

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

CUESTIONES ACTUALES
DE TEOLOGÍA DE LA CARIDAD

N.º 95 • Julio - Septiembre • 2000

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 95. Julio-Septiembre 2000

CÁRITAS ESPAÑOLA. EDITORES.

San Bernardo, 99 bis, 7.ª planta.

28015 Madrid.

Teléfono 914 441 000

Fax 915 934 882

E-mail: publicaciones@caritas-espa.org

http: www.caritas-espa.org

Teléf.: Suscripción: 91 444 10 37

Dirección: 91 444 10 02

Redacción: 91 444 10 20

Fax: 91 593 48 82

EDITOR:

CÁRITAS ESPAÑOLA

Felipe Duque

(Director)

Salvador Pellicer

(Consejero delegado)

Juan José López

(Coordinador)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

E. Romero Pose

Pedro Jaramillo

J. Manuel Díaz

F. Fuente

A. García-Gasco

J. Costa

A. M. Oriol

J. M. Osés

V. Renes

R. Rincón

M.ª Salleras

Imprime:

Gráficas Arias Montano, S.A.

MÓSTOLES (Madrid)

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

I.S.B.N.: 84-8440-236-3

Depósito legal: M. 7.206-1977

SUSCRIPCIÓN:

España: 4.300 pesetas.

Europa: 6.340 pesetas.

América: 62 dólares.

Precio de este ejemplar:

1.640 pesetas (IVA incluido).

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

FELIPE DUQUE, Director de la Revista CORINTIOS XIII.

RAMÓN ECHARREN YSTÚRIZ, Obispo de Canarias.

JUAN DE SAHAGÚN LUCAS, Presidente de la Facultad de Teología del Norte de España, (Burgos-Vitoria)

SANTIAGO MADRIGAL, Profesor de Eclesiología y de Historia de la Teología, Universidad Pontificia Comillas.

PEDRO JARAMILLO RIVAS, Vicario General de Ciudad Real y Consejero de Cáritas Española.

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Director del Instituto Superior de Pastoral, (Madrid).

ANTONI MARÍA ORIOL, Facultad de Teología de Cataluña.

JUAN CARLOS SCANNONE, S.I., Rector de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, (Prov. de Buenos Aires, Argentina).

RAIMUNDO RINCÓN, Consejo de Redacción CORINTIOS XIII.

VV.AA., Congreso de la Iglesia extremeña - 1999.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

CUESTIONES ACTUALES
DE TEOLOGÍA DE LA CARIDAD

N.º 95 • Julio - Septiembre • 2000

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	5
ARTÍCULOS	
<i>Justicia social y bien común.</i> Ramón Echarren Ystúriz	17
<i>Modelo de hombre en los humanismos actuales y acción caritativa y social.</i> Juan de Sahagún Lucas	95
<i>Diaconía de la Iglesia y diaconías en la Iglesia. El lugar de Cáritas en la misión eclesial.</i> Santiago Madrigal	115
<i>Testimonio de la caridad/Promoción de la Justicia e identidad cristiana.</i> Pedro Jaramillo Rivas	145
<i>Las ONGs y Cáritas.</i> Luis González-Carvajal Santabárbara ...	185
<i>Diaconía cristiana y Estado social de derecho.</i> Antoni María Oriol	207
<i>Aportaciones de la Teología de la Liberación a la Teología de la Caridad.</i> Juan Carlos Scannone, S.I.	357

El servicio a los pobres en la Iglesia. Reflexión eclesiológica. In memoriam de D. Joaquín Losada, S. J., ex director de la revista CORINTIOS XIII. Raimundo Rincón 375

DOCUMENTACIÓN

La Iglesia en Extremadura ante los desafíos de la pobreza y la exclusión social. Inmaculada Sánchez Becerra, Ricardo Cabezas de Herrera Fernández, Rafael Prieto Ramiro, Iván Torres Sanz, Francisco Maya Maya y José Manuel López Perera 427

PRESENTACIÓN

En el umbral del Tercer Milenio y en el contexto del gran Jubileo, la Revista CORINTIOS XIII ofrece hoy a sus lectores una reflexión especial sobre algunos temas actuales de Teología de la caridad.

