Jesús*. El amor de Jesús fue novedoso por su amplitud y profundidad.

Por su amplitud. Se extiende y abraza a todos, incluyendo a los enemigos y el perdón; porque engloba todo ámbito humano: lo religioso, lo privado, lo público.

Por su profundidad. Abarca a todo hombre integralmente: lo material (da de comer); lo *biológico* y *psicológico*, pues tiende a sanar al hombre de todas sus miserias más profundas, a destruir el sufrimiento en su raíz, tomando nuestras dolencias y cargando con nuestras enfermedades (Mt 8, 17); lo *personal*, pues su amor devuelve la dignidad como persona y como ciudadano, lo hace libre al liberarlo de todo poder maligno, del pecado y de la complicidad con el sistema explotador y opriente; y, por último, el *misterio*, al ayudarlo a tomar conciencia por su acogida y cercanía, de que es hijo de Dios y hermano y, por tanto, lo inserta en el dinamismo de la comunidad de hermanos, que es el servicio.

3.º *Un amor conflictivo*. Jesús nos amó hasta el extremo con un amor provocativo, extraño, desconcertante, ya que invierte el orden de valores admitidos. Esta forma de amar de Jesús no sólo desconcertó, sino que escandalizó, se le temió, por eso fue rechazado. Su símbolo más significativo es el lavatorio de los pies. Gesto que se sitúa en la misma línea de sus comidas con los pecadores y publicanos (Lc 15, 1ss). Este interés inédito por lo perdido se puede considerar como un rasgo característico del evangelio, en llamativo contraste con la mentalidad de las personas piadosas de aquel tiempo. Sirva como ilustración el siguiente ejemplo del Qumran: «*Los cojos, los mancos, los tuertos, los ciegos, los sordos, los mudos, los que tengan algún defecto que les deforme la figura, o simplemente los demasiado viejos... ninguno de todos estos debe tomar asiento en el Consejo de la comunidad. Que ninguno de ellos entre a tomar parte en la reunión de los hombres de "renombre".*»

Pedro, encarnando el modo de pensar dominante, no acepta el lavatorio de los pies, no admite la igualdad; cree que la desigualdad es legítima y necesaria y el súbdito tiene que aceptar las diferencias de clase y los títulos de superioridad. Por eso no acepta en absoluto que Jesús se abaje; cada uno debe ocupar su puesto. Ahora bien, defender el rango del otro, es defender el propio; no aceptar el gesto de Jesús significa no estar dispuesto a portarse como Él. Jesús, con su gesto e iniciativa, manifiesta que quiere una comunidad de iguales. Él, el líder, el Maestro, el Señor, abandona su puesto para hacerse como los suyos, para ello se sitúa en el último puesto, en lo más bajo, y desde ahí iniciar un proceso de recuperación de los excluidos por la historia. En el fondo lo que no coincide es la imagen de Dios que tiene Pedro y la que Jesús revela con su actitud: un Dios de misericordia que actúa en favor del hombre, por eso busca la incorporación de los excluidos, pero no lo hace desde arriba, sino desde abajo, y desde ahí levanta al humilde, al despreciado al nivel de un «ser libre».

Si no admite Pedro la igualdad, no puede estar con Jesús. Hay que aceptar que no haya jefes, sino servidores. Quien rechaza este rasgo distintivo de su comunidad, queda excluido de la unión con Jesús, su centro y fundamento: *«Aprendamos a pensar con discernimiento y a honrar a Cristo como Él quiere ser honrado. Porque la honra más grata para aquel que la recibe es la que él mismo quiere, no la que nosotros nos imaginamos. Pedro pensaba honrar al Señor no permitiendo que le lavara los pies, y eso no era honra sino todo lo contrario»* (San Juan Crisóstomo).

Jesús les enseña que el servicio crea la igualdad. En su comunidad todos serán señores porque todos serán servidores. Las diferencias no crean rango; las dotes o funciones no justifican superioridad alguna, ni pueden eclipsar la relación personal de hermano. Jesús, con el gesto de lavar los pies y al compartir la cena de despedida con su comunidad, ha mostrado su amor, que no excluye a nadie, ni siquiera al que lo iba a en-

tregar. De este modo les enseña a amar como Él, a actuar como Él actúa.

Pero no sólo su estilo de vivir y de comportarse, también sus propuestas y exigencias desconcertaron. Así, frente a los que ponen su confianza en el dinero y en el poder de la ciencia y de la técnica, que rigen la vida de la sociedad injusta, propone la eficacia del amor, que multiplica la acción creadora y, con ella, los dones creados. Ante la Humanidad necesitada, la comunidad cristiana ha de encarnar la actitud de servicio, renunciando al intento de ampararse en el poder para realizar su obra. La dificultad con que tropieza Jesús y también sus seguidores es la de la mentalidad de los que persisten en las categorías del poder. Prefieren un Mesías-rey, un bienhechor, que asegure la vida, imponiendo su régimen; la eficacia, sin embargo, no se encuentra en el poder del que manda, sino en el amor de todos, que hace presente a Jesús como aquel que se pone al servicio del hombre hasta dar la vida.

Frente a los que buscan, movidos por un interés egoísta, el satisfacer sólo sus necesidades materiales, deseosos de asegurarse el sustento, gracias a la acción de un líder, sin esfuerzo propio, el amor de Jesús tiende a abrirles a otros horizontes; no basta con encontrar solución a la necesidad material, sino que hay que aspirar a una vida más plena y digna como personas y como hijos de Dios. Jesús no propone un mesianismo triunfal, no busca gloria humana ni la promete a los suyos. El seguirle significa renunciar a la ambición y codicia.

Este estilo de amar y sus propuestas y exigencias provocaron una fuerte resistencia y fueron rechazados por el elitismo religioso, político y científico, ya que no responden a los parámetros establecidos; no legitiman el orden, sino que impulsan a un cambio profundo; promueven otros valores y otro orden de relaciones humanas, que permitan la integración de los excluidos y marginados. Con esta forma de amar y de actuar Jesús cuestiona radicalmente a los dirigentes religiosos y políticos del pueblo, sus valores de relación (superior-súbdito), el

dominio, la sumisión, y plantea otra comunidad nueva abierta e integradora, no cerrada y excluyente; en ella y en torno a la misma mesa se deben congregar gentes de las más dispares procedencias étnicas y sociales; lo cual, sin duda, creaba serias dificultades para la clase elitista, que tanto lucha por ocupar los primeros puestos.

Pero no sólo fueron rechazados por el elitismo, tampoco fueron aceptados por el pueblo en general, en su mayoría pobre. Pues el pueblo, imbuido también por el modo de pensar de la clase elitista, sigue a Jesús al principio con un gran entusiasmo interesado y, desde su actitud interesada, quiere y sueña con un Mesías político y poderoso, que les solucione sus problemas y les dé un pan fácil. Este pueblo se sintió defraudado ante la actuación de Jesús, su forma de entender el Reino de Dios y de amar, y lo rechazó. Jesús no ha sido enviado para resolver los problemas de los hombres, sino para que asuman con verdad, esperanza y responsabilidad su historia. Para ello les instruye y les sana.

Jesús se esforzó por testimoniar el amor de Dios al pueblo. Mensaje difícil de creer para gente que vive en un mundo en el que los seres humanos se ven atrapados por la crueldad de la vida, por la desesperanza, lo absurdo y sin-sentido de la vida. Lo único que parece interesarles es lo inmediato de la vida y sacarle el mayor jugo posible.

En este mundo Jesús siguió otro camino: revelar con su vida, su actuación, sus palabras y su muerte, la existencia de otra realidad: el amor de Dios-Padre, que tanto amó al mundo que envió a su Hijo, se encarnó, compartió el sufrimiento de aquellas personas rechazadas, injustamente oprimidas, y desde ahí vivió como hermano universal.

Pero Jesús era consciente de la inutilidad del amor en un mundo de valores materiales y oprimido por los fuertes y el dinero. Jesús amaba a los seres infelices, a los pecadores y a los pobres y desde ahí amaba a todos, pero poco a poco se iba dando cuenta de que en cuanto percibieran su exigencia

y la inutilidad en un mundo secuestrado por el ídolo-dinero, se volverían contra Él. Pues la dura realidad nos enseña que, a fin de cuentas, lo que buscan los seres humanos son resultados prácticos y tangibles. Pero resulta que el amor es una realidad, que en este mundo no guarda relación directa con los beneficios materiales. Aquí comenzó la Pasión, la cruz de Cristo.

A las expectativas judías de un Mesías-rey poderoso, Jesús responde con las Bienaventuranzas y el Sermón del Monte. Jamás se había hablado así, ni instruido en esta clase de amor, que desconcertó y fue rechazado. Pues, la gente lo que busca son beneficios útiles, concretos e inmediatos. Y Jesús predica el amor y la necesidad de que todos debemos cambiar, pero la gente no está dispuesta a escuchar semejante mensaje y se resiste a cambiar. Acudió a Él no a buscar amor, sino en busca de una utilidad terrena: *«No me buscáis porque hayáis percibido señales, sino porque habéis comido pan hasta saciaros»* (Jn 6, 26).

A Jesús se le tilda de inútil por unos; peligroso por parte de otros. Pero, a pesar de todo, Jesús descubrió y fue consecuente con su convicción, que en el centro de la infelicidad estaba el dolor mezclado de soledad, de desesperanza, de falta de amor. Y era precisamente amor lo que necesitaban. Jesús era consciente de que la zona más íntima del hombre estaba brutalmente reprimida por todo un sistema religioso y político. Y ahí era precisamente donde radicaba la causa más profunda de muchos y graves sufrimientos humanos y la causa radical de toda marginación. Y ahí radica también el anhelo más profundo de todo hombre, imagen de Dios-amor. Todo hombre y, de modo especial los colectivos excluidos, necesitan un hogar, donde se sientan acogidos, valorados y queridos por lo que «son»; donde experimenten el calor y la ternura maternal, capaz de comprender y compartir nuestro dolor. La imagen de Dios, que Jesús nos revela, es más parecida a una madre, que participa de los sufrimientos de sus hijos y los acom-

pañña en su llanto, pero no permite que renuncien a ser sujetos libres y responsables de su historia.

Jesús, con su amor misericordioso, sanativo y liberador, también nos revela que lo que salva y cura en radicalidad y globalidad a este mundo marcado por el sufrimiento provocado por el desamor, la injusticia y la violencia en sus múltiples manifestaciones, es el amor que asume la totalidad de la vida y la totalidad del sufrimiento al solidarizarse y compartir «*los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de los que sufren*» (GS n. 1). La Humanidad y el universo queda curado por hombres y mujeres de amor universal. Lo que cura y salva es la actividad impulsada por el amor hacia la Humanidad.

Esta es la nueva comunidad, el nuevo orden que crea el amor de Jesús, revelación y rostro del amor de Dios Padre/madre: congregar a todos los hombres en una familia de hijos y de hermanos, en una tierra que sea hogar abierto a todos, sin muros, ni fronteras, donde todos puedan sentarse en torno a la misma mesa con idéntico título: hijo y hermano. Jesús dio prioridad a los pobres y marginados y se identificó con ellos, porque quiso ser hermano universal.

CONCLUSIÓN

Este mundo enfermo, roto, asimétrico, será liberado en radicalidad y globalidad sólo desde la pobreza como actitud evangélica. Necesitamos redescubrir y recuperar la fuerza transformadora del pobre. Su fuerza transformadora radica, en primer lugar, porque desenmascara la fuerzas oprimentes, los antihumanismos, lo engaños y mentiras de nuestro mundo idólatra; en segundo lugar, porque lleva en sí las actitudes de cambio, que hacen que Dios y su Reino definan sólo la vida, viviendo la actitud de libertad, solidaridad en el sufrimiento, la fidelidad, la esperanza y el perdón. En una palabra, sólo los

pobres van a la raíz de la alienación y explotación y nos señalan el camino a seguir:

¿Cómo amó Jesús?

Está claro que el amor ocupa el lugar central en el mensaje de Jesús, el problema surge a la hora de interpretarlo: ¿Qué significa amar a los pobres? ¿Significa querer su bien objetivo o querer su libertad?

El amor de Dios se nos reveló desde el desierto y desde la periferia del pueblo con una serie de características:

— El amor de Jesús se dirige a congregar al pueblo, a crear una nueva comunidad.

— El amor de Jesús es novedoso por su amplitud, ya que se extiende y abraza a todos, y por su profundidad, ya que abarca a todo hombre íntegramente sanándole de todas sus miserias más profundas.

— Es un amor conflictivo. Es un amor provocativo, extraño, desconcertante, que invierte el orden de valores admitidos.

Signo globalizante del amor de Jesús en vinculación con toda su vida es el lavatorio de los pies. Pedro, encarnando el modo de pensar dominante, no acepta que Jesús le lave los pies, no acepta que Jesús se abaje. Jesús con su gesto manifiesta que quiere una comunidad de iguales, donde el líder y el maestro abandona su puesto para hacerse como los suyos, situándose para ello en el último puesto.

III. CÁRITAS DEL FUTURO

Las Cáritas del futuro, en continuidad con la Tradición de la Iglesia, ha de brotar de la articulación metodológica entre la realidad de los pobres y el mensaje de Dios, revelado en Jesús de Nazaret meditado eclesialmente, con los siguientes criterios o coordenadas: Globalidad-integración y radicalidad.

A) Globalidad-integración

1.º En cuanto al objetivo último

El servicio cristiano a los pobres se enraíza en esa corriente misteriosa, que parte de las entrañas del Padre, que envía a su Hijo con el encargo de reunir a todos los hombres en una familia de hijos y de hermanos. Por tanto, el objetivo último y determinante de la lucha contra la pobreza no es que los pobres se vayan integrando en la ciudad de los satisfechos y en su lógica de poseer de modo individualista e insolidario, sino la comunidad reconciliada con Dios, entre sí y con toda la creación. Y desde esta globalidad el servicio a los pobres no puede ser contemplado ni afrontado aisladamente de las nuevas tareas que tiene planteada hoy la sociedad.

2.º En la respuesta

Los pobres son un problema que afecta a toda la sociedad y a toda la Iglesia. Por tanto, toda la sociedad y toda la Iglesia son responsables. Hay que respetar el protagonismo de la sociedad y de la comunidad creyente. Y desde este protagonismo colectivo reconozcamos las ventajas de nuestras diferencias y de los diferentes roles, que podemos desempeñar, cuando juntos luchamos contra la opresión y marginación; y estemos muy atentos de no crear más divisiones con lo que hacemos.

Desde la óptica creyente no existe posibilidad de responder de manera global y efectiva al desafío de los pobres fuera de la existencia de comunidades de contraste para nuestra sociedad, y lo serán si encarnan un doble axioma bíblico:

- El antagonismo irreconciliable entre Dios y el dios-dinero (Mamón). Símbolo de dicho antagonismo es la pobreza evangélica, que lleva a rechazar cualquier orden social basado en el culto al dios-dinero.

- La alianza irrevocable entre Dios y el pobre contra su enemigo común: el Mammón. Esta alianza se vive y se expresa en la solidaridad compasiva con la causa de los pobres.

Para ello, será preciso estar muy atentos para no opacar la centralidad de Cristo y su evangelio, de modo que ni organización, ni grupo, ni institución, puedan oscurecer o desfigurar la absoluta centralidad y protagonismo fundante del amor de Cristo mediante su Espíritu. Pero Jesús no aparecerá como Buena Noticia visibilizada para los pobres, si no es el centro real y efectivo de la vida personal, comunitaria y de Cáritas. Digo que sea el centro real y efectivo, porque solemos afirmar e incluso proclamar que Jesús es el Señor; pero, de hecho, coexisten otras inclinaciones, otras atracciones, que son en realidad las que determinan nuestra vida, nuestros comportamientos, nuestro actuar. Nos confesamos creyentes, pero la realidad es que son otras cosas las que ocupan el centro de nuestra vida; son esos ídolos agazapados, muy difícil de detectarlos. De aquí la necesidad de discernirlos, desenmascararlos y destronarlos en uno mismo, en la comunidad, en Cáritas, en el mundo, a fin de que Jesús y su evangelio ocupen el punto central y el protagonismo. «*Hijos míos, guardaos de los ídolos*» (1.ª Jn. 5, 12). Esta es la gran tentación y el reto más serio que tiene planteada la Caritas del futuro.

3.º *En el servicio liberador*

El servicio auténtico al pobre parte de un presupuesto fundamental: el pobre es una persona, imagen de Dios, hijo de Dios y hermano y, en expresión de los Padres de la Iglesia, vicario de Cristo.

El servicio caritativo al pobre no puede olvidar ni pasar por alto «la persona como realidad ética», si quiere ser un servicio humano y humanizante frente al gran peligro y ame-

naza de la deshumanización, y se deshumaniza al pobre, cuando se le cosifica y se le identifica con su pobreza; y como consecuencia no se le respeta su autonomía, su protagonismo, sino que, por el contrario, se le manipula en función de nuestros planes, deseos...

La exigencia de un servicio humanizador, basado en la «persona como realidad ética», ha de incluir estos rasgos:

— Reconocimiento de la dignidad intrínseca del pobre como persona.

— Todo pobre, en cuanto persona, ha de ser tratado como un ser único, con una historia propia, con sus necesidades y deseos...

— La persona del pobre es un ser totalizador y ha de ser tratado de modo global.

— Respeto a su libertad, pero se trata de una libertad no absoluta, sino condicionada. Un aspecto importante es la «introducción del sujeto en la realidad del pobre»; ver al pobre no sólo como paciente sino también como sujeto activo y, por tanto, como modulador, al menos, de su pobreza; la pobreza no sólo se padece, sino que también se hace y se crea. Por eso es importante conocer «el punto de vista del pobre». Este respeto y reconocimiento de la libertad del pobre nos lleva a desmitificarlo y desideologizarlo, pues el mitificarlo e ideologizarlo no hacen bien ni al pobre ni a nosotros. Tratar al pobre como sujeto supone que hay que ayudar a que tome conciencia y descubra lo que hay en su vida que es preciso cambiar; a que asuma su propia responsabilidad y participe en la creación de una sociedad más humana y justa en solidaridad con todos, de modo especial, con los mismos pobres.

— El igualitarismo constituye una exigencia de humanización, aunque hay que reconocer que es difícil de realizar, ya que la situación de dramáticas desigualdades sociales y la vulnerabilidad del pobre pueden incrementar el poder de dominar con la consiguiente dependencia del débil. De aquí la ne-

cesidad de una profunda espiritualidad, a fin de que el servicio sea un servicio humanizador.

4.º *En el proceso*

El servicio al pobre se ha de incluir en un proceso dinámico ascendente de humanización, que incluye: *lo asistencial*; *lo promocional* en la línea de que recupere su dignidad personal y social, y como vicario de Cristo, su carácter profético-transformador; *lo estructural*: el amor cristiano ha de tener una dimensión social y política; *solidaridad existencial*, aquí entra en juego la segunda coordenada: la radicalidad.

B) Radicalidad

La solidaridad existencial desde la radicalidad se apoya en dos puntos:

1. Cada vez va quedando más claro una cosa: el universo está tan unificado que todo movimiento o acción tiene repercusiones en el conjunto. De manera convergente se sitúa la reflexión teológica al afirmar tal unidad en la sociedad que los males y los bienes de unos repercuten en los otros. Más aún, en el caso de la marginación el mal de unos es expresión de una enfermedad global, que todos tenemos y que sufrimos de un modo u otro.

2. Ya se ha afirmado que los pobres no son sólo un fenómeno económico, político, social, es también moral y teológico, echa sus raíces en el corazón del hombre.

Por consiguiente, es imprescindible en la lucha contra la pobreza el analizar seriamente el conjunto de nuestro estilo de vida y de nuestro actuar, si son o no cómplices de ese pecado estructural, generador de pobreza. Esto nos lleva a to-

mar en serio nuestra interrelación mutua y a comprendernos no como seres aislados, sino como seres que estamos condenados a vivir en solidaridad o con el orden generador de pobres o con el orden nuevo, generador de vida, de fraternidad, de justicia. Así ya no hablamos en relación con los pobres, nosotros y ellos, sino todos estamos afectados por el mismo «virus» generador de marginación; todos, pobres y ricos, sabios e ignorantes, estamos amenazados por el mismo ídolo de muerte: el ídolo del dinero, y todos juntos hemos de convertirnos y luchar contra él. En esta solidaridad se hace presente Jesús, el Siervo de Yahvé, y unidos en solidaridad con Él construimos el nuevo orden; orden de justicia, de paz, de fraternidad, de amor.

Aportación específica de Cáritas en la construcción de este nuevo orden

La responsabilidad de erradicar la pobreza es de toda la sociedad y de toda la Iglesia. El servicio específico de Cáritas, inserto en la globalidad y radicalidad, creo que podría ir en la siguiente dirección.

1.º Ser vigía (servicio profético)

Cuando se achican cada vez más los horizontes de la esperanza utópica y asistimos al fenómeno alarmante, por una parte, el abismo de las desigualdades van agrandándose; y, por otra, crece el clima de insensibilidad social y se debilitan los sistemas de protección, es la hora del vigía; con sus susurros unas veces y, otras, haciendo aflorar el grito de los afligidos, el centinela anuncia el engaño de la actual configuración social y denuncia el sopor y ceguera de la comunidad creyente, que no se entera que muchos hermanos quedan descolgados de

la nave-progreso. Para ello detectará los pobres que viven silenciados entre nosotros, y los pobres nuevos que la nave-progreso va perdiendo.

Pero el centinela no se detiene sólo en detectar por dónde viene el peligro para el pueblo, sino que descubre y está allí donde van surgiendo signos de esperanza y signos de futuro novedoso, es decir, por donde Dios va caminando y abriendo camino en y con el pueblo.

Una gratificante aportación de Caritas, para que las comunidades cristianas recobren el frescor evangélico, ha de ir en esta dirección: el Evangelio que se vive, se anuncia, se transmite y se celebra, ¿es Buena Noticia para los excluidos y pecadores?

El talante del «vigía» es la contemplación, que implica honestidad con la realidad y educar la mirada desde la fe y la tradición viva del pueblo de Dios.

2.º Ser mediador

Las actuales condiciones sociales nos obligan a ejercer la función de mediación. Los excluidos son sujetos muy frágiles en sus relaciones sociales por la disociación de vínculos sociales, por la carencia de organización. La sociedad marginante está creando grandes abismos de desigualdad, en la que los excluidos no tienen voz, ni hay quien los represente. De aquí, la función de la mediación ante la sociedad y ante la comunidad creyente, que ha de ser sólo representativa, no sustitutiva, pues ha de tender a devolverles el protagonismo.

El talante del mediador es la «mística». El místico es aquel que ve la realidad con los ojos de Dios, pero, por otra parte, se siente solidarizado con los necesitados y excluidos. Su modelo, como ya se ha dicho, es el «Siervo de Yahvé», esto es, su amor a Dios y su amor a los excluidos le lleva a encarnarse en las cloacas de la Humanidad, llenándose de su suciedad, al

estilo de Jesús de Nazaret: «Al que no conoció pecado, por nosotros le hizo pecado, a fin de que nosotros viviésemos a ser justicia de Dios en Él» (2.^a Cor 5, 21; Is. 52, 13-53, 12). Sólo el mediador místico puede crear una Humanidad nueva, reconciliada, pacífica, y lo realiza desde la periferia, desde los excluidos, desde los marginados. He aquí gran servicio de Cáritas a la comunidad creyente y a la sociedad: ser como un micrófono pequeño, insignificante y débil frente a los fuertes, impotente frente a los poderosos, pero gracias a él la voz de Dios puede llegar a todos los hombres de esta aletargada sociedad. Dios ha escogido para hablar a nuestra sociedad, para mostrarse a nosotros, el silencio del indigente, la soledad de la mujer maltratada, el abandono del inmigrante... La basura humana de la sociedad ha resultado ser la tribuna que Dios ha escogido para anunciarse con nosotros.

Cáritas, en su tarea mediadora ante la comunidad creyente, ha de ser fiel a dos extremos:

A) Ser representante de la Iglesia, haciéndola presente, visible en medio de los pobres, y mediante ella a Cristo. Toda la comunidad es responsable y ha de optar por los pobres, aunque no todos de la misma manera.

Cáritas es sólo mediadora en cuanto Institución, no protagonista; los protagonistas son Dios, la comunidad y los pobres. Por tanto, ni Cáritas ni sus colaboradores pueden suplantar a la comunidad en su papel activo de protagonista.

La comunidad creyente es la matriz del servicio socio-caritativo, ya que en su seno es gestado por el Espíritu de Dios. Este carácter comunitario ha de quedar visibilizado en su propia organización, talante y forma de funcionar. La acción socio-caritativa está llamada a ser, además de ser expresión de buena voluntad, el logro de máxima significación testimonial eclesial. Esta es una tarea a realizar por la comunidad creyente. Por eso, cuando se habla de la conveniencia o necesidad de que exista en la Diócesis un organismo, presidido y animado por el obispo, especialmente responsabilizado en la tarea de

animación y coordinación (*Caridad en la vida de la Iglesia*, cap. II, 3c), lo que se intenta es que el testimonio de amor de la Iglesia alcance su valor de signo cristiano por encima de todo personalismo o asociación, que convierte en testimonio, no de la Iglesia, sino de un grupo concreto.

B) Representar a los pobres ante la comunidad. Para ello Cáritas ha de procurar que esté presente la realidad siempre cambiante de los pobres; ofrecer pautas de análisis globales y radicales, y puntos de reflexión desde el Evangelio y la conciencia eclesial, en orden a tener siempre viva la conciencia del mandato de Jesús: evangelizar a los pobres.

Dada la creciente insensibilidad, el servicio de mediación hacia la sociedad y la Iglesia, pienso que podría ir en la siguiente dirección: Cáritas, encarnando la aflicción del pueblo injustamente infligida, debería arremeter contra dicha insensibilidad y engaño, haciendo que aflore y se visibilice el clamor silenciado y la aflicción ocultada. Clamor y aflicción que los dirigentes y el pueblo, adormecido por la cultura de la satisfacción, deben escuchar y saber; pero se resisten a escuchar y a saber, procurando mantenerlos silenciados y ocultos y, mediante el mecanismo de los medios de comunicación, quieren hacer ver que todo va estupendamente. Sin embargo, el mediador-místico sabe que todo este mecanismo es un engaño. Por eso, intentará que aflore la aflicción del pueblo injustamente oprimido, pues el lenguaje de la aflicción, si aflora públicamente, es una gran fuerza capaz de provocar un proceso liberador global y radical, al suscitar la misericordia y la compasión solidarias.

3.º Ser acompañante

La gran debilidad y precariedad del excluido; su desvalimiento interior y exterior, debido a la falta de validez por la

carencia de valores, de sentido, de vacío existencial, reclaman el acompañamiento fraterno.

Acompañar no es anular, es aguantar y compartir juntos la dureza del camino, el calor, el frío, la sequía, y disfrutar juntos de la belleza del paisaje.

Acompañar es darse ánimos, coraje, tomar conciencia de que todos somos cómplices del virus maligno y que juntos debemos vencerlo; por eso, acompañar es crecer juntos, reanudar de nuevo la esperanza y encontrar juntos motivos para esperar.

Para ser acompañante es preciso pasar de la relación de dominio a la relación de amistad, que se concreta en los siguientes puntos:

- El amigo quiere el bien del otro.
- El amigo habla bien del otro, en la medida en que se puede hacer sin mentiras.
- El amigo hace el bien del otro. ¿Cómo?, aceptando lo que el otro es; ayudándole a que sea lo que debe ser; expresado de otra forma: «*Que él sea él y yo sea yo, y él y yo seamos nosotros.*»
- El amigo comparte su intimidad, recibiendo, a su vez, la confianza del otro.

El talante del acompañante es la pobreza evangélica.

LA LITURGIA DEL ENCUENTRO **(La relación de ayuda en los procesos de integración)**

JOSÉ CARLOS BERMEJO

Religioso Camilo. Director del Centro
de Humanización (Madrid)

La reflexión hecha en los últimos años sobre la acción socio-caritativa de la Iglesia para acompañar verdaderos y eficaces procesos de integración me parece cada vez más acertada. Superando el asistencialismo, el paternalismo, la concepción de la acción socio-caritativa como el sumatorio de acciones separadas de intervención en situaciones críticas con el fin de resolverlas desde fuera, está madurando un modo de concebir la caridad que implica a toda la persona de quien la ejerce y que estimula y compromete a toda la persona de quien solicita o permite ser acompañados en el proceso de integración.

Pero creo que sólo en los últimos años y en algunos lugares se está empezando a trabajar también sobre las actitudes y habilidades concretas que hacen que la voluntad de ayudar a quien se encuentra excluido o marginado se realice con competencia relacional y emocional. Diríamos, con el discurso actual, que se han trabajado más los modelos teóricos de intervención que la llamada *inteligencia emocional* o el adiestramiento práctico en la adquisición de herramientas que permitan hacer eficaces las necesarias y buenas reflexiones teóricas sobre la acción pastoral en el mundo de la exclusión.

Se diría que también en el mundo de Cáritas tiene lugar aquello que la reflexión sobre la *psicología pastoral* detecta,

cuando señala que la teología práctica o lo que se está dando en llamar la «praxis de la pastoral curativa», no ha sido explorada suficientemente dentro del marco de la teología en general.

La lamentación sobre la escasa practicidad que tiene la teología para los agentes de pastoral es frecuente; pero es que la reflexión sobre la praxis muy rara vez da el paso al adiestramiento o a la supervisión de los que desean prepararse de manera específica para realizar lo que será la cara más bonita de la Iglesia: el compromiso concreto con los pobres, desheredados, enfermos, excluidos...

Si bien no podemos buscar en el Evangelio textos que nos permitan calificar una técnica concreta o un estilo de relación como más válido que otro (1), porque Jesús lo usó o porque esté descrito en la Sagrada Escritura, tampoco podemos dejar de escuchar las interpelaciones que provienen de algunos encuentros de Jesús con personas que sufren.

Han sido varios pastoralistas los que han hecho uso de la narración del camino de Emaús para iluminar el proceso de acompañamiento a seguir con quien se encuentra en situación de crisis. Los discípulos de Emaús están «ciegos» y «tristes», están viviendo su duelo, necesitados de sanación y estimulación para convertirse en testigos de la gran noticia: la victoria del amor sobre la muerte. El proceso seguido antes de partir y comer el pan simbólica y realmente, exige unas condiciones previas para llegar a ser verdadera celebración de la comunidad reunida en torno al Señor.

Si el servicio a la mesa del altar reclama el decoro y la ecología de la disposición interior y exterior de quienes celebran, también la liturgia del encuentro personal, en el seno de la Iglesia, competencia y habilidad que hagan que esté en sin-

(1) Cfr. THEVENOT, X.: *Pautas éticas para un mundo nuevo*, Estella, Verbo Divino, 1988, pág. 86.

tonía con aquél. El encuentro con el que sufre es el lugar privilegiado del encuentro del creyente con el sacramento vivo en el que Cristo sigue sufriendo. El excluido elabora el duelo de cuanto le ha sido expropiado y el que desea ayudarle también vive el luto propio de quien empatiza con el hermano herido.

La psicología pastoral nos está resultando de suma utilidad para dotar a los creyentes comprometidos en los procesos de integración de la necesaria competencia relacional y emocional que humanice los procesos, haciéndolos más eficaces y más satisfactorios también para quien los vive. Reflexionar sobre el encuentro interpersonal, sobre los valores, las actitudes y las habilidades vividas en el mismo; reflexionar sobre la vulnerabilidad del ayudante, trabajar sobre sí mismo, está siendo de sumo interés para quienes emprenden experiencias de aprendizaje en relación de ayuda.