En 1985 nuestra Revista publicó un Manual Teológico de Cáritas (1). Posteriormente, en sucesivos números de la Revista se han ido abordando diferentes temas del rico filón que es la pastoral de la caridad en la vida de la Iglesia y, en concreto, las orientaciones y tareas llevadas a cabo por Cáritas.

El Consejo de Redacción ha estimado conveniente centrar hoy la aportación de nuestra Revista, si no en la reedición o elaboración de un nuevo manual teológico de Cáritas, sí hacia el planteamiento de temas y cuestiones candentes hoy con el debate de la Teología y pastoral de la caridad. Parecía oportuno, al inicio de un nuevo siglo y de un nuevo milenio, elaborar una nueva reflexión que constituyese un nuevo acicate para la

(1) Cfr. CORINTIOS XIII, año 1985, número 33.

renovación e impulso de la Pastoral de la Caridad en general y de Cáritas en el futuro.

CORINTIOS XIII, por otra parte, no es un «islote» en el conjunto de la programación y acción de Cáritas Española. Sus aportaciones, además de prestar un servicio a la Iglesia en general y a la sociedad, responden a las preocupaciones y ritmos dinámicos de la Confederación. Por ello, entre otros temas contemplados, y engarzando con el punto focal que supuso el Manual Teológico, ha dedicado sendos números a comentar dos importantes documentos relativos a la Pastoral de la Caridad en la Iglesia y a la identidad y marco de acción de Cáritas.

El documento *La Iglesia y los pobres*, de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, y las *Reflexiones sobre la identidad de Cáritas*, elaborado por Cáritas Española, han sido dos eslabones importantes en el proceso de reflexión de la Institución, un servicio teológico de manera particular a las Cáritas Diocesanas para la iluminación y fundamentación integral de su ser y actuar.

La reflexión de Cáritas es viva y dinámica. Nace de la vida misma de la Institución, que inspira nuevas fronteras de reflexión a fin de lograr un mejor servicio a los pobres.

En esta línea, si observamos la trayectoria de la acción de Cáritas, surgen nuevos problemas que suscitan nuevas preguntas y requieren una nueva reflexión.

En las primeras etapas de la historia de Cáritas, el acento de la acción y la reflexión tuvo como objetivo, además de introducir en las comunidades cristianas la responsabilidad ante la comunicación cristiana de bienes (Plan CCB), superar el enquistamiento de la acción caritativa y social en la mera asistencia. Las

circunstancias sociales del país explicaban la situación. Pero simultáneamente a la labor de asistencia era necesario educar a la comunidad cristiana a fin de que se situase y comprometiese en una acción caritativa y social comunitaria y eminentemente promocional (2). Progresivamente, Cáritas se va situando en unas perspectivas que superan la situación y se abre a nuevos horizontes, especialmente a los movimientos sociales y eclesiales de solidaridad con los pobres en todas sus dimensiones.

En las dos últimas décadas, espoleada por esas corrientes, la fluidez de la realidad social y de las situaciones cambiantes de los pobres, Cáritas se pregunta a sí misma si para llevar a cabo un nuevo modelo de intervención social en el mundo de la pobreza basta con «la buena voluntad». Será necesario afrontar la necesidad de una nueva metodología en el servicio a los pobres. Tanto en las Asambleas Nacionales como en el Servicio de Documentación de Cáritas se trata este tema con todo interés. Nuestra Revista le dedica especial atención.

Un cambio de método implica a su vez una nueva figura del «voluntariado». Será tema «estrella» en todos los ámbitos de servicio a los pobres y marginados. También en Cáritas.

Tanto en sus Revistas como en sus departamentos, particularmente en el del voluntariado, se adentra en la tarea de elaborar un nuevo modelo de voluntariado que integre en su ser y actuar las coordenadas del ministerio de la caridad que presta Cáritas.

En nuestro tiempo el fenómeno de las ONGs es una realidad implantada a escala mundial. La reflexión sobre este hecho

(2) Cfr. Respecto a: F. DUQUE; «Cáritas y los marginados. Notas para una teología de Cáritas». En CORINTIOS XIII, año 1980, núms. 13-14, págs. 9-107.

se impone. ¿Cáritas es una ONG? Y si lo es, ¿con qué características? El tema ha sido y es debatido en determinadas ambientes.