UN PROCESO DE ACOMPAÑAMIENTO

En el texto Lucas 24 (2) se narra el acercamiento de Jesús a los discípulos que caminan mientras viven una situación que, sin duda, les ha hecho y les hace sufrir. Más allá de la precisión exegética o hermenéutica, el texto nos puede iluminar para trazar los rasgos fundamentales de la liturgia del encuentro con el que sufre.

Digamos, en seguida, que lo primero que constatamos en la aparición del Señor en esta escena post-pascual en la que los discípulos viven un momento de desconcierto y de crisis,

(2) Cfr. PANGRAZZI, A. (ed.): «El mosaico de la misericordia», Santander, Sal Terrae, 1990. Nos referimos al último capítulo del libro de varios autores: *Emaús: un mosaico de misericordia*. Cfr. también GARTNER, I.: *Psicología pastoral. Introducción a la praxis curativa*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1997. En este libro el esquema de todo el tratado sigue el de la narración de Emaús.

es la *iniciativa de Jesús*. Es Él el que se acerca. En efecto, la iniciativa en el acompañamiento pastoral a los que sufren es uno de los temas que merecen una reflexión que quizá no ha sido aún suficientemente madurada (3). En la acción socio-caritativa de la Iglesia, la iniciativa puede traducirse en la elaboración de un programa que sale al paso de una necesidad acuciante, atentos siempre a las verdaderas necesidades de los excluidos más que a posibles motivaciones impuras de los que quieren ayudar a otros.

El texto en el que pretendemos inspirarnos nos presenta a un Jesús que, camino de Emaús, después de acercarse, *escucha, acompaña y ora-celebra* con los discípulos en torno a la mesa. Son los tres momentos en los que nos vamos a detener:

ESCUCHAR

Jesús, que por propia iniciativa se acerca a quienes sabe que están viviendo una situación de sufrimiento, se integra en su realidad y manifiesta interés por ella: «¿De qué discutís entre vosotros mientras vais andando?» (Lc 24, 17). Más que leer detrás de esta pregunta una actitud de investigación, percibimos la manifestación de un interés real por cuanto están viviendo. Es la clave adecuada para el quehacer socio-caritativo: *interesarse por el mundo del que sufre*. Quizá sea éste el primer significado de la palabra *escucha*. No hay escucha sin interés. Sin atención, se oye, pero no se escucha realmente.

Sin duda, la base de una buena escucha es un sustrato de *gran humildad y realismo* ante el Misterio del sufrimiento. Job, el eterno hombre sufriente, les dice a sus amigos, buenos teóricos, pero no muy expertos en la liturgia del encuentro:

(3) BRUSCO, A.: *La relazione pastorale di aiuto. Camminare insieme*, Torino, Camilliane, 1993, págs. 67-68.

«He oído muchas cosas como éstas.
¿Consoladores molestos sois vosotros!
¿No acabarán esas palabras vanas?
¿Qué es lo que te duele para que así respondas?
También yo podría hablar como vosotros
si me encontrara en vuestro lugar:
sabría fascinaros con discursos,
meneando contra vosotros mi cabeza.
Podría confrontaros con mi boca,
no ahorraría el consuelo de mis labios.»

(Jb 16, 1-6)

Y en otro momento les manda callar, les pide que dejen de acribillarle con las palabras que pretenden ser de consuelo, pero que no son otra cosa que intentos de explicación racional que no entran en el mundo interior de la experiencia de Job:

«¿Hasta cuándo atormentaréis el alma mía
y con palabras me acribillaréis?»

(Jb 19, 2)

Con gran humildad, pues, como «de puntillas», podemos acercarnos al que sufre, no para darle buenas razones o consejos de cómo debe interpretar o vivir su propia experiencia, sino inicialmente, para *comprender e intentar transmitir comprensión* hacia su mundo interior y hacia el impacto que la realidad, la enfermedad y las condiciones de marginación están teniendo sobre él; aceptando incondicionalmente el mundo de los significados únicos que las cosas tienen para cada persona, tanto a nivel cognitivo como afectivo.

Podemos decir que la religión cristiana es la *religión de la escucha* y el creyente es un hombre de escucha. En efecto, «la relación de ayuda más eficaz y más apreciada para una perso-

na consiste no en la abundancia rica en palabras, sino en la disponibilidad a escucharla. La elección de regalar escucha es un metro que mide bien la disponibilidad al servicio y el beneficio del encuentro» (4). Los cristianos hemos cuidado siempre, con esmero, las condiciones físicas para escuchar la palabra de Dios; asimismo cuidamos mucho los ritos en las celebraciones litúrgicas. Cabría preguntarse con cuánto esmero tenemos en cuenta los lugares donde acogemos a quien solicita ayuda; si, ante el sacramento del hombre que sufre, nos disponemos con la misma devoción y decoro íntegro (interno y externo) para escuchar.

Escuchar al que sufre, ciertamente, es fatigosísimo. Lejos de ser una actitud pasiva, la escucha requiere una atención mental y conlleva una implicación personal; a menudo disturbada por nuestro modo de ser y de afrontar los problemas; y por la propia comunicación intrapsíquica, ese discurso continuo que hacemos con nosotros mismos, compuesto de recuerdos, alegrías, remordimientos, proyectos, experiencias análogas...; en una palabra, la vivencia que despierta en nosotros quien habla y precisamente mientras habla. Las voces interiores también quieren ser pronunciadas en un momento no oportuno, sin embargo: «saber cómo escuchar es saber cómo callarnos a nosotros mismos y dar precedencia al otro: es liberarnos de la obsesión de nosotros mismos y dar lugar dentro de sí para decirle a quien nos pide que le escuchemos: «¡Heme aquí! Estoy aquí, a tu disposición. Estoy libre; para ti. Este tiempo mío, esto soy yo que existo, es tuyo. Te lo regalo. Puedes ocupar mi mente y mi ánimo con lo que me quieres decir» (5).

Escuchar al que sufre supone estar dispuesto a adentrarse en un terreno donde el que escucha sabe de antemano que

(4) Cfr. COLOMBERO, G.: *De las palabras al diálogo. Aspectos psicológicos de la comunicación interpersonal*, Bogotá, San Pablo, 1994, págs. 134 y ss.

(5) Cfr. *Ibidem.*, págs. 138-139.

experimentará también él emociones que le resultarán incómodas. Supone disponerse a recorrer un camino que resulta arduo. La incomodidad de la escucha auténtica la experimenta quien se toma en serio lo que se le presenta. Escuchar, como mirar, es mucho más que oír o ver. Mirar es tener la mirada fija en alguna cosa con una intención, con un interés: el de detenerse, estar allí, recogidos, delimitar el campo visivo, privilegiarlo para capturar los detalles, emplear tiempo. Cuando se mira realmente, toda la vida parece reunirse en los ojos; como si en aquel momento se viviera sólo con los ojos. Así también, escuchar evoca la idea de un contacto en profundidad, la voluntad de ir al fondo, quizá incluso el gozo de entender, pero con el precio que ello conlleva. El que mira y escucha realmente con y al que sufre, pone ante sí la cara fea de la vida, lo que «de muladar» tiene la experiencia humana, la dimensión oscura, nocturna de la vida. Y escuchar supone no escaparse de esta dimensión, tener el coraje de «mantenerse en pie» ante lo que se tambalea.

Todos sabemos cuántos modos hay de escaparse de la experiencia del dolor ajeno. Nos escapamos con frases hechas, con consejos fáciles, no captando realmente el significado de la experiencia del sufrimiento ajeno a nivel emotivo, minimizando, desdramatizando, comparando con otras situaciones peores, cayendo en el ritualismo, etc.

Escuchar, este primer momento que percibimos camino de Emaús, es centrarse en la persona. Cuando la persona está marginada o excluida o sufre por cualquier tipo de crisis, no es sólo un trozo de ella: un órgano, su casa, su trabajo, lo que está afectado, sino que toda ella queda implicada; desde su cuerpo completo hasta la capacidad de pensar y de razonar; influida por el dolor o las limitaciones impuestas por la crisis; el mundo afectivo, que toma tonalidades emotivas particulares, y el mundo social, relacional y de los valores o espiritual, que no pueden dejar de ser afectados por la presencia de los factores o vectores excluyentes, experimentados siempre como incómodos.

Convulsionada toda la persona, a toda ella hay que prestar atención en el encuentro de ayuda. Así pues, hay una gran diferencia entre centrarse en la persona en sentido global, holístico, y centrarse en el problema. Mientras que centrarse en la persona nos llevará a considerar el impacto subjetivo de la crisis en el individuo, centrarse en el problema o en una de sus consecuencias, a cualquier nivel, nos llevaría a no tener en cuenta las otras dimensiones de la persona y a descuidar un abordaje global y eficaz de la situación. El éxito del acompañamiento es directamente proporcional a la consideración global de la persona.

Por otra parte, centrarse en la persona, en la relación de ayuda, significa también *creer en ella y en sus recursos*, considerarla protagonista del proceso de ayuda. Puede resultarnos útil tener en cuenta los resultados de investigaciones realizadas en el campo de la psicoterapia. Algunas nos muestran cómo las variables fundamentales del proceso terapéutico eficaz son, en primer lugar, los factores asociados al cliente. Más del 65% de los resultados positivos dependen de ellos. Los factores relacionados con el terapeuta parecen explicar cerca del 25% de la eficacia y sólo el 10% dependería de las técnicas específicas utilizadas en el proceso de relación de ayuda (6).

De estos estudios podemos extrapolar la importancia de centrarse en el sufriente en el proceso de escucha, porque es él el protagonista. Es fácil relacionarse con el excluido de manera directiva y cosificante. El modelo de relación de ayuda centrado en la persona, tiende a considerar al que sufre en su justa medida; confiando en sus recursos, apelando a su zona sana, a sus cualidades o potencialidades para sanar su herida, a su curador interior, a su capacidad de reaccionar y afrontar las dificultades por las que pasa.

(6) CHALIFOUR, J.: *La relación de ayuda en cuidados de enfermería. Una perspectiva holística y humanista*, Barcelona, SG Editores, 1993, págs. 176-177.

Apelar a los recursos del ayudado significa establecer una relación basada en la confianza de que toda persona está animada por una tendencia intrínseca al desarrollo de sus potencialidades, manifiestas o latentes, y a orientarse por sí y con el apoyo externo, a la superación de las dificultades. Por eso, la relación de ayuda se entiende como un proceso que, metafóricamente, se comprende bien con la expresión «caminar con» el ayudado (7). Entonces, incluso aconsejar, no significa fomentar la dependencia, dirigir, dispensar soluciones, sino un proceso de exploración de la situación del ayudado, de comprensión de la misma, de apropiación responsable y de reacción-respuesta activa estimulada por el ayudante.

Así, por ejemplo, ayudar al enfermo de Sida declarado a luchar contra una infección oportunista más, no consistirá tanto en ignorar la gravedad de la situación ni en dar desde fuera soluciones, motivos, razones que convengan al enfermo sobre la oportunidad de seguir determinado tratamiento, cuanto en acompañarle en su proceso único, personal, a descubrir dentro de sí los motivos por los que vale la pena seguir luchando y afrontando las infecciones. Puesto que buena parte de la eficacia de la relación de ayuda depende de los factores relacionados con el ayudante, posiblemente, en la calidad de las relaciones que establece con los seres queridos y con los ayudantes, descubre el enfermo nuevos motivos que, interiorizados, pueden hacer que sus precarias condiciones de existencia adquieran pequeñas chispas de sentido. De hecho, es sabido cómo muchos enfermos luchan no por sí mismos, sino porque entienden que vale la pena hacerlo por las personas a las que quieren o les transmiten afecto en la relación.

(7) Cfr. BERMEJO, J. C.: *Relación pastoral de ayuda al enfermo*, Madrid, Paulinas, 1993, pág. 24.

La escucha activa, centrada en la persona, es una caricia positiva —como diría el análisis transaccional— (8) para el que sufre. Supone, para quien realmente se quiere centrar en la persona, adiestramiento en la destreza de personalizar en el diálogo. En efecto, la destreza de *personalizar* es uno de los modos como se concreta la actitud de la *aceptación o de la acogida incondicional*. Personalizar en la comunicación con el que sufre supone abstenerse de juzgar el contenido y la forma de cuanto oímos y vemos. Significa preocuparnos por la persona, no por utilizar frases que generalizan y hacen de lo concreto e íntimo motivo para apelar a hechos, dichos, opiniones más generales que despistan del compromiso interpersonal de la verdadera comunicación.

«Personalizar en la comunicación significa ocuparse del significado único que lo que se oye tiene para quien lo pronuncia. Significa acoger los sentimientos únicos con los que el sujeto vive de modo intransferible el impacto de lo que acontece a su alrededor o dentro de sí. Personalizar supone despojarse de muchos principios y convicciones y revestirse de un vacío acogedor. El que personaliza, el que escucha realmente, el que inspira confianza para abrir el baúl es aquel que no se escandaliza ante lo que oye, sino que admira con sorpresa el maravilloso mundo que no está en el escaparate, sino en la trastienda de cada uno, que no está en la superficie, sino en lo profundo, allí donde todos somos tan sencillos como niños, allí donde somos frágiles, donde la fantasía nos hace ricos y pobres a la vez y donde la imaginación produce para nuestro

(8) Cfr. BRUSCO, A.: «Saber escuchar», en AA.VV.: *Comprender y ayudar al enfermo*, Madrid, Paulinas, 1992, pág. 196. El término «caricia» para el análisis transaccional hace referencia a la satisfacción de la necesidad de ser reconocido y estimado. Las caricias son «estímulos sociales dirigidos de un ser vivo a otro, que reconocen la existencia de éste», Cf. KERTESZ, R.: *Análisis transaccional integrado*, Buenos Aires, Ippern, 1985, pág. 227.

beneficio y para nuestra complejidad. Para el que escucha con interés, una cosa no es importante en sí misma, sino que pasa a serlo, por insignificante que parezca, en el momento en que alguien lo cuenta de sí» (9).

Personalizar supondrá acompañar al ayudado a tomar conciencia de lo que él está haciendo para que su situación de marginación o exclusión se mantenga o para que sea superada o vivida sanamente si no es superable. Personalizar, en una palabra, comprometerá al ayudado en el proceso de afrontamiento de las dificultades.

ACOMPañAR

Pero Jesús, acompañando a sus discípulos camino de Emaús hace algo más que acoger la experiencia que están viviendo. En el encuentro percibimos una aceptación incondicional de su experiencia, una escucha manifestada en interés por lo que les preocupa, pero también Él interviene. No sólo escucha, sino que acompaña implicándose más.

Entre las diversas definiciones que el diccionario presenta sobre la palabra «acompañar», quiero citar tres: «Estar o ir en compañía de otro», «participar en los sentimientos de otro» y «juntarse un perito con otro para entender juntos en alguna cosa» (10). Creo que estas definiciones de «acompañar» nos pueden ayudar a presentar algunas claves más para la liturgia del encuentro humanizado con el que sufre.

Una de las metáforas más usadas para representar la relación pastoral de ayuda, una de las más elocuentes, es decir

(9) BERMEJO, J. C.: *Relación de ayuda. En el misterio del dolor*, Madrid, San Pablo, 1996, pág. 17.

(10) *Diccionario enciclopédico Espasa, I*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985.

que consiste en *caminar juntos*. «En la Biblia, la ayuda ofrecida por Dios es expresada como un "caminar junto" al hombre (Gn 35,3). El Señor es guía que precede en el camino (Dt 1,33), conduce a aguas tranquilas y a verdes praderas (Sal 23,2), asegura su presencia incluso cuando el sendero recorre un valle oscuro (Sal 23,4)... y, como Buen Samaritano, cura las heridas (Lc 10, 29 s)» (11).

Acompañar al que sufre significa estar con él y por él. Y cuando la comunicación verse sobre problemáticas vitales, relacionales, existenciales, psicoemotivas, espirituales, entonces la capacidad del ayudante para saber utilizar la palabra será puesta a prueba porque efectivamente tendrá que saber escuchar, pero deberá también responder. Es el salto de la comprensión a la comunicación, de la comprensión y de la escucha a la respuesta personalizada y que confronta.

El problema de cómo usar la palabra en el curso de la relación de ayuda se plantea, en efecto, cuando la comunicación con el que sufre pone a prueba la capacidad del ayudante para promover procesos de integración y para todo tipo de intervenciones que quieran superar la tendencia espontánea a responder con frases hechas o con soluciones inmediatas que lo que hacen es apagar la crisis momentáneamente, pero sin garantizar la adhesión a las propuestas del ayudante y el estímulo de los recursos propios del ayudado.

El reto de usar la palabra lo experimentamos también cuando hay que afrontar argumentos delicados, que no se tratan generalmente, o para estimular y sostener conversaciones difíciles y entorpecidas, para preparar al otro a liberarse verbalmente de aquello que tiene dentro, para persuadir sanamente o para estimular la adhesión a programas específicos con el fin de superar las dificultades. Es aquí donde cobra importancia la palabra del ayudante.

(11) BERMEJO, J. C.: *Relación pastoral de ayuda*, o. c., pág. 24.

Una de las vías privilegiadas para adiestrarse en el uso de la palabra —y del lenguaje no verbal— en el encuentro con el que sufre, es la formación que utiliza el recurso del análisis de conversaciones, escritas, entre ayudantes y personas en necesidad. Todavía —a mi modo de ver— no ha entrado suficientemente este recurso en la formación. Todavía son pocos los que, alguna vez, se detienen a escribir una conversación mantenida con alguien a quien querían ayudar para analizarla personalmente o para confrontarla con otros y verse a sí mismos en el encuentro. Y quien lo ha hecho alguna vez sabe muy bien la utilidad de este sistema de aprendizaje, que no es otra cosa que la *reflexión sobre la experiencia* y la confrontación de la misma con la de otros.

Podemos tener mucha experiencia y cometer siempre los mismos errores si no reflexionamos sobre ella y la confrontamos con la Palabra de Dios, primero, y con otros —un grupo, por ejemplo—, después.

Esta metodología permite introducir los frutos de la contemplación en la dinámica de la acción.

La *palabra*, bien utilizada en el diálogo con el que sufre, tiene un gran poder. Algunos versículos prestados del salmo 119, si bien se refieren a la Palabra de Dios, nos pueden servir para tomar conciencia del poder que ésta tiene; con la esperanza de que la nuestra sea eco de la Suya: «En mi corazón escondo tu palabra», «nunca olvidaré tus palabras», «guardo celosamente tus palabras. Ábreme los ojos», «no quites nunca de mi boca la palabra verdadera, porque a tus decretos confío mi esperanza», «recuerda tu palabra a tu siervo con la que me has dado esperanza», «¿Tu palabra me devuelve la vida!», «a tu palabra yo he confiado mi esperanza», «yo espero en tu palabra», «¿Cuán suave es a mi gusto tu palabra! Es más que miel para mi boca», «una lámpara sobre mis pasos es tu palabra y una luz en mi camino», «tú eres mi refugio y mi escudo: tengo fe en tu palabra», «tu pa-

labra, cuando se revela, es deslumbrante: enseña a los sencillos», «¡Yo abro la boca y la aspiro!» (12).

¡Qué hermoso es saber utilizar la palabra correctamente en la liturgia del encuentro con el que sufre! En el momento oportuno, como nos recuerda el Eclesiastés: «Todo tiene su tiempo: su tiempo el callar y su tiempo el hablar» (Qo 3,7).

Pero el diccionario, a propósito del concepto de «acompañar», nos ha dicho también que significa «participar de los sentimientos del otro». Estamos refiriéndonos a una actitud que en este contexto goza de mucha familiaridad: la empatía. No obstante, no demos por descontado el conocimiento de su significado auténtico. Con una cierta frecuencia es confundida con el concepto de simpatía, gentileza, o identificación emocional.

La empatía es una actitud, es decir, una disposición interior en virtud de la cual el que se acerca al que sufre *quiere realmente comprender*, y para ello renuncia a su punto de vista para adoptar el del que sufre, pero sin caer en el pozo de su sufrimiento, sino manteniendo el arte de saber entrar y saber salir; de saber implicarse y saber mantener la distancia emotiva que permite ser sí mismo.

La empatía es la capacidad de sentir colocándose a la justa distancia: la de quien comparte sin dejarse sumergir por la emotividad de los demás, con el resultado de hundirse ambos.

La empatía es el modo que tiene Dios de actuar con el hombre: salir de sí, asumir la condición del otro —sin dejar de ser él mismo— y saber retirarse (recordemos: «conviene que yo me vaya» (Jn 16,7) (13). En Navidad celebraremos la empatía de Dios, su salir de sí, asumiendo la condición humana,

(12) Cfr. COLOMBERO, G.: o. c., págs. 136-137.

(13) «Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré» (Jn 16,7).

con todos sus riesgos para ser Salvación para el hombre, para iluminar su experiencia y después dejarnos en Pascua y enviarnos el Espíritu Santo. Son los momentos propios de la actitud empática: implicación en la experiencia del que sufre, reconocimiento de la repercusión que ello tiene sobre uno mismo y el restablecimiento de la sana distancia emotiva, que previene del síndrome del *burn-out* o del quemarse o desgastarse en la liturgia del encuentro con el Cristo sufriente en la persona del excluido.

La tercera definición que hemos visto en el diccionario sobre la palabra «acompañar» es: «juntarse un perito con otro para entender juntos en alguna cosa». En efecto, si pedimos a alguien que nos acompañe en la oscuridad o le permitimos que lo haga, esperamos también que sea luz en nuestro camino o que su persona sea punto de referencia en medio de las tinieblas.

Jesús, camino de Emaús, acoge las confidencias y las reflexiones de los discípulos, pero después de escuchar llega al momento de la confrontación, como sendero que conduce a la maduración de su fe. «Los discípulos habían compartido su perspectiva bíblica y sus expectativas con Jesús, pero no habían comprendido el contexto más amplio en el que aquella Historia se había manifestado al mundo. El Resucitado les lleva a comprender mejor las Escrituras» (14) (Lc 24, 27).

La confrontación, tan necesaria en la relación de ayuda para promover procesos de integración, de modo particular para estimular los recursos del ayudado y su protagonismo en el proceso, así como la delicada destreza de persuadir para promover la efectiva adhesión a programas y pautas adecuadas de afrontamiento de las dificultades, ha de cumplir con sus propios requisitos: nunca ha de tener lugar antes de una aco-

(14) Cfr. PANGRAZZI, A.: «Emaús: un mosaico de misericordia», en PANGRAZZI, A. (ed): *El mosaico de la misericordia*, o. c., pág. 186.

gida incondicional del núcleo de la experiencia del sufriente, nunca en forma de juicio, nunca de forma impuesta, nunca para defender ideas o normas por encima de la persona, nunca fuera de lugar, nunca con otra intención que no sea la de ayudar a la persona concreta.

En la liturgia del encuentro de relación de ayuda, el que confronta ejerce el profetismo, arriesga su propia imagen, se compromete más personalmente, pero lo hace siempre con respeto sagrado a la libertad y a la autonomía del ayudado.

ORAR

El tercer momento que descubrimos en el proceso de acompañamiento de Jesús camino de Emaús, después de escuchar y acoger la experiencia de los caminantes, y después de confrontarla a la luz de las Escrituras, es el momento en el que se celebra la comunión: «Quédate con nosotros... Se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando» (Lc 24, 29-30). Es el momento de la oración y de la celebración con aquellos a los que ha escuchado y a los que ha acompañado.

Cuando entre ayudante y ayudado ha habido algo más que una pura prestación de servicios en la acción socio-caritativa de la Iglesia, cuando se ha descubierto el fundamento último de la ayuda («no es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada», Gn 2,18), cuando se ha dado un encuentro auténtico y no sólo de carácter racional, entonces tiene sentido celebrar juntos y la celebración no será el cumplimiento de un puro rito vacío, sino la simbolización sacramental del encuentro ya vivido con Cristo sufriente y de la Pascua vivida en el paso de las situaciones de muerte, de dolor, de carencia, de injusticia, a situaciones de vida y de movilización de los recursos internos para «ponerse de pie» o resucitar a la vida de la comunidad.

La relación con Dios en la oración y la celebración comunitaria será entonces un diálogo, un «estar en amistad con Aquel que sabemos nos ama», un «descanso» propio del «domingo cristiano» lleno de sentido porque estará en sintonía con la liturgia del encuentro con el que sufre.

Una expresión de Camilo de Lejis invita a la autenticidad en la oración. Camilo decía: «Yo no sé en mis oraciones andar por las copas de los árboles» (15). Percibo en esta expresión de Camilo un reto para orar desde las raíces, es decir, desde la verdad de la experiencia. A veces da la impresión de que la oración en el dolor o de quien se acerca a los que sufren, es una edulcoración de la experiencia humana, un apagamiento de emociones incómodas que la fe no debería consentir; un refugio de la incomodidad comprometedora de la mirada al Cristo que sufre con rostro de carne viva. En estos casos, la fe puede reducirse a pura religiosidad vacía. Ya Pablo se encarga de recordar la seriedad de «comer el pan y beber la copa» y la gravedad de no ser consecuente con el hermano que pasa hambre (I Co 11, 20 s).

Lejos entonces la actitud de los amigos de Job que le invitan a mirarse a sí mismo para liberar a Dios de toda responsabilidad. La lamentación en la oración, por tanto, «es una forma de vivir de manera personal el momento del sufrimiento y de no dejarse sin más aplastar por su peso. Job siente la náusea de la vida, que le estruja el corazón y le cierra la boca, pero él grita, protesta, se desahoga con vivacidad combativa y consciente» (16). El grito de lamentación no es sólo un quejido o una reacción física, sino una búsqueda de diálogo. El que ora

(15) Cfr. PRONZATO, A.: *Todo corazón para los enfermos*. Camilo de Lejis, Salamanca, Sígueme, 1985, pág. 382.

(16) BONORA, A.: *Dio e l'uomo sofferente*, Milano, Paoline, 1990, página 54.

lamentándose busca un interlocutor; un Tú al que comunicar los propios sentimientos y pensamientos (17).

CONCLUSIÓN

Descubrir la sacralidad de cada encuentro interpersonal, la hondura y densidad del significado de la escucha, del silencio, de la palabra y del lenguaje no verbal, hace que la experiencia vivida en la relación interpersonal con los que sufren a causa de la exclusión sea verdadero culto a Dios, a través de la liturgia de la caridad donde los vasos sagrados para recoger el cuerpo roto y la sangre que se derrama son las manos, los ojos, las orejas, el rostro y el cuerpo entero del que celebra el encuentro. La persona entera del ayudante está implicada en el rito de la relación de ayuda competente.

Y el proceso de ayuda que se promueve implica también a toda la persona del ayudado, a todas sus dimensiones. En la liturgia del encuentro de ayuda, el ayudado no es un cuerpo dolorido o hambriento, sino una persona entera a la que Cristo quiere sanar también enteramente (Jn 7, 23) para que la experiencia sanadora sea salvífica y el ayudado se convierta en testigo de la Buena Noticia (Mc 5, 19).

En el encuentro vivido como diaconía de la caridad se crea el ámbito en el que los valores se alumbran y atraen (18) provocando el proceso de convertirse en persona saliendo de la exclusión.

No deja de llamar la atención cómo en algunos sectores de la Iglesia se privilegia más la liturgia del templo que la litur-

(17) BONORA, A.: *Giobbe: il tormento di credere*, Roma, Gregoriana, 1990, pág. 121.

(18) Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El conocimiento de los valores*, Estella, Verbo Divino, 1989, págs. 58-60.

gia de la caridad. Quizá haya que insistir en que Dios ha empatizado con el hombre al encarnarse. Y esta empatía de Dios con el hombre, la deseamos hacer nuestra para que nuestra acción evangelizadora esté bien encarnada en las personas que sufren y podamos celebrar en el templo, en comunión, la liturgia del reconocimiento de la presencia de Dios en la comunidad, después de que «se les abran los ojos» (Lc 24,31) a los que viven en tinieblas y hayan sido acompañados en la liturgia de la caridad.

COMUNICACIÓN DE BIENES EN LOS PRIMEROS PADRES DE LA IGLESIA (SIGLOS I Y II)

JOAQUÍN PASCUAL TORRÓ
Profesor de la Facultad de Teología de Valencia

PADRES APOSTÓLICOS

Los primeros Padres de la Iglesia —la primera generación una vez cerrada la época de la revelación—, son los Padres Apostólicos, así llamados porque tuvieron relación con los Apóstoles.

Entre ellos se cuenta el autor de la *Didaché*, escrito que ofrece una visión muy completa de la vida de la Iglesia a finales del siglo I. Y lo que este escrito nos ofrece sobre la limosna, la comunicación de bienes y la solidaridad cristiana, en general, es de sumo interés. Al mandamiento evangélico: «A todo el que te pida, dale y no se lo reclames» (1), la *Didaché* apostilla: «pues el Padre quiere que todos reciban de sus propios dones» (2). Esto significa que todas las riquezas, todos los bienes materiales y espirituales, son dones de Dios que quiere que lleguen a todos los hombres, de modo que si alguien lo impide, reteniendo esos bienes exclusivamente para sí, comete injusticia y se hace culpable ante Dios. Por eso añade de inmediato: «Bienaventurado el que da conforme al precepto, porque es inocente.»

(1) Lc 6, 30.

(2) *Didaché*, I, 5 (FuP 3, 83).

El autor de la *Didaché* urge la obligación moral de compartir, pero interpela también al que recibe: «Mas, ¡ay del que toma! Porque si alguno toma porque padece, será inocente; pero si no tiene necesidad, dará cuenta de por qué y para qué tomó.» Las mismas enseñanzas encontramos en *El Pastor*, de HERMAS (3).

La mayoría de los PP Apostólicos se hacen eco de la enseñanza de la Escritura (4) acerca de la limosna como satisfacción de los pecados:

— La *Didaché* dice: «Si está a tu alcance, darás como rescate de tus pecados» (5).

— San Policarpo, en su *Carta a los Filipenses*: «Cuando podáis hacer el bien, no lo difiráis, porque la limosna libra de la muerte» (6).

— La 1.^a Clem.: «El amor nos une a Dios; el amor cubre la muchedumbre de los pecados» (7).

Y la llamada 2.^a Clem.: «Así pues, buena es la limosna como penitencia por el pecado. Mejor es el ayuno que la oración, y la limosna mejor que ambos. El amor cubre la multitud de los pecados, y la oración que procede de una buena conciencia libra de la muerte. Bienaventurado todo el que sea encontrado repleto de aquéllas, pues la limosna se convierte en alivio del pecado» (8).

Una condición exigida por la verdadera limosna es que se dé con alegría, sin vacilar, como expresión de la verdadera ca-

(3) Cf. HERMAS: *El Pastor*, Mand. 2, 5 (FuP 6, 123).

(4) Cf. Tb 4, 3; 12, 9; 1 P 4, 8.

(5) *Didaché* 4, 6 (FuP 3, 91).

(6) POLICARPO: *Carta a los Filipenses*, 10, 2 (FuP 1, 223). Cf. Tb 12, 9; 4, 3.

(7) CLEMENTE DE ROMA: *Carta a los Corintios*, 49, 5 (FuP 4, 133). Cf. 1 P 4, 8.