La proyección internacional de Cáritas es uno de los aspectos que han alcanzado mayor relieve en los últimos años. Se ha roto el cliché, bastante extendido, de que Cáritas restringía su campo de servicio a los pobres en las iglesias del interior del país. La dimensión internacional es esencial a su identidad. De ahí que su Departamento de Cooperación Internacional tenga un lugar relevante en el seno de su estructura organizativa.

Por último, hay que señalar otro tema del mayor interés en la vida de Cáritas hoy: la relación con las Administraciones públicas a todos los niveles del Estado e internacional. ¿Puede la Iglesia y sus servicios de acción caritativa y social acoger los fondos provenientes de las Administraciones públicas, particularmente en un Estado no confesional como es el nuestro? Aunque las estadísticas de Cáritas Española indican lo contrario, parece que está extendida la idea de que sin la ayuda de estos recursos que proceden de la Administración será difícil llevar a cabo determinados programas de cierta envergadura.

Es evidente que no hemos tratado de esbozar un esquema completo de la temática que ha abordado Cáritas en los últimos 20 años. Ello requeriría un estudio más denso y exhaustivo. Se ha pretendido señalar algunos, tal vez los más destacados, que han influido en el nacimiento de «nuevos campos de reflexión teológica, social, pastoral».

Todos los temas indicados, al parecer eminentemente prácticos, implican y plantean interrogantes sobre la naturaleza de la acción socio-caritativa. Son puntos de referencia que empujan hacia nuevos campos de reflexión para poder dar

una orientación adecuada a esos mismos problemas prácticos. ¿Cuál es el verdadero rostro de la acción socio-caritativa hoy, y por tanto, el perfil y el quehacer de Cáritas?

No hay que olvidar que en estos momentos tiene lugar en Cáritas un proceso de revisión institucional con el fin de ajustar su estructura lo mejor posible a las necesidades actuales. Sin duda implica un nuevo esfuerzo de reflexión sobre el papel de Cáritas en la Iglesia de hoy. Se han llevado a cabo Jornadas de reflexión en la Confederación y en sus órganos rectores: Consejo General, Comisión Permanente, siempre en contacto con las Cáritas Diocesanas e instituciones confederadas. Este hecho, importante en la vida de Cáritas, constituye una invitación a profundizar en sus raíces.

A estas inquietudes quiere responder el presente número. Nos ha parecido que podría girar en torno a la temática implicada en los planteamientos de la trayectoria indicada de Cáritas en estos últimos años y, a su vez, a otras preguntas y perspectivas presentes hoy en el telar de la Teología de la caridad.

Hemos creído oportuno enmarcar las colaboraciones en una visión global de la Caridad y sus relaciones con la justicia y el bien común. Su autor es un clásico en la reflexión sobre la naturaleza de la acción caritativa y social y sobre Cáritas. Mons. D. Ramón de Echarren Istúriz, Obispo de Canarias, nos ofrece una visión de conjunto del tema hoy.

En las aportaciones sociológicas, éticas y teológico-pastorales de Cáritas siempre late una pregunta: ¿qué tipo y modelo de hombre subyace en la oferta liberadora de Cáritas como respuesta a la degradación de la persona del pobre y marginado? Ante un cambio de página en la Historia, esta pregunta se hace más necesaria.

Hemos pedido a un especialista en antropología filosófica y teológica una visión de los humanismos hoy vigentes en la cultura moderna, una reflexión sobre los retos que lanzan a la acción de Cáritas y unas orientaciones para poder responder mejor al desafío de los pobres. El Presidente de la Facultad de Teología del Norte de España (sede de Burgos), Dr. D. Juan de Sahagún Lucas, nos brinda su colaboración sobre «El modelo de hombre en los humanismos actuales y acción caritativa y social».

Desde esta atalaya bajamos a la arena de las cuestiones actuales. Como hemos indicado en la trayectoria de Cáritas esbozada, están ya presentes temas importantes sobre el ser y actuar de Cáritas en la Iglesia y en la sociedad. ¿Cuál es la naturaleza y lugar de Cáritas en la misión de la Iglesia? En sintonía con una tradición en Cáritas Internacional, hemos descrito el ser de Cáritas como Diaconía eclesial al servicio de los pobres. Sin embargo, no todas las Cáritas Nacionales coinciden en esta percepción de Cáritas. Por ejemplo, las Cáritas de América Latina prefieren identificar a Cáritas como Pastoral Social. Sobre esta posición se abrió un debate en nuestra Revista. De manera especial se ha hecho hincapié en presentar a Cáritas en el contexto de la misión evangelizadora de la Iglesia.

El Dr. Santiago Madrigal, s. j., Catedrático de Eclesiología y de Historia de la Teología en la Universidad Pontificia Comillas, estudia esta problemática en su artículo «Diaconía de la Iglesia y diaconías de la Iglesia. El lugar de Cáritas en la misión eclesial».

A pesar del esfuerzo educativo llevado a cabo por Cáritas para transformar su imagen en las Comunidades eclesiales, todavía persiste el modelo «meramente asistencial» y su vigencia en la conciencia cristiana está viva. La acción caritativa y social aún queda atrapada en las mallas del mero asistencialismo.

Recientemente, en el Congreso sobre la Pobreza en Extremadura, organizado por la Provincia eclesiástica de Mérida-Badajoz, que tuvo lugar en Mérida (22 de octubre 1999), se puso de relieve esta situación. En su ponencia, que hoy publicamos por deferencia de los organizadores del Congreso, el Dr. D. Pedro Jaramillo Rivas, Vicario General de Ciudad Real, miembro del Consejo General de Cáritas Española y del Consejo de Redacción de CORINTIOS XIII, abordó el problema y situó el ser y actuar de la acción socio-caritativa en todas sus vertientes integrales.

Su colaboración no sólo ha contribuido a iluminar la acción eclesial en la Iglesia de Extremadura, sino en la Iglesia en general y especialmente en Cáritas.

Si los artículos de los Drs. Madrigal y Jaramillo contribuyen a profundizar y esclarecer la identidad de Cáritas, al filo de la realidad y la reflexión en nuestros días, la colaboración del Dr. D. Luis González Carvajal, Presidente del Instituto Superior de Pastoral, de la Pontificia Universidad Salamanca en Madrid, se adentra en un tema vivo y actual, que incide en la comprensión de Cáritas. La relación entre las ONGs y Cáritas, contemplada por unos como una plataforma de colaboración solidaria, para otros vista con recelo en cuanto que podría difuminar la identidad de Cáritas, es estudiada por González Carvajal, durante años, Secretario General de Cáritas Española. Es una aportación para esclarecer un tema de gran actualidad que contribuirá a enriquecer la naturaleza de Cáritas.

Cáritas es una «Diaconía eclesial». Y también una diaconía social. Desde la teología de la Diaconía cristiana en su relación con el Estado social y de derecho, el Dr. D. Antoni Oriol Tataret, profesor emérito de la Facultad de Teología de Cataluña,

reflexiona sobre la diaconía cristiana y su presencia y colaboración con la sociedad. Ofrece perspectivas para iluminar la presencia de Cáritas en el campo social y la colaboración con las Administraciones públicas.

Una revista de Teología de la caridad no puede por menos que dirigir la mirada a las corrientes teológicas que, de una manera directa, apuntan a iluminar los problemas de los pobres. Nos ha parecido que ofrecer una reflexión sobre la teología de la liberación podría ser útil para nuestros lectores y de manera particular para nuestras Cáritas. El Dr. D. Carlos Scannone, s. j., Rector de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (Buenos Aires, Argentina), aporta su visión sobre el tema. Su participación en los Congresos Latinoamericanos de Teología de la Caridad ha sido un aporte a la valoración de esta «teología de la caridad», desde el continente de la esperanza.

El fenómeno mundial de la globalización y sus desafíos ha estado presente al programar estas reflexiones. Como quiera que el próximo número de la Revista está dedicado a los desafíos y contribuciones éticas a la economía mundial desde la Doctrina Social de la Iglesia, no hemos creído necesario incluirlo aquí.

Finalmente, hemos querido tener un recuerdo especial para el que fue durante años director de nuestra Revista. Aunque ya habíamos hecho memoria de Joaquín Losada, s. j., en los números anteriores, su aportación a la Teología de la Caridad y de Cáritas bien merece un estudio especial que figurase en este volumen dedicado a cuestiones actuales. Nuestro compañero y miembro del Consejo de Redacción, Dr. D. Raimundo Rincón, ha preparado un artículo, en base a las

aportaciones de Joaquín Losada en CORINTIOS XIII, sobre «El servicio a los pobres en la Iglesia. Reflexión eclesiológica».