(8) 2.^a Clem. 16, 4 (FuP 4, 205).

ridad. Se trata de una enseñanza del Apóstol, que en 2 Co 9, 7 dice: «Dios ama al que da con alegría.» En esta enseñanza insisten los Padres Apostólicos: «No vacilarás en dar, ni murmurarás cuando des, pues algún día conocerás quién es el justo remunerador del salario» —dice la *Didaché* (9).

Y lo mismo el Ps. Bernabé (10): «La limosna, pues, tiene una relación con la penitencia, esto es, con el perdón de los pecados, pero la tiene mayormente con la eucaristía. La eucaristía es el alimento de la inmortalidad: El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna (11), y crea entre nosotros una fraternidad: Formamos un cuerpo, porque comemos de un mismo pan» (12). Para los Padres Apostólicos la conclusión es clara: si compartimos los bienes inmortales, ¿cómo no vamos a compartir los materiales?

Dice la *Didaché*: «No volverás la espalda al necesitado, sino que compartirás todas las cosas con tu hermano y no dirás que son de tu propiedad. Pues si sois copartícipes en la inmortalidad, ¿cuánto más en los bienes corruptibles?» (13).

Ps. Bernabé (14) repite estas mismas palabras de la *Didaché* que recuerdan con bastante exactitud lo que era práctica habitual en la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, según testimonio de los Hechos de los Apóstoles (4, 32-35).

Por lo demás, puede adivinarse en los escritos de los Padres Apostólicos cómo la solidaridad social halla su fundamento en la doctrina del cuerpo místico: «Consérvese íntegro nuestro cuerpo en Cristo Jesús, y sométase cada uno a su prójimo, conforme al puesto en que fue colocado por la gracia. El fuerte cuide del débil y el débil respete al fuerte; el rico

(9) *Didaché* 4, 7 (FuP 3, 91).

(10) Ps. BERNABÉ: *Épístola* 19, 11 (FuP 3, 227).

(11) Jn 6, 54.

(12) 1 Co 10, 17.

(13) *Didaché* 4, 8 (FuP 3, 91).

(14) Ps. BERNABÉ: *Épístola*, 19, 8 (FuP 3, 227).

suministre al pobre y el pobre dé gracias a Dios que le depa-
ró quien remedie su necesidad. El sabio muestre su sabidu-
ría no en palabras, sino en buenas obras; el humilde no se dé tes-
timonio a sí mismo, sino que deje que otros atestigüen por él; el
casto en su carne no se jacte de serlo, sabiendo, como sabe, que
es otro quien le otorga el don de la continencia» (15).

Es evidente que gracias a los ojos todos los miembros ven,
y gracias al oído todos los miembros oyen, y si, como enseña
el Apóstol, todos los dones y carismas los hemos recibido
para ponerlos al servicio del bien común, ¿cómo vamos a ex-
cluir los bienes materiales?

Señalemos también el efecto misionero de las buenas
obras: «Cuando podáis hacer el bien, no lo difiráis, porque
la limosna libra de la muerte. Someteos los unos a los
otros, teniendo un trato irreprochable entre los paganos
para que por vuestras buenas obras también seáis alabados
y el Señor no sea ultrajado por vuestra culpa. ¡Ay de aquél
por cuya causa es ultrajado el nombre del Señor! Así, pues,
enseñad a todos la sobriedad en la que también vosotros
vivís» (16).

El testimonio de los primeros cristianos no pasaba desapercibido a los paganos, que decían: «Ved cómo se aman» (17).

Por lo demás, hacer el bien es fuente de alegría. HERMAS
destaca que el liberar a los demás de su estrechez y de su an-
gustia, proporciona un gran gozo —fruto, en definitiva, del Es-
píritu Santo, que inspira toda obra buena—: «Di a todos los
que pueden hacer el bien que no dejen de hacerlo. Es útil para
ellos el hacer buenas obras. Yo digo que es necesario que todo
hombre sea sacado de sus apuros. Pues el que está necesitado
y sufre apuros en la vida cotidiana, está en un gran tormento y

(15) CLEMENTE DE ROMA: *Carta a los Corintios*, 38, 1-2 (BAC 65, 213).

(16) POLICARPO: *Carta a los Filipenses*, 10, 2-3 (FuP 1, 223).

(17) TERTULIANO: *Apol.*, 39, 7.

necesidad. Así pues, el que saca a una de estas almas de la necesidad, se procura un gran gozo» (18).

LOS PADRES APOLOGETAS

La generación siguiente a los Padres Apostólicos se conocen como Padres Apologetas, porque hacen una apología, es decir, una defensa de la fe cristiana, frente a las acusaciones provenientes de los judíos y de los paganos. Su tesis fundamental es que el cristianismo es perseguido, porque es mal conocido. Por eso, se proponen darlo a conocer adecuadamente, y demostrar que la fe y la moral cristianas, lejos de constituir un peligro, son un gran bien para la sociedad.

Un ejemplo admirable de la vida de los primeros cristianos nos ofrece ARÍSTIDES en su APOLOGÍA: «Se aman unos a otros —dice— y no desprecian a las viudas y libran al huérfano de quien lo trata con violencia; y el que tiene da sin envidia al que no tiene. Apenas ven a un forastero, lo introducen en sus propias casas y se alegran por él como por un verdadero hermano; porque los llaman hermanos, no según su cuerpo, sino en el espíritu y en Dios... si se enteran que alguno de ellos está encarcelado o es oprimido por causa del nombre de su Cristo, todos están solícitos de su necesidad... Y si entre ellos hay alguno que sea pobre o esté necesitado y ellos no tienen abundancia de medios, ayunan dos o tres días para satisfacer la falta del sustento necesario en los necesitados» (19).

Dentro del mismo contexto de defensa del cristianismo frente al mundo pagano está el famoso texto de San Justino, que describe la celebración de la misa dominical. Después de hablar de la liturgia de la palabra, de la homilía, de la consagra-

(18) HERMAS: *El Pastor*, Comp. X, 4, 2-3 (FuP 6, 285-287).

(19) ARÍSTIDES: *Apol.*, 16, 7-9 (BAC 116, 145).

ción del pan y del vino, y de la comunión, añade lo referente a la colecta. Dice así: «Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente, y él socorre de ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso, y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad. Y celebramos esta reunión general el día del sol, por ser el día primero...»

El hecho de que San Justino diga «los que tienen», no debe hacernos pensar sólo en gente más o menos pudiente. Sabemos por otras fuentes —como el testimonio de Arístides— que a esta colecta por los pobres contribuían también personas tan modestas, que no les sobraba nada, y que ayudaban para poder ofrecer su aportación, imitando a la viuda del Evangelio (20).

Entre los destinatarios, San Justino señala en primer lugar a los huérfanos y a las viudas. Ya en *El Pastor*, de HERMAS, leemos: «En lugar de campos, comprad almas atribuladas, según las posibilidades de cada uno; cuidado de las viudas y de los huérfanos; no los despreciéis; gastad vuestra riqueza y vuestros lujos en esta clase de campos y casas que habéis recibido de Dios» (21).

Por lo general, el obispo se preocupaba de buscar familias cristianas a las que confiar la educación de los huérfanos —tanto muchachos como muchachas—, y su integración en la sociedad (22). En cuanto a las viudas hemos de señalar que, en muchos casos, su situación era especialmente angustiosa. En Roma las leyes civiles favorecían a los hijos y no a la viuda que quedaba sometida, bien a la autoridad de su familia, o

(20) Cf. Mc 12, 43.

(21) HERMAS: *El Pastor*, Comp. I, 8 (FuP 6, 179).

(22) Cf. *Les Constitucions Apostoliques*, IV, 1-2 (SC 329, 171-173).

bien a la del marido. La situación se hacía más difícil cuando ninguna de las dos familias eran cristianas (23).

Por tratarse de personas tan desprotegidas, se comprende que fueran duramente reprendidos quienes, en alguna ocasión, se aprovechaban de los bienes destinados a ellas: «Los que tienen manchas son los diáconos que sirven mal, saquean la vida de las viudas y de los huérfanos y se lucran del ministerio que recibieron para servir. Si permanecen en su pasión ya han muerto y no tienen ninguna esperanza de salvación», leemos en *El Pastor*, de HERMAS (24).

A los diáconos les estaban encomendadas las tareas asistenciales —con respecto a los enfermos y demás necesitados—. Por lo general, las llevaban a cabo de modo admirable, a pesar de los peligros que tenían que afrontar. Conocían bien la situación y el lugar donde vivía cada familia, y la ayuda llegaba puntualmente a su destino. De todos modos, también en la Iglesia primitiva había sus luces y sus sombras.

Por lo demás, vemos en el texto de San Justino que la comunidad cristiana no se olvida de los encarcelados, los privados de libertad por cualquier causa, especialmente si sufrían condena por el nombre de Cristo. Se confeccionaban unas listas de personas encarceladas, no sólo para asistirles en sus necesidades, sino también para que su testimonio, si eran cristianos, no fuera nunca olvidado por la comunidad y, en caso de ser martirizados, en estas mismas listas se anotaba la fecha del martirio.

No debe sorprendernos que entre los necesitados se enumerara a los forasteros de paso. La caridad cristiana trasciende los límites de la familia y de la ciudad y se dirige hacia cualquier persona humana. He aquí unas palabras de Arístides,

(23) Cf. G. A. NOCILLI: *La catechesi battesimale ed eucaristica di san Giustino martire*, págs. 53 y ss.

(24) HERMAS: *El Pastor*, Comp. 9, 26, 2 (FuP 6, 271).

que manifiestan el carácter universal del amor fraterno propio de los cristianos:

Apenas ven a un forastero —dice—, lo introducen en sus propias casas y se alegran por él como por un verdadero hermano; porque los llaman hermanos no según su cuerpo, sino en el espíritu y en Dios (25).

Acoger a los forasteros correspondía a toda la comunidad, pero en especial a los obispos y diáconos (26). Los huéspedes de paso solían llevar consigo una carta de recomendación de la comunidad cristiana de procedencia, pues desde muy pronto —finales del siglo I— se empieza a legislar en la Iglesia sobre la hospitalidad cristiana, para evitar abusos. En la *Didaché* hallamos las siguientes disposiciones: «Todo el que venga en el nombre del Señor sea recibido. Después, poniéndolo a prueba, lo conoceréis... Si el que viene está de paso, ayudadle cuanto podáis, pero que no permanezca entre vosotros más de dos días o tres si fuese necesario. Pero si quiere establecerse entre vosotros y tiene un oficio, que trabaje y coma. Si no tuviera oficio, atendedle según vuestra conciencia, de manera que un cristiano no viva ocioso entre vosotros. Si no quiere obrar así, es un comerciante de Cristo. Guardaos de éstos» (27).

Convenía ser prudentes y precavidos ante el peligro de los delatores, de los sectarios y, en general, «de los falsos profetas y apóstoles que buscaban turbios intereses» (28).

No obstante estos abusos y peligros, que eran reales, no falta alguna recomendación en el sentido de atender a todos los necesitados sin hacer demasiadas averiguaciones. Leemos, por ejemplo, en *El Pastor*, de HERMAS: «Obra el bien, y del fru-

(25) ARISTIDES: *Apología*, 15, 5 (BAC 116, 145).

(26) Cf. 1 Tm 3, 2; 5, 10; Tt 1, 8; HERMAS: *El Pastor*, Comp. 9, 27, 2 (FuP 6, 273).

(27) *Didaché* 12, 1 (FuP 3, 105-107).

(28) Juan J. ÁYAN CALVO en *Didaché*, 12, 1 (FuP 3, 105, nota 77).

to de los trabajos que Dios te ofrece, da con sencillez a todos los necesitados, sin dudar a quién darás o a quién no. Da a todos. Pues Dios quiere que se dé a todos de sus propios dones. Por tanto, los que reciban darán cuenta a Dios de por qué y para qué recibieron» (29).

La colecta era un gesto litúrgico, que formaba parte de la celebración dominical. Ya San Pablo señala el domingo como día reservado para ello. Dice en I Co 16, 1-2: «En cuanto a la colecta en favor de los santos, haced también vosotros conforme a las normas que he dado a las Iglesias de Galacia. Cada primer día de la semana, cada uno de vosotros reserve en su casa lo que haya podido ahorrar...»

Motivaba esta generosidad para con los pobres la imitación de Cristo —seguir el ejemplo del Maestro—, que es siempre el ideal de los discípulos. El mismo San Pablo escribe en 2 Co 8, 9: «Conocéís bien la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza.»

SAN IRENEO

Además de defender la fe cristiana ante los ataques provenientes del exterior (el mundo pagano y el mundo judío), los Padres tuvieron que afrontar otro problema más grave, proveniente del seno mismo de la comunidad y que eran las desviaciones doctrinales, llamadas herejías. La figura más destacada en este sentido fue San Ireneo de Lyon, justamente conocido como el padre de la Dogmática católica.

San Ireneo combatió todas las herejías, pero especialmente el gnosticismo, que era la más peligrosa —probablemente la prueba más dura para la Iglesia en toda su historia—. Los

(29) HERMAS: *El Pastor*, Mand. 2. 4-5 (FuP 6, 123).

gnósticos tenían como axioma fundamental la imposibilidad salvífica de la carne, y negaban, como consecuencia, muchas de las verdades fundamentales de nuestra fe, como la realidad de la encarnación de Cristo, de su pasión, muerte y resurrección, la maternidad de María, la resurrección de los muertos y todas las demás verdades relacionadas con la *salus carnis* —la salvación de la carne.

¿Por qué digo todo esto? Sencillamente porque las posiciones en el terreno teológico o dogmático tienen siempre unas consecuencias en el terreno de la Moral. Lo que creemos repercute en lo que hacemos. La fe orienta el ejercicio de la caridad.

Pues bien, frente a los gnósticos San Ireneo tuvo que defender la obra de Dios por excelencia que es el hombre carnal, corporal, débil, formado del elemento más humilde de la Creación —la materia—. En este hombre quiso Dios depositar su amor y sus beneficios, a éste lo quiso dignificar por encima de las restantes criaturas, hacerlo a su imagen y semejanza y destinarlo a la glorificación o divinización, que ha tenido lugar ya en la carne gloriosa de Cristo resucitado y que ha de tener lugar en nosotros.

Esta posición teológica es lo que explica consecuentemente el amor a este hombre débil y limitado por ser de carne, pero que esconde en sí la mayor dignidad y el más alto destino.

Teniendo en cuenta este contexto, se comprende la exégesis que hace San Ireneo de la parábola evangélica del pobre Lázaro y el rico Epulón, transmitida por San Lucas (30). Según el obispo de Lyon, «la primera enseñanza del Señor en el relato de Lázaro y del rico... fue de escarmiento para los que viven como el rico» (31). Este género de vida se resume en dos cosas: dedicarse a los propios deleites y olvidarse de Dios. Y

(30) Cf. Lc 16, 19-31.

(31) A. ORBE: *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, pág. 427.

aduce un texto de Isaías: «Los que beben vino con cítaras y tímpanos y salterios y flautas no miran las obras de Dios y no consideran las obras de sus manos» (Is 5, 12).

Las expresiones las obras de Dios (*opera Dei*) y las obras de sus manos (*opera manuum eius*) tienen un sentido técnico en la teología ireneana: se refieren al hombre carnal, corporal, modelado por las manos del Padre —que son el Hijo y el Espíritu Santo—. *Opera autem Dei plasmatio est hominis* (32), dice Ireneo, esto es, las obras de Dios son la plasmación del hombre, pues todas las restantes criaturas fueron hechas por un mandato: que haya luz, que haya árboles, etc. Sólo al hombre le cupo este privilegio de ser modelado por las manos de Dios a su imagen y semejanza.

Descuidar, por tanto, a Lázaro, significaba despreciar la obra predilecta del Creador, pues en aquella carne, ulcerosa y lamida por los perros, se escondía la imagen divina.