Es habitual que nuestra Revista ofrezca un servicio de Documentación. En este número hemos considerado que la ponencia que presentaron los agentes de pastoral de la Caridad en el Congreso antes citado sobre la pobreza en Extremadura podría prestar un servicio práctico a las Iglesias particulares. Por deferencia de los organizadores del Congreso, la insertamos en el contexto de las reflexiones que hacemos en este número. Creemos que este proyecto para la acción pastoral en Extremadura no sólo puede ser un estímulo para los demás, sino que entraña una aportación de la praxis pastoral a la Teología de la caridad.

FELIPE DUQUE
Director de CORINTIOS XIII

artículos

CARIDAD, JUSTICIA SOCIAL Y BIEN COMÚN

RAMÓN ECHARREN YSTÚRIZ

Obispo de Canarias

En total consonancia con la acción caritativa y social de la Iglesia, está el amplio campo que, dentro de la Doctrina Social de la Iglesia, corresponde a lo que ya Pío XII definió como «*Caridad política*», y que se relaciona con el compromiso temporal de los cristianos. Y partiendo siempre de la inseparabilidad de la caridad respecto a la justicia, y la imposibilidad, por tanto, de plantear la acción caritativa-social en favor de los más pobres, como parte esencial de la Moral del Evangelio, sin plantear simultáneamente la promoción de la justicia.

El tema no es tanto el del compromiso de los cristianos en el campo de lo temporal, cuanto el de la visión cristiana de la Justicia Social y del Bien Común, visión que viene a complementar la mirada que la Iglesia, los cristianos, deben tener de aquellos aspectos de la pobreza y de las soluciones a la pobreza que la comunidad cristiana y Cáritas como Diaconía de la misma deben promover, en orden a la realización de esa «Revolución del Amor» de la que nos ha hablado Juan Pablo II, la cual debe suponer un intento para acabar con la raíz de la existencia de la marginación y de la miseria de tantos y tantos

millones de seres humanos, es decir, que debe suponer el intentar acabar, desde un amor preferencial por los pobres y oprimidos, con esos «*mecanismos perversos*» y esas «*estructuras de pecado*» que están en la raíz de la injusticia que supone la existencia de la pobreza y la miseria, de la exclusión y la marginación, de tantos seres humanos que viven muriendo junto a nosotros y a lo largo y ancho del mundo.

Tras nuestra acción caritativa y social, tras nuestros compromisos temporales en cuanto cristianos, y tras las políticas vigentes en nuestra sociedad, relacionadas, directa o indirectamente, con la pobreza (políticas sociales, económicas, educativas, fiscales...) existen unas ideologías y unas concepciones éticas que condicionan nuestras actividades y las actividades de los políticos y de los legisladores. De ahí la importancia del tema que hoy tratamos, en orden a clarificarnos, como cristianos y como ciudadanos, y en orden a clarificar lo que la Iglesia debe decir, como palabra iluminadora, a la luz de la Persona y del Mensaje de Jesús, a nuestra sociedad y a los cristianos, para que sea posible una acción caritativa y social de la Iglesia que sea evangélica y evangelizadora y vaya más allá de unas necesarias actividades sociales y asistenciales, intentando crear esa *civilización del amor* de la que nuestro Papa está hablando continuamente. Se trata de cómo es posible estar en el mundo sin huir de él, pero sin ser del mundo, tal como el Señor nos lo dice en el Evangelio de San Juan. Hemos de estar en el mundo sin juzgarlo ni condenarlo, pero manteniendo una distancia crítica respecto a ese mundo, en todo aquello que tiene de deshumanizador y de alienador respecto a muchos seres humanos.

Vamos a tratar, pues, de un tema de total actualidad, no sólo para los cristianos, para los que como creyentes de Jesús

procuramos ser consecuentes con su mandato de transformar el mundo intentando hacerlo más humano, más en conformidad con el proyecto de Dios para la sociedad entera, sino también para todos aquellos que, desde la política, la economía, el compromiso sindical, la preocupación por los que sufren la injusticia... se plantean las referencias éticas, y no sólo morales, de toda acción que incida o pueda incidir en su intento de transformación, teórica y práctica, de la sociedad. El tema es el de «Justicia Social y Bien Común» así como el de la ideología liberal, que hoy se ha impuesto en nuestra sociedad y, prácticamente, en el mundo entero.

Y les advierto ya desde ahora que la exposición del tema se hace desde la óptica de la moral cristiana, es decir, lo expongo como cristiano y dirigido fundamentalmente a cristianos. Pero sin que ello signifique que se prescinda de una visión humana o humanista, propia de una antropología social, cultural y económica, válida también para los no creyentes.

Y dicho esto, pasamos a exponer algunas ideas en referencia a la Justicia Social y al Bien Común.

Recuerdo muy bien que en la primera lección de mi profesor RUSSEAU, en la asignatura de Economía Política, en la Universidad de Lovaina, comenzaba el curso diciéndonos a sus alumnos: «hay dos concepciones de la Economía Política o de la política económica y las dos dependen de las correspondientes ideologías subyacentes: la de los que piensan que hay que hacer una política económica que se preocupe de que *la "tarta crezca"* antes de pensar en distribuirla y la de los que piensan que lo que hay que hacer, de manera inmediata, es distribuir la tarta, para que todos se beneficien de ella. Los primeros son los liberales y, de hecho, se pasan la vida procuran-

do que "la tarta" crezca y no ven nunca llegado el momento de distribuirla. Los segundos son los comunistas, o los que profesan el socialismo real, los cuales distribuyen la tarta y, a continuación, tienen que inventarse planes quinquenales, en los que todos o casi todos los ciudadanos trabajen con salarios de hambre, sacrificando así a varias o muchas generaciones con el sueño de que llegará un día en que todos los ciudadanos vivirán felices en la abundancia, día que al final no llega nunca».

«El único intento de acercar las dos concepciones proviene o de la llamada Social-Democracia (caso de los países nórdicos, de Alemania, de Austria...) y de la Doctrina Social de la Iglesia, en esta última no como programa político o económico, sino como inspiración moral de una política económica, a partir de una antropología fundamentada en el Evangelio y en la Tradición Social de la Iglesia.»

La realidad es que hoy seguimos encerrados (aunque con variantes significativas) en ese mismo dilema. Hace pocos años Felipe GONZALEZ afirmaba precisamente que la economía española tenía que optar por facilitar el crecimiento de «la tarta» antes que pensar en su distribución... Y todos conocemos la lucha larvada que se da en España (y en otros países de Europa y del mundo entero), entre los que defienden «la sociedad del bienestar» y los que se inclinan por un liberalismo o por un neoliberalismo (a veces, con palabras del Papa, por «un liberalismo salvaje», con sus secuelas de despido libre, trabajo en precario, «contratos basura», recortes en la Seguridad Social, corrupción consentida, política meramente monetaria y especulativa, olvido de los más pobres y marginados, una economía sumergida consentida e incluso apoyada..., etc.). Y los que se inclinan por un liberalismo o un neoliberalismo, con la

justificación de que así se crea riqueza y trabajo para todos (algo que no acaba de llegar nunca...), no quieren ver que lo que se está produciendo (y uso palabras del Papa) es que «los ricos sean cada vez más ricos y los pobres sean cada vez más pobres...» y más numerosos, me atrevo a añadir yo, apoyado en el resultado de investigaciones sociológicas como los Informes FOESSA y otros estudios sociales.

Debo dejar claro que cuando hablo de política vigente o de políticos no me estoy refiriendo a los de 1996 ó 1999, sino a las políticas realizadas por los políticos en las dos últimas décadas, y tal vez más en concreto, a los últimos quince años, políticas realizadas, o proyectos o propuestas, por la mayoría de las formaciones o partidos políticos de España y de sus Autonomías.

Y no podemos olvidar, a la hora de hablar de Justicia Social y de Bien Común, que la caída del Comunismo o del Socialismo real (lo cual hay que interpretarlo como algo de lo más positivo, desde la perspectiva de la liberación del hombre), su fracaso político y económico, social e ideológico, ha supuesto de hecho, una coartada de lo más firme (aunque se base en falsedades objetivas y en sofismas interesados) para que se imponga, sin miedos ni cortapisas, la afirmación de que el liberalismo, el neoliberalismo, e incluso el «liberalismo salvaje» constituyen la única posibilidad para alcanzar el Bien Común, el único camino para realizar y alcanzar la Justicia Social, rechazando cualquier crítica a esa afirmación (por muy moral, social o evangélica que sea), en base a algo que es cierto, el que no existe «la Tercera Vía», pero también en base a una gran y egoísta mentira, la de que el sistema vigente no admite correctivos sociales y que, por tanto, no admite alternativa alguna (ni siquiera modificando, a través de esos correctivos, sus resultan-

tes sociales más negativos) y que en consecuencia hay que aceptarlo tal como es, sin modificaciones, como si se tratara de un axioma matemático indiscutible o un «dogma de fe» incuestionable.