CONCLUSIÓN

La Iglesia primitiva ocupa un puesto relevante en esta historia de amor que dura 2.000 años, y que durará hasta la venida del Señor. Es más, entonces alcanzará su perfección, porque el amor no pasa nunca (33) y sólo en el cielo, como dice San Agustín (34), cumpliremos plenamente el gran precepto de la caridad. Lo que yo quisiera destacar es que siempre que se ha vuelto la mirada hacia los Santos Padres, se ha percibido una profunda renovación en todos los órdenes de la vida de la Iglesia —la teología, la liturgia, la espiritualidad...—. Ellos constituyen una gran riqueza para todos los cristianos de todas las épocas.

(32) IRENEO: *Adu. haer.* V, 15, 2.

(33) I Co 13, 8.

(34) AGUSTÍN: *De Spiritu et littera*, 36, 64 (PL 44, 243).

Por eso, a modo de conclusión propongo la lectura de los Santos Padres en orden a alimentar nuestra vida cristiana en general y, en particular, nuestro amor preferencial por los pobres.

LA PROPUESTA DEL PERDÓN

MARÍA ASUNCIÓN LÓPEZ LÓPEZ
Cáritas Diocesana de Huelva

OBJETIVOS DE LA COMUNICACIÓN

— Plantear la opción por los pobres desde la perspectiva de la inteligencia emocional.

— Situar la integración comunitaria del perdón en la praxis liberadora del Evangelio.

LA EXPERIENCIA DEL ENCUENTRO

Los pobres están ahí —estuvieron siempre—, y desde los primeros tiempos de la Iglesia la preocupación de dar una respuesta al mundo de la marginación ha sido y es una constante en el quehacer cotidiano de la opción por el Evangelio.

Pero los resultados también están ahí. Y son un dato para la reflexión —que no para la culpabilización—, las razones por las que 2.000 años de trabajo no han conseguido una credibilidad fiable en el anuncio de la Buena Nueva para los pobres. Si somos sencillamente honestos, la lectura de lo que nos devuelve la palabra de los pobres es una invitación al desasosiego.

En este análisis crítico, humilde, y que intenta dejarse recorrer por la esperanza radical como único valor transversal, aparece el planteamiento del perdón como intuición razonada de que las soluciones alternativas pueden proponerse desde ahí.

En el encuentro con el pobre como persona igual a mí —(y no como grupo social, donde aparecerían otras connotaciones)—, vamos a ir confrontando nuestra propia identidad cristiana. Porque reconocer este acontecimiento como una alteridad sanadora para ambos siempre es un desafío, una propuesta de enfrentamiento con nuestros miedos más centrales.

La celebración de la acogida incondicional al pobre, conociéndolo como Sacramento de la Cruz, siempre va a cuestionarnos la relación que mantenemos con nosotros mismos. De ahí el carácter profético de la denuncia.

Porque, sin escudarnos en una visión romántica del proceso, lo real es que la propuesta de acoger sin fronteras la pobreza presupone aceptar y abrazar toda nuestra parte personal de participación en la misma. Se trata de integrar esa parte de nosotros mismos que normalmente desterramos a las profundidades de lo que, por ignorado muy a menudo en nuestro nivel de conciencia, va apareciendo en racionalizaciones y conductas generadoras de exclusión hacia nosotros mismos y hacia nuestros hermanos.

Difícilmente nos damos cuenta de que somos una totalidad donde la luz y la sombra libran eterno combate, ignoramos y nos repugna esa parte de nosotros que manipula, que es narcisista, violenta e intolerante, que añora y busca las dependencias, que busca sobre todas las cosas la adoración al ego, que no la alabanza y gloria al Padre. Pues bien, eso es exactamente lo que jamás vamos a perdonar al pobre, ya que no podemos perdonar a nadie lo que no nos perdonamos antes a nosotros mismos.

Y el encuentro con el pobre supone la radicalidad del espejo. Porque si el pobre no fuese *siempre* manipulador, narcisista, egocéntrico, proyectador de miedos y falsedades... no sería tal pobre, habría ido encontrando los caminos para dejar de serlo. Por algo Jesucristo antepone el perdón de los pecados a las sanaciones físicas.

Se trata, pues, de una confrontación donde la violencia siempre demanda su territorio, donde la única alternativa real

de éxito consiste en enamorarse de la debilidad. Y reconocer, bajo el manto de la humildad, que *EL OTRO lo que realmente me ofrece es la posibilidad de desenmascarar mis pobrezas*, lo que realmente no acepto en mí, por lo que me siento amenazado, y tanto me repugna que no me atrevo ni a reconocerme. En mi rechazo a sus debilidades la evidencia de las mías va apareciendo como necesidad de integración de toda mi persona. Como un enamoramiento —y nunca como una justificación de conductas que pueden ser erróneas—, como un no rechazo de esa parte mía que tiene miedo, y que suele buscar mi propio amor y aceptación y el de mis hermanos, y a veces hasta el de Dios por caminos de fracaso. La verdad es que el escándalo del Evangelio continúa estando ahí.

Que las dificultades del ENCUENTRO ESTÁN AHÍ parece evidente, como también parece cierto que no se han superado si nos atenemos a los resultados. Porque una confrontación sin perdón, es únicamente una relación de miedos a ser descubiertos sin máscaras, lo cual jamás será ninguna esperanza de anuncio de la Buena Noticia de la Liberación a los oprimidos. Si no somos capaces de *reconocer en el pobre al sanador de nuestros pecados* —y de ello hablamos—, jamás haremos cosas diferentes que buscar nuevas formas de reproducción de la pobreza, en las que a toda costa vamos a buscar salvar a la autoimagen que no a la persona, y a inventar relaciones de pseudosalvación, de reforzamiento del ego a costa del otro, de creación de nuevas inseguridades... Si no entramos con la mano tendida hacia el perdón lo que aparece es la culpa paralizante, y ya se encargará su hermana la duda de levantar las fortalezas del miedo para que la esperanza en la Pascua de la Inserción desaparezca.

Pero si somos personas con la fe en nosotros mismos y en los demás, si agradecemos el arrepentimiento y la oportunidad de conversión como gracia del Espíritu que actúa en lo escondido, y con el amor a la posibilidad del otro de llegar a ser persona en igualdad conmigo, entonces acogeremos al pequeño como portador de nuestra salvación, como el que viene a de-

mostrarnos que sus heridas nos sanaron. Y la experiencia del rostro materno de Dios aparecerá devolviendo al hermano débil la posibilidad de reestructurar todo ese proceso de socialización y afectividad engendradora de vida que hará posible su incorporación a la comunidad de la cultura solidaria.

LA PROPUESTA DEL PERDÓN

No es fácil. Continúo descubriendo que el Evangelio jamás lo fue. Porque morir no es fácil, y el perdón se vive como una muerte, ya que amarnos y aceptarnos en nuestra totalidad supone matar la culpa. Una culpa que destruye, pero en la que hemos puesto muchas veces nuestras seguridades.

Y de nuestra afición a la culpa nos habla la razón de que la aporofobia, el odio al débil, sea el sentimiento social más arraigado, mucho más fuerte que el racismo o la xenofobia. Pero la sanación de la culpa, en el momento actual de la evolución del hombre, es la única puerta que tenemos para entrar en la cultura de la solidaridad. La razón de la culpa nos paraliza ante la posibilidad de conseguir el verdadero pacto social con el débil, y nos cierra la puerta a la veracidad del desarrollo a escala humana. Y la propuesta del perdón se nos revela como semilla de mostaza capaz de hacer crecer el árbol del Reino donde el acoger y dar sombra sea una experiencia de vida para toda la comunidad de hijos del mismo Padre.

La propuesta de perdón al pobre sólo es real desde mi propia encarnación en la integración de mi debilidad. Presupone:

— *Mi propia certeza de ser una persona siempre digna de amor.* Quizá bastantes de mis comportamientos no lo sean, pero mi creación y existencia son actos de amor y mi persona siempre lo es.

— *El propio convencimiento y reconocimiento de mi inocencia.* La seguridad de haber buscado mi autoestima y el amor de mis hermanos de formas equivocadas pero jamás perversas.

— *Conocerme como una persona que siempre es y será digna de fe, respeto y aceptación por mi parte. Eso es algo que no puedo condicionar a conductas desacertadas, ni a errores en mi relación con Dios, conmigo misma o con mis hermanos.*

La propuesta de acogida y construcción participativa del Reino al hermano marginado sólo será creíble como Buena Noticia para ambos, si soy capaz de recibir su palabra desde la fe en una lectura integradora de la relación de ayuda. Porque si recibo la riqueza que a mí me regala la debilidad del pobre podré exclamar:

«Benditos sean mis hermanos los *yonkies*. Por ser capaz de amarlos sin resistencias he descubierto mis dependencias y al sanarlas he recibido el regalo de la libertad.

Mi corazón agradece a las prostitutas el haberme descubierto mis problemas de valoración. A mi amor por ellas debo la liberación de mis problemas de manipulación. Conozco la gratuidad.

Gracias, Señor, por los "skinheads". Su violencia me descubrió mi rabia y disfruto de la paz. Los homosexuales me llevaron a descubrir la integración entre mi parte masculina y mi parte femenina, con lo cual mi sexualidad fue bendecida.

Bienaventurado el que acepta y acoge a los emigrantes. Nunca sería capaz de ello sin superar su miedo a la exclusión, y así podrá sentirse perteneciente al grupo de la Humanidad.

Dichoso el que ama a los discapacitados. Nunca sufrirá por su propias diferencias. Y el acogedor de enfermos y moribundos recibirá la sanación ante el dolor y la muerte, podrá, pues, disfrutar del gozo de la vida.

Y los enfermos de sida me han perdonado mi miedo a la incertidumbre, me han regalado la significación del pan nuestro de cada día. Porque me acerqué a los sin techo supe que tenía que sanar mi amor a la familia, mi propia estabilidad y mi aceptación a los demás.»

Creo que podría continuar en esa propuesta hasta descubrir que la radicalidad del perdón a todos los pobres es la posibilidad real de nacer como hombres nuevos a los que se descubre el itinerario del amor a la debilidad y que se nos revela en la propuesta de las bienaventuranzas, se nos proclama en la sinagoga de Cafarnaum y se nos plenifica en Mt. 25 como la singularidad del Reino.

INTEGRACIÓN EN LA PRAXIS LIBERADORA

La proclama del perdón a los pobres no es ninguna novedad. Sí puede serlo la declaración del *proceso de sanación personal recibida de los pobres mediante nuestra humildad*. El reconocimiento de que las claves de mi metanoia las tienen ellos y no yo, y que soy yo quien de dar no sé si soy capaz, pero recibir siempre recibo.

Que las heridas que yo antes les he infligido sean las que a mí me sanen supone un decisión de compromiso total, y sin posibilidad de jardines secretos en arquetipos evasivos, con el Evangelio y la persona de Jesucristo, con el Padre revelado por Jesús, y con el Espíritu como Liberador:

Todo ello a mí me parece que lo es por sí mismo, y mucho más a lo alto, lo ancho y lo hondo de lo que yo pueda jamás llegar a percibir. Pero me reservo la capacidad de conmoverme por ese Dios tuyo y mío, que va demostrando su ternura infinita a los hijos más desvalidos, y por ese sentido del humor con que pone en sus manos torpes y faltas de poder y sabiduría la salvación de los poderosos y fuertes de la tierra. El evangelio como signo de contradicción sigue estando ahí, en la locura de la Cruz, en el niño pequeño que no se revela por serlo, en el encuentro de la Resurrección resucitada y resucitadora que produce el perdón entre los hermanos... Y en la ternura y el humor de quien decide, porque así puede y debe hacerlo, que a quien el mal despojó de

toda gracia y hermosura, conceder la salvación de sus enemigos los ricos, que no es sino la posibilidad de *convertirnos en el hombre nuevo amando y perdonando al sujeto de nuestro anterior escarnio y violencia.*

Todo ello es cierto. La inteligencia emocional, las propuestas sociológicas del desarrollo a escala humana, los grandes psicólogos y los maestros de la relación de ayuda nos proponen muchos y buenos caminos para esta vigencia del Evangelio, cuyo riesgo principal consiste en intelectualizarla en vez de practicarla, pero que siempre desemboca en la cultura de la solidaridad como pacto con los débiles, y que comienza con la semilla del encuentro de un YO que se acerca al TÚ, acoge al OTRO y celebra el NOSOTROS.

Y es ahora cuando la escatología de los milagros se nos aparece como la praxis liberadora que nos viene de los oprimidos, y que puede concretarse en la doble lectura que desde Jesucristo se nos revela en cada milagro. Así, pues, sería:

— Poseso de Gerasa: Violencia fanática y rebeldía auto-destructiva. Liberar de sociedad esclavista y violencia política.

— Hemorroisa: Marginación sociocultural y sumisión a legalismos. Reintegrar en la sociedad y superar tabúes sociales.

— Hija de Jairo: Sumisión patriarcal con infantilismo paralizante. Salir de la sumisión legal y de la inmadurez humana.

— Ciego de Jericó: Obcecación del corazón e ideología mesiánica falsa. Hacer ver la liberación en Jesús que entrega la vida.

— Siervo del Centurión: Discriminación religiosa y verticalismo social. Superar discriminación y crear liderazgo solidario.

— La Cananea y su hija: Xenofobia y exclusión y sociedades piramidales. Acercamiento al otro con respeto a las diferencias.

— Paralítico y pecador: Marginación internalizada y culpabilización falsa. Liberación de alienación religiosa y psicosocial.

— Los panes repartidos: Necesidades materiales y egoísmo de posesión. Lograr pan para todos con solidaridad misericordiosa.

— Tempestad calmada: Desgracias naturales y angustia ante el mal. Superar la angustia frente al mal y la lucha por la vida.

La comunicación llega hasta aquí. Y el valor que como aportación puede tener en este marco de reflexión sobre la Teología de la Caridad no tiene otras aspiraciones que las del testimonio. Puesto que es un hecho que la teología de la integración va encontrando su sitio y ya es una realidad funcional de comunidades enteras ante el tercer milenio. Pero sí tiene sentido y mucho el intentar elaborar y devolver al mundo la palabra recogida de los pobres, la que ellos ignoran como demanda propia, al igual que ignoran casi todo sobre ellos mismos, para que las razones de su discurso puedan comenzar a ser testimonio de esperanza para todos nosotros.

BIBLIOGRAFIA

EUGEN DREWERMANN: *Psicoanálisis y Teología moral*, «La angustia y la culpa» y «Caminos y rodeos del amor», Ed. Desclée de Brouwer.

XAVIER PICAZA: *Antropología bíblica*, Biblioteca de Estudios Públicos.

EDUARDO LÓPEZ AZPITARTE: *Fundamentación de la ética cristiana*, Ed. Paulinas.

ANTONIA CIRER y JAUME SIDERA: *Curso de Evangelios Sinópticos y Eneagrama*, Monasterio Cisterciense de Santa María de Casbas (Huesca).

ANTONIO SÁNCHEZ SÁNCHEZ: *Psicología de la comunicación*, Curso impartido en la Facultad de Teología de Granada.

JOSÉ M.^º CASTILLO: *Símbolos de libertad*, Ed. Verdad e Imagen.

VARIOS AUTORES: *Hombre en crisis y relación de ayuda*, Ed. Teléfono de la Esperanza.

CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO: *Crear después de Freud*, Ed. Paulinas.

conclusiones

CONCLUSIONES DE LOS SEMINARIOS

CARLOS JARQUE
Cáritas Diocesana de Valencia

I. LECTURA CREYENTE DE LA REALIDAD

Director: *Ramón Prat Pons.*

Secretario: *Pedro Gil.*

El seminario apunta las siguientes conclusiones:

1. Cáritas debe ejercer el anuncio-denuncia proféticos:

— Hacia dentro de la Iglesia (conversión personal, promoción de un estilo de vida sobrio y amoroso).