El hecho es que con el sistema vigente la pobreza existe y la pobreza crece cada día. En el Tercer y en el Cuarto Mundo. Y ello aunque con el comunismo, desaparecido gracias a Dios, también se generaban injusticias, miseria y pobreza en todas sus formas. (Y en los países en los que subsiste, se siguen generando...)

Y también es cierto —y debemos decirlo con todas nuestras fuerzas— que la capacidad del hombre (de todos nosotros) para evadirse de lo que está ahí, de la pobreza, de una realidad que molesta porque constituye una llamada a nuestra responsabilidad, una llamada a cambiar de vida, a comprometerse, y, en cuanto algunos somos cristianos, a convertirnos, a vencer nuestro egoísmo, es ilimitada. Las relaciones humanas y sociales en nuestra sociedad son, con demasiada frecuencia (y se busca que sean así, consciente o inconscientemente, a través de la política, de la economía, de la publicidad; a través de la prensa, radio, TV; a través del discurso de una mayoría de nuestros intelectuales, escritores, profesores, economistas, periodistas, artistas..., etc.), utilitarias, interesadas, competitivas, incluso opresoras, corporativistas, egoístas, gremialmente interesadas, buscadoras de un aumento continuo del individualismo, del subjetivismo, del relativismo, del consumismo, de la ostentación, del hedonismo, de la insolidaridad, de la exclusión de los que menos valen, del anonimato, de la insolidaridad...

No se trata de que nos convirtamos en una especie de «profetas de calamidades». No todo es malo en nuestra so-

ciudad y en nuestro mundo. No todo es negativo. Hay multitud de elementos positivos, hay serios progresos humanizadores en todos los campos. Pero todos los avances, sean de la índole que sean, no pueden ocultar las lacras de la pobreza, no pueden permitirnos el desconocer el drama de la miseria de una multitud de seres humanos y la multitud de injusticias sociales que se dan en nuestra sociedad actual.

Con la afirmación de la existencia de la miseria, de la marginación y de la pobreza, la Iglesia no entra directamente en discursos políticos o «de partidos» que no le corresponden (en el que los laicos cristianos, por lo demás, tendrían que entrar obligatoriamente, a través de lo que ya Pío XII definió como «caridad política»). Nos mantenemos en el estricto campo de lo religioso, o, si se quiere, de lo evangélico. Porque para los cristianos, el hombre que sufre sumido en la miseria o en la injusticia es un misterio religioso, cristiano, y el clamor de los pobres siempre llega a Dios.

Con lo que se está afirmando sobre la existencia de la miseria, tampoco se niega en absoluto la bondad de la democracia como sistema político (afirmación recogida, por lo demás, en el mismo Concilio), o, al menos, no se niega en absoluto «que la democracia sea el menos malo de los sistemas». Pero la democracia ha de estar al servicio del hombre y no el hombre al servicio de la democracia. La democracia puede amparar muchas políticas y una Constitución concreta, también. Y esas políticas —todas democráticas— pueden ser justas o injustas. La democracia no es un «dios» que todo lo sabe, todo lo puede, todo lo arregla. Es un instrumento que se puede usar bien o mal. Y lo mismo la Constitución. Y si la Constitución y la democracia sirven para negar la existencia de pobres y de injusticias es que se han convertido en instrumentos mal

empleados. Una cosa es la democracia formal y otra la real. Una cosa es el reconocimiento formal de los derechos de todos los ciudadanos y otra la posibilidad real de poderlos ejercer por parte de todos. Si una democracia formal no tiende a hacerse real, para todos los ciudadanos, particularmente para los débiles y pobres, para los más indefensos e indigentes, estamos ante una democracia degradada, ante una Constitución degradada, ante una política degradada, ante unos políticos degradados. Es el caso del reconocimiento constitucional del derecho al trabajo... y la existencia del paro. Y como éste se podrían proponer multitud de ejemplos. «Una democracia sin valores (como por desgracia ocurre con frecuencia entre nosotros) se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la Historia» (VS 101; CA 46). En todo caso hay que decir que defender la democracia, que es un «producto» típicamente liberal, su producto político, no significa que haya que defender la ideología liberal en su totalidad y con todas sus consecuencias, ni que haya que optar por una economía liberal pura, sin correctivos sociales de ningún tipo (aunque se defienda el «libre mercado»). Y ya estoy hablando, como es obvio, tanto de Justicia Social como de Bien Común.