— Hacia las estructuras que deshumanizan y crean injusticia (económicas, sociales, culturales, políticas...).

2. Cáritas está llamada a atender a las nuevas pobrezaas sociales (por ejemplo, el paro) y afectivas (la soledad, enfermedad psíquicas...) desde la prevención, la educación en valores, el acompañamiento personal y comunitario, fomentando así una Iglesia acogedora.

3. Cáritas debe desarrollar una formación que conciencie a toda la comunidad: en este sentido, que responda a todas las necesidades y niveles, suscitando el testimonio y compromiso (incluido el político), para ser profetas de esperanza en la realidad que vivimos.

4. Se deben promover grupos de Cáritas en todas las parroquias, para que la caridad sea el eje vertebrador de toda la comunidad cristiana, cuidando que sea un proceso de crecimiento con los medios adecuados.

5. Es fundamental potenciar la coordinación de la acción social hacia dentro y hacia fuera de la Iglesia y a todos los niveles (parroquial, arciprestal, diocesano, estatal e internacional).

II. EL COMPROMISO CON LAS NUEVAS POBREZAS EMERGENTES. TEOLOGÍA DESDE EL CUARTO MUNDO

Director: *Toni Catalá.*

Secretarios: *Sebastián Mora y Jesús Sánchez.*

— Hablar de teología desde el Cuarto Mundo es afrontar el tema de Dios. Es confesar nuestra fe en el Dios-Trinidad, comunidad de amor. Y acogerle como Dios Creador, Hijo «que pasó haciendo el bien» y Espíritu-fuerza necesaria para afrontar el silencio y el abandono de la Cruz, tan evidente en esta realidad del Cuarto Mundo.

— Jesús no sólo dice sino que hace el Reino. Esto se refleja en los milagros, prácticas del Reino de las que sacamos tres conclusiones relevantes para nuestro estar como cristianos con las nuevas pobreza:

- Estamos con gratuidad. La gratuidad es la que dignifica vidas y no busca adeptos interesadamente.

- Queremos hacer patente al Dios que «está visitando a su pueblo». «La iniciativa es suya y ya está presente cuando nosotros llegamos.»

- La Buena Noticia no es ni «verbalizar» ni «eclesializar», sino dignificar vidas y contextos. Y ello pasa por acercarnos y

estar con el prójimo como «próximos», en las relaciones cortas, y asumiendo las mediaciones institucionales del contexto actual en las relaciones largas.

III. CRISIS SOCIAL Y CULTURAL: POLÍTICAS CONTRA LA EXCLUSIÓN Y RECUPERACIÓN DE VALORES SOCIALES

Director: *Demetrio Casado Pérez.*

Secretario: *Jaime Miniguijón.*

El Seminario se ha centrado en la reflexión acerca de los valores orientadores de las políticas sociales de lucha contra la exclusión social, entendida ésta en el doble sentido de la exclusión, como marginación polifactorial grave (exclusión de hecho) y de la exclusión como proceso (exclusión como riesgo).

Como criterio básico y previo se debe buscar la autenticidad de las políticas sociales, es decir, su viabilidad, y el que sean objeto de exigencia y seguimiento.

De entre los múltiples valores que han sido expuestos y analizados, destacamos tres como prioritarios:

— Un valor-guía básico: la política social debe buscar la integración tolerante, no asimilacionista, es decir, que compatibilice los valores de la igualdad con el derecho a la diferencia.

— Una estrategia básica: la participación de todos los concernidos en la lucha contra la exclusión social: los afectados, la sociedad integradora, los órganos públicos y los mediadores sociales (entidades voluntarias).

Esto significa que además de un sistema de solidaridad obligatoria, garantizado por el sector público, es necesario potenciar la solidaridad voluntaria que nace en el seno de la sociedad civil.

— Un horizonte: la universalización de la protección social, orientada a unos mínimos vitales garantizados para toda persona con carencia. Esto implicaría que pudiesen acceder a las prestaciones no contributivas aquellos individuos que por causas personales o sociales, distintas de la vejez o de la discapacidad, se vean imposibilitados para desempeñar una actividad laboral.

IV. DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y NEOLIBERALISMO

Director: *Francisco Jiménez Ambel.*
Secretaria: *Teresa Domenech.*

Es necesario superar los planteamientos economicistas que nos invaden y que parten de una antropología falsa que somete la persona a las cosas. El individuo está por encima del Estado y de los meros intereses del beneficio del mercado, y tiene unos derechos fundamentales, que se tienen que respetar por parte de todos. Estos derechos, que frecuentemente son vulnerados, son previos a la lógica del Estado y del Mercado.

Algunas propuestas a considerar:

— Habría que cambiar la concepción y el uso del término «mercado de trabajo»: el trabajo es un derecho con el que no se negocia, y que, por tanto, no tendría que estar sometido al dominio casi absoluto de las leyes del Mercado.

— Tenemos que profundizar en el fenómeno de la globalización, no entendido como un mal, sino como una oportunidad para que efectivamente se universalice el principio de que los bienes de la tierra son, y están destinados, para todos.

— Se necesita poner en práctica, con referencias y experiencias concretas y viables los principios de la doctrina social de la subsidiariedad y la solidaridad.

— Es urgente introducir en todas las Constituciones de los Estados del mundo el principio de la solidaridad con el Tercer Mundo.

— Hay que seguir reivindicando el trabajo como un bien máximo para el hombre y su desarrollo como persona, que tenemos que defender, compartir y proteger, con creatividad y audacia.

— Se tiene que seguir trabajando y profundizando en la importancia de la sociedad civil, como vertebradora del desarrollo humano en la sociedad actual.

— Cáritas tiene que pedir, en las instancias oportunas, la condonación de la deuda externa de los países del Tercer Mundo.

— Se propone constituir este Seminario como Seminario permanente de reflexión hasta el III Milenio.

V. PARA COMPRENDER E IMPULSAR LA SOLIDARIDAD Y LA GRATUIDAD

Director: *Marciano Vidal*.

Secretarías: *Belén Roderó y M.^a José Corraliza*.

Existen muchas ambigüedades en la comprensión de la solidaridad. Con frecuencia la entendemos y practicamos como una forma más de las posturas altruistas, gratuitas, paternalistas..., sin exacta concreción en el mundo de nuestra ética y de la política, fruto de ideologías liberales, marxistas, de nuestra falta de exigencia como cristianos...

El concepto de solidaridad al que debemos tender y traducir en nuestras prácticas es el que nace de una decisión libre, fruto de captar la realidad asimétrica (todos no estamos en la misma situación), y que es una condición que les corresponde a la existencia humana y cristiana.

La solidaridad es *una virtud social* (hábito del corazón) que nace de la compasión, que es de abajo a arriba, que me transforma como persona y que lleva a cambiar la realidad. Desde ahí no sólo es virtud sino *principio ético* de la vida social, y por tanto debemos trabajar por incorporarla y exigirla junto con otros derechos, como es la libertad y la igualdad.

Desde nuestra identidad como creyentes estamos obligados a vivir la solidaridad como un *estilo de vida*, y en nuestro hacer como Cáritas esto pasa por:

- Crear redes sociales.
- Promover la formación para y en la solidaridad basada en la praxis como valor transversal.
- No desatender las causas que generan asimetrías e injusticias
- Promover la reflexión y el debate sobre la solidaridad, aquí, ahora.
- La coordinación con otros.

VI. EL CAMINO TESTIMONIAL DE LA COORDINACIÓN PASTORAL EN LA ACCIÓN SOCIOCARITATIVA

Director: *Pedro Jaramillo Rivas.*

Secretario: *Ignacio Sayas.*

Destacamos aspectos positivos y negativos que se perciben a distintos niveles en este tema concreto de la coordinación pastoral.

I. En CÁRITAS:

— Se destaca un esfuerzo real por aunar criterios, deseos, ilusiones y sentido de pertenencia.

— Falta comunicación entre nosotros y se percibe la carencia de un modelo pastoral común y criterios homogéneos en el actuar.

2. En las INSTITUCIONES ECLESIALES:

— Se va dando la coincidencia en la necesidad de la coordinación pastoral, así como de una plataforma con capacidad de articular las distintas iniciativas.

— Se mantienen, por el contrario, recelos mutuos, y en menor tono una cierta «competitividad» entre las diversas instituciones.

3. En la PASTORAL CONJUNTA:

— Se advierten «inicios caminantes», es decir, un cierto dinamismo en este sentido.

— Se dan dificultades para asumir nuevos criterios, resistencias a la novedad, y un cierto desconocimiento de lo que supone la coordinación pastoral. Se mantiene la descoordinación entre la liturgia, la fe y la caridad.

4. Con las ADMINISTRACIONES:

— Se van realizando convenios en proyectos concretos, coordinados mutuamente. Se percibe una buena accesibilidad y disposición.

— Se percibe el peligro de la instrumentalización, con posible pérdida de autonomía y la manipulación de la propia imagen por parte de la Administración.

En general existe una conciencia positiva y una voluntad en caminar por esta senda con una mayor amplitud de miras al respecto, si bien persisten sombras en el panorama general, que no lo hacen fácil ni rápido.

VII. LA ENCARNACION Y LA KÉNOSIS EN LA TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE

Director: *José Vidal Talens.*

Secretario: *Miguel Quintero.*

— Es importante abrirse a nuevas luces que nos pueden aportar otros ámbitos del conocimiento: sociología, psicología, economía, organización...

— Lo que aquí nos preguntamos es si la teología, y en definitiva el seguimiento de Jesús, trae también su luz o modifica nuestra forma de mirar o encarar los problemas.

Nos preguntamos, pues, si la ENCARNACIÓN, por medio de la KÉNOSIS para la redención de lo humano desde sus situaciones de inhumanidad, puede ser asumida también por las instituciones o no (por ejemplo, Cáritas).

— La tendencia normal de las instituciones a engrandecerse, reproducirse, absolutizarse, defenderse, a atender los problemas con más organización, a burocratizarse, a hacerse imprescindibles, a determinar sus competencias y disculparse de lo que no es propio.

— Las personas humanas que trabajan en las instituciones para la redención de lo humano han de ser muy conscientes de esta tendencia general de las mismas, por si pueden imprimirles otro estilo que, más allá de la mera funcionalidad, aporte un verdadero servicio. Ello requiere capacidad para relativizar y agilidad para adaptarse al hombre concreto con sus situaciones, y poder así ser eficaces y ofrecer una cálida solidaridad.

— Entrar en campos de solidaridad va a seguir suponiendo para la Iglesia purificación, conflictos internos y externos, incompreensión y rechazos hasta el «martirio». Tenemos que ser conscientes de que hay muchos intereses creados que necesitan defenderse de la misericordia y de la justicia y, en definitiva, de un Dios como el de Jesús, que pide simplemente FRATERNIDAD.

VIII. RESPUESTAS ECLESIALES A LAS SITUACIONES DE MARGINACIÓN EN LA COMUNIDAD VALENCIANA

Director: *Nicandro Pérez Bellot.*

Secretaria: *Susana Bañó López.*

Los retos a los que urgentemente debe dar respuesta la Iglesia valenciana, desde la reflexión del Seminario, apuntan a:

1. Conocer los campos prioritarios en los que actuar y estar de manera significativa y prioritaria: ello supone promover escuelas de Formación social, sensibilizar a las comunidades de base y establecer cauces concretos y eficaces de denuncia.

2. Dar respuestas integrales al fenómeno de la exclusión social a través de: una Red de coordinación eclesial convocada por Cáritas, de plataformas de coordinación en las que estén presentes la Iglesia local y el resto de agentes sociales, de potenciar Cáritas (tanto a nivel de base como a nivel regional), y de una acción preferencial por los pobres, que sea realmente práctica y concreta.

3. La Iglesia en la Comunidad Valenciana debe comprometerse en la acción preferencial por los pobres con propuestas concretas y compromisos desde la base, y desde la jerarquía eclesial, así como con una concienciación real de toda la comunidad cristiana, de tal forma que sea una comunidad viva en medio del mundo.

RELACIÓN FINAL DE LAS JORNADAS DE TEOLOGÍA DE LA CARIDAD

VÍCTOR RENES
Cáritas Española

Este breve relato de estas XII Jornadas de Teología de la Caridad quiere ser hecho en el mismo Espíritu del lema de las Jornadas: «Memoria, Presencia, Profecía». Sobre todo de Memoria de algunos aspectos, que deseamos sean los más relevantes, de la Presencia que aquí y ahora nos impulsa.

Por ello no pretende ofrecer las «conclusiones», pues la riqueza de lo tratado no puede ser comprimida y ofrecida condensada; quizá sólo puede ser susurrada, ofrecida y sugerida y, por ello, como Profecía.

Esto es lo que abrió la 1.^a PONENCIA sobre «Cáritas en la vida de la Iglesia española»: nos abrió a la sugerencia de una riqueza de cincuenta años de Cáritas que busca en su Historia profundizar el sentido de sus respuestas sociales. Especialmente en un momento en que vivimos a contracorriente de valores dominantes (neo-liberales, neoconservadores) que urgen hacer presente la Profecía, frente a la angustia que alimenta un futuro prenotado desde tales valores. Y nos gravó en nuestro Presente algunos aspectos de la Memoria de Cáritas:

- Que nuestro pasado es también patrimonio de los pobres;
- que Cáritas siempre se ha propuesto una acción social que camina en la Historia sobre dos apoyos: atención —asis-

tencia— y ayuda, y prevención, promoción de deberes y derechos y justicia;

- que la distribución de la riqueza y el desarrollo de una conciencia social son elementos esenciales del ejercicio de la caridad;

- que el ejercicio y la realización de la caridad debe imbricarse en el propio tejido social, siendo una constante en su historia la articulación de un tejido eclesial que arraigue en las comunidades cristianas el ejercicio del Amor, Dios.

Las *COMUNICACIONES*, situadas en el aquí y en el ahora de nuestra Presencia, nos han abierto a la variada experiencia con que nuestra Historia va realizando la Profecía. Las nueve comunicaciones se agruparon en tres bloques.

En el primer bloque de *Comunicaciones* sobre Liturgia, Catequesis, Justicia, confrontó al ser humano como ser que debe reconocerse a sí mismo como si hubiera salido de Egipto. Esta Memoria se hace presente *Hoy y Ahora*.

Hoy: En la Liturgia. Pero no es posible hablar de Liturgia sin Memoria: recuerdo vivo y actual del Misterio de Cristo —Misterio Pascual—, Misterio de Amor.

Ahora: La Catequesis como iniciación a la vida cristiana que incluye, pero trasciende, enseñar la doctrina, o sea, pone cimientos de esa vida en los creyentes. Jesús muestra el estilo catequético a seguir: un amor tierno y fuerte que libera del mal y promueve la vida.

Amor que exige la *Justicia* y que se plenifica en la *Caridad*. Pues quien desea practicar la Caridad debe ser un apasionado de la Justicia. Quien lucha por la Justicia ha de vivir un verdadero afán de Caridad.

Por eso, la lucha por la Justicia está en el corazón mismo de la misión de la Iglesia: anunciar el Evangelio, ya que entre evangelización y promoción humana hay un vínculo que es la Caridad.

La *Comunicación 2.ª* sobre los rostros de la pobreza y las exigencias para un compromiso, confrontó el conocimiento de la realidad para sentir el paso de Dios por la Historia —que es la Presencia más radical de la realidad—; por eso conocer la realidad no es un ejercicio de laboratorio, sino de compromiso en y con los rostros de la pobreza —que es la Profecía más radical de la Presencia—. Y eso aporta algunos señalamientos para una Presencia acorde a la Profecía:

El primero constata cómo se agranda la pregunta por el lugar en que estamos, pues desde él hay cosas que vemos y conocemos, y otras que nos es imposible ver y conocer; ¿dónde nos ubicamos para sentir ese paso de Dios? ¿Desde dónde podemos conocer a Dios?

- Desde fuera del campamento (según la experiencia del pueblo de Israel), que es un lugar ambiguo donde encontramos lo impuro, pero también lo sacro, pues es donde Dios ha plantado su tienda;
- desde el margen, lugar que Jesús asume en sí como lugar de contradicción, hasta su sacrificio, en que se revela el Amor comunicativo del Padre.

El segundo señala hacia la construcción de un tejido social solidario con los pobres, como reto eclesial tanto para las propias comunidades como, y de una manera aguda y urgente, para sus responsables.

Esto implica rechazar la postura más conservadora de que «de los pobres se ocupen los técnicos». Si la opción por los pobres de las comunidades se condiciona a esto, se impide un cambio en la comunidad, ya que la sitúa en un lugar que le impide el conocimiento de la Caridad y de Cáritas. Así tenemos comunidades limitadas a la beneficencia, que pierde e incluso rechazan la dimensión social de la Caridad.

El tercero nos pone en la flecha del tiempo y nos ubica espacial y temporalmente, pues hoy el mundo tiende a unificar-

se. Lo que nos obliga a re-comprender el fenómeno humano desde la perspectiva del desarrollo de la Humanidad, que tiende a unificarse.

Ello exige re-plantear el fenómeno de la migración y el propio reto de la nueva pobreza, no como algo que acaece o sucede fuera del centro de la sociedad, sino como un proceso que acontece en su dinámica interior y que está manifestando el permanente, y siempre actual, problema de la distribución de los recursos. Lo que exige situarnos en el mismo espacio si queremos desvelar lo que este proceso encierra.

La *Comunicación 3.º*, sobre la Caridad del futuro, es consciente de que no bastan los estudios sociales, sino que necesitamos articular, incluso unificar, lo que vamos conociendo del mundo en que vivimos, y acoger que Dios nos interpela en todo ello.

La cuestión sigue siendo cómo amó Jesús y cómo lo hacemos nosotros. Por ello Cáritas se plantea una pregunta clave para la evangelización, que es una pregunta recurrente en la reflexión de estas Jornadas: ¿dónde nos ubicamos para vivir el acontecimiento de salvación? Al recordar la Historia de Cáritas renovamos la certeza de que la misión fundamental de Cáritas es señalar dónde nos tenemos que ubicar para vivir en fidelidad el proyecto del Reino. El lugar es el mundo de las víctimas, el mundo de las periferias y de la exclusión.

En este contexto de Gracia, Cáritas tiene que aportar una manera de ser y de hacer específicas:

- Como vigías, que desvelan los mecanismos ocultos;
- como mediadores, que están presentes en las cloacas de la sociedad;
- como acompañantes, que crecen en la amistad.

Acompañar los procesos de integración nos implica a todos. Sólo como pobres podemos crecer en este nuevo estilo de relación, que nos descubre los lugares del nuevo culto: los caídos, las víctimas, los que sufren, los que no cuentan.

Vivir con alegría estos procesos será el signo de que nuestra experiencia se enraíza en Cristo Jesús, y con Él siempre tenemos futuro. Un futuro que construimos dando respuestas.

Esto es lo que estructuró la *MESA REDONDA*: las respuestas a los desafíos de la pobreza y desigualdad en la sociedad actual. En ella quedaron bien perfilados estos cuatro puntales que sustentarán nuestro afrontamiento —las respuestas a los desafíos— cuestionado por el amor:

1.º La cuestión relevante para nosotros, para el conjunto de grupos e instituciones eclesiales, no es si pocos o muchos, sino con qué criterios. Es decir, serán los criterios evangélicos los que deberán guiarnos en las respuestas a la pobreza, en las relaciones con las Administraciones, en los bienes que promovemos y en que nos apoyamos. Exigir a los Estados lo que ni deben ni pueden eludir, nos deja a salvo de afrontar e implicarnos en la promoción de los bienes inmateriales como campo de máxima realización de nuestras respuestas.

2.º Evidentemente, esto exige como primera providencia, universalizar los derechos (económicos, sociales y culturales) como signo de distribución de los bienes materiales —que son los que se prestan y deben ser prestados desde el deber y la justicia—; para proponer y potenciar sobre la base de realización de la justicia, y para su consecución, que debemos entrar en la época de la promoción de los bienes inmateriales, que son la comunicación difusiva de la donación, de la gratuidad (la gracia) y la ilusión (la fe y la esperanza). Lo que nos exige una «topía» concreta, y por ello,

3.º Hay que gobernar, racionalizar y humanizar la economía; o sea, el manejo de las cosas al servicio de lo humano, de modo que lo prioritario sea globalizar la dignidad humana: un orden económico fundado en la solidaridad y no en la competitividad.

4.º Cuestión que sólo es visible «descentrándose», «Descentrar» como categoría social para encontrar la orientación de la nueva sociedad. Categoría que, para ello, sólo puede ser

de dimensión teológica, ya que Jesús constituye la dignidad del ser humano como eje de construcción de un orden social justo y, por eso, humano, cuando descentra el lugar de «lo normal» y establece la centralidad del margen.

Estos cuatro elementos sustentan nuestra mesa común del ejercicio de la Caridad, en que todos los humanos se sientan y sientan la plenitud de dignidad...

Por eso, la Iglesia no puede responder con el silencio compasivo, sino que debe ser «la» respuesta» que pone a los pobres en el centro de la vida; pues su aportación más crítica es tomar en serio la radicalidad del Evangelio.

A lo que nos introdujo la 2.^o Ponencia, «Por una justicia mayor: origen y formas del amor cristiano». Y nos introdujo desde el desvelamiento de la Comunión de Amor, Dios, revelada en y por Jesús.

Sólo desde esa Comunión de Amor podremos abrirnos a las potencialidades del «otro». Y en esa apertura se muestra la profundidad del Amor, que descentra y re-orienta a las comunidades cristianas; pues participar en la Eucaristía sin compartir el Amor traiciona la entrega de Jesús.

En su experiencia des-centradora y re-centrada, se plantean los criterios evangélicos que plasman la Comunión de Amor, Dios, en la Sociedad que los humanos formamos, a saber:

- La lógica del poseer y dominar sobre los bienes queda superada por la lógica de la comunión que se expresa en la comunión de bienes.
- El signo permanente de la comunión de fe es la comunión de bienes, en que la multitud de los creyentes expresa que no tiene más que un solo corazón y una sola alma.

Esta comunión no es utópica, sino que cada Comunidad la hace «tópica» al concretarla en el Aquí y en el Ahora. Es un ideal, pero no una meta imposible. Supone poner en práctica la lógica de la fe que crea solidaridad.

La 3.^a Ponencia: «Aportaciones de Cáritas para la construcción de un mundo más justo y solidario», asumió ese reto, urgiendo su realización.

En ella se pretende confrontar la visión de Cáritas del mundo actual y su futuro, en el que dominan una serie de características, como son el economicismo, la competitividad, el individualismo y el egoísmo. Este escenario se está realizando con una consistencia de continuidad, pero en el que también existen unos signos de cambio que señalan caminos hacia algo diferente y mejor.

Por ello la lógica de la fe que crea solidaridad debe proponer, impulsar y apuntar aquellos valores que se oponen a las características negativas de nuestra sociedad y que impulsan los signos de cambios que se apuntan, aunque aún constituyan un tímido escenario:

- *Del economicismo al humanismo:* «El sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado.» La globalización de la dignidad de la persona humana y de todas las personas, es una tarea fundamental de Cáritas.

- *De la competitividad a la cooperación:* La concurrencia no resuelve los problemas económicos del mundo, y menos aún los de orden político, social o cultural. Son necesarias las iniciativas de cooperación frente a la brecha creciente entre ricos y pobres, que es una vergüenza contemplada desde la perspectiva del tercer milenio. Por ello es una tarea de Cáritas conseguir que los países ricos dediquen el 1% de su PIB a desarrollo humano en los países pobres, y la condonación de las deudas como perspectiva de celebración del jubileo del año 2000.

- *Del individualismo a la solidaridad:* La primacía del individuo en nuestra sistema social dominado por la competitividad, convierte el individuo en anti-humano, pues le reduce a la sola y única dimensión de sacar de todo, incluido el «otro», el mayor provecho. Por ello hay que mantener las opciones de solidaridad, tanto a nivel del compromiso y de los programas so-

ciales de los Estados, como las microrrealizaciones de base fundadas en la solidaridad. La tarea de Cáritas será continuar promoviendo en múltiples grupos y comunidades la participación solidaria, y ampliar, intensificar y articular sus iniciativas de solidaridad.

- *Del egoísmo al amor:* El ser humano tiene una doble dimensión: personal y social; es constitutivamente un ser social abierto a los demás, con los cuales convive en sociedad. Por ello el egoísmo como amor exclusivo a sí mismo que subordina todo a los propios intereses, conforma una sociedad egoísta e infeliz. Y el amor que quiere el bien del otro y está dispuesto a la vida por él, conforma una sociedad justa y solidaria y, por tanto, feliz.

Por ello, la civilización basada en la justicia social y el amor fraterno, no es una utopía inalcanzable, sino realista. Pues la civilización del amor es el fin al que deben tender los esfuerzos tanto en el campo social y cultural como en el económico. Lo que hace que la lógica de la fe que crea solidaridad haga de la «civilización del amor» el fin último de la Humanidad. Lo que va construyendo el «topos» de la utopía, ya no inalcanzable, sino realista.

Y para que todo esto ocurra, que Dios nos ayude.

PALABRAS EN LA CLAUSURA DE LAS XII JORNADAS DE CÁRITAS

MONSEÑOR ANTONIO ALGORA
Obispo de Teruel

Me cabe el honor de clausurar estas XII Jornadas de la Teología de la Caridad en esta Valencia acogedora. Por eso, mi primer pensamiento es para la Madre de Dios y de los Desamparados.

Aquella imagen bendita que sirvió para, bajo su amparo, enterrar a los muertos, me sugiere ver en Ella el modelo de referencia para Cáritas. Muchos quieren adjudicar a Cáritas el oficio de cargar con los muertos sociales que son los excluidos. La Mare de Deu o dels Desamparats es modelo para Cáritas desde su llamémosle «oficio actual», modelo para toda la Iglesia, que canta a su Señor clamando por los pobres y por los humildes.

En estas doce jornadas habéis encarado, una vez más, la dolorosa realidad de las nuevas pobrezas y los desafíos y retos que significa dicha realidad, para nuestra Iglesia.

Sin querer ni pretender decir la última palabra, dejadme expresar una intuición dentro de estos acontecimientos jubilados de Bodas de Oro: De las Cáritas de la asistencia social de hace cincuenta años pasamos poco a poco a la Comunicación Cristiana de Bienes, y de ahí al estudio de las causas de la pobreza. Pasamos de realidades individuos a estructurales, para con anuncio y denuncia luchar por la justicia, reclamando una erradicación de las causas mismas. Pues bien, hoy veo la nece-

sidad de incluir la perspectiva ética en nuestro anuncio y en nuestra denuncia. Vosotros decís: «Animación y promoción de actitudes y acciones solidarias.»

Debemos trabajar para lograr así esa sociedad nueva en la que toda persona, mujer y hombre, tenga la dignidad que Dios Padre nos ha manifestado en Jesucristo.

Nuestra responsabilidad es, con toda la Iglesia, con nuestras Iglesias diocesanas, construir desde dentro de la comunidad eclesial la persona que con el sabor de nueva ofrezca base para el desarrollo de una ética civil donde los valores se estructuren desde los pobres y excluidos.

Buen trabajo y que nuestra clausura de las Jornadas nos suene de nuevo a pistoletazo para proseguir la marcha. Quedan clausuradas, pues, estas Jornadas de Teología de la Caridad número 12.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

	PRECIO
N.º 57 «Sollicitud rei Socialis». Nuevas traducción y comentarios..... (Enero-marzo 1991)	900 ptas.
N.º 58 Ideologías, relaciones internacionales y Doctrina Social de la Iglesia..... (Abril-junio 1991)	900 ptas.
N.ºs 59/60 Nueva evangelización y solidaridad internacional..... (Julio-diciembre 1991)	1.600 ptas.
N.º 61 Doctrina Social de la Iglesia y Caridad..... (Enero-marzo 1992)	1.000 ptas.
N.ºs 62/64 Cien años de Doctrina Social. De la «Rerum Novarum» a la «Centesimus Annus»..... (Abril-septiembre 1992)	3.000 ptas.
N.º 65 El voluntariado en Cáritas y su formación..... (Enero-marzo 1993)	1.000 ptas.
N.ºs 66/67 España en la CEE a la luz de la doctrina social de la Iglesia..... (Abril-septiembre 1993)	1.800 ptas.
N.º 68 Los derechos humanos en la cárcel. Un compromiso para la Iglesia..... (Octubre-diciembre 1993)	1.000 ptas.
N.º 69 La mortalidad pública en la democracia..... (Enero-marzo 1994)	1.000 ptas.
N.º 70 Evangelización, liberación cristiana y opción por los pobres..... (Abril-junio 1994)	1.000 ptas.
N.º 71 La doctrina social de la Iglesia, hoy..... (Julio-septiembre 1994)	1.000 ptas.
N.º 72 La Iglesia y los pobres..... (Octubre-diciembre 1994)	1.400 ptas.
N.ºs 73/74 Crisis económica y Estado del Bienestar..... (Enero-junio 1995)	1.800 ptas.
N.º 75 Hacia una cultura de la solidaridad (Formación y acción desde la D.S.I.)..... (Julio-septiembre 1995)	1.100 ptas.

	<u>PRECIO</u>
N.º 76 Animadores en la comunidad (Escuela de Formación Social año 1995) (Octubre-diciembre 1995)	1.100 ptas.
N.º 77 Iglesia y sociedad por el hombre y la mujer en prisión..... (Enero-marzo 1996)	Agotado
N.º 78 La pobreza, un reto para la Iglesia y la sociedad . (Abril-junio 1996)	1.100 ptas.
N.º 79 Participar para transformar. Acoger para compartir (Julio-septiembre 1996)	1.100 ptas.
N.º 80 Los desafíos de la pobreza a la acción evangelizadora de la Iglesia (Octubre-diciembre 1996)	2.000 ptas.
N.º 81 Preparando el Tercer Milenio. Jesucristo, centro de la Pastoral de la Caridad..... (Enero-marzo 1997)	1.500 ptas.
N.º 82 El hambre en el mundo (a partir del documento de «Cor Unum») (Abril-junio 1997)	1.500 ptas.
N.º 83 Problemas nuevos del trabajo (Julio-septiembre 1997)	1.500 ptas.
N.º 84 Cáritas en la vida de la Iglesia (Memoria-presencia-profecía). (Actas de las XII Jornadas de Teología) (Octubre-diciembre 1997)	1.500 ptas.

PRÓXIMO TÍTULO

N.º 85 Preparando el Tercer Milenio. El Espíritu, alma de la pastoral de la Caridad	1.590 ptas.
--------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral de la caridad

Apellidos
Nombre
Dirección
Población
C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Importe anual **4.180 ptas.**

FORMA DE PAGO:

- Talón bancario adjunto a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Giro postal núm. a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Orden de pago por domiciliación bancaria.

ORDEN DE PAGO POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Revista/Publicación
Nombre del Banco
Dirección
Población
Provincia
Código Postal

* N.º de entidad (4 dígitos): |_|_|_|
* N.º de sucursal (4 dígitos): |_|_|_|
* N.º de cuenta (10 dígitos): |_|_|_|_|_|_|_|_|_|

Nombre del titular de la cuenta

Ruego a ustedes se sirvan tomar nota de que hasta nuevo aviso deberán adeudar en mi cuenta con esa cantidad el recibo que anualmente y a nombre de
les sea presentado por Cáritas Española.

Atentamente
(firma del titular)

NOTA: Los conceptos marcados con asterisco son imprescindibles para la domiciliación.





Cáritas