El hecho a considerar es que nunca se ha hablado tanto, en nuestra sociedad y en nuestra Iglesia, de justicia, de libertad y liberación, de amor y de solidaridad, de derechos fundamentales y de respeto a la persona. Pero tal vez, sin embargo, nunca se han manejado estos maravillosos conceptos tan vacíos de contenido, tan interesadamente manipulados, con tan poca eficacia para crear un movimiento de solidaridad real. Tal vez nunca una sociedad ha vivido tan degradada y corrompida por el egoísmo (personal, familiar, corporativo, gremial...), por el in-

dividualismo, por el consumismo, por la falta de amor, por la despreocupación por el sufrimiento ajeno, por la insensibilidad real ante ese sufrimiento, por la insolidaridad, por una moral subjetiva, por un relativismo moral, por un pragmatismo materialista... como la actual.

Y centrándonos en los temas «Justicia Social» y «Bien Común», hay que añadir, en total sintonía con el discurso social de nuestro Papa, que nuestra sociedad contemporánea, con toda esa amplia variedad de sistemas políticos y socio-económicos vigentes que encierra en su seno, necesita urgentemente una civilización alternativa. El mito del progreso indefinido, bien sea concebido al modo capitalista, bien sea concebido al modo socialista, ha fracasado. El hombre concreto, la persona humana, sigue siendo la gran víctima de una civilización que no ha sabido resolver los problemas y situaciones de pobreza y marginación que existen en el mundo desarrollado (tanto en el Este como en el Oeste), ni tampoco los problemas y situaciones de pobreza, miseria y marginación que existen en el mundo subdesarrollado, en el Tercer Mundo y, dentro de los países desarrollados, en el Cuarto Mundo (tanto en el Norte como en el Sur).

Por otra parte, y a fuerza de que nos repitan que la crisis que vivimos es exclusivamente económica, nuestra sociedad ni habla ni quiere hablar de la dimensión social, ética, socio-económica, política, fiscal, educativa, moral..., etc., de los problemas económicos. El hecho es que se habla mucho de economía y de macroeconomía y se olvida al ser humano. Se habla mucho de economía y se elude plantearse al servicio de qué y de quién está esa economía.

Si tuviéramos que hablar, además, de esos problemas sociales y económicos que sustentan las situaciones de pobreza,

que atentan contra la Justicia y que suponen un desprecio total de la búsqueda del bien común, tendríamos que decir que esos problemas económicos y sociales son incontables y que, tras ellos, existen unos gravísimos problemas de índole ética y moral: desde la concentración del poder económico, político, social y financiero, en determinados grupos humanos, hasta la corrupción y el brutal despilfarro de los medios económicos en armamentos cada día más sofisticados; desde una concepción del trabajo humano que olvida radicalmente la dignidad de la persona humana, hasta la concepción de esa persona humana como un simple elemento productivo al margen de sus necesidades más específicas como ser racional que vive en una familia y que convive en una sociedad concreta; desde la marginación del hombre cuando deja de ser productivo o cuando todavía no lo es (caso de los parados, de los jubilados, de los jóvenes que buscan un primer empleo, de los disminuidos físicos y psíquicos...), hasta la creciente eliminación de aquellos servicios sociales que atendían, aunque fuese precariamente, las necesidades más elementales de los más necesitados (y en este caso me estoy refiriendo específicamente a España); desde un uso de los recursos económicos, financieros, materiales, científicos, etc., que no va destinado prioritariamente a la satisfacción de las necesidades primarias de los seres humanos (presupuestos que priman gastos de cualquier tipo sobre los gastos sociales, o donde aquéllos no permiten la solución de los problemas humanos más elementales; o que se invierten en gastos suntuosos y de prestigio, tanto a nivel público como privado; o que favorecen el despilfarro de bienes de consumo, frente a las necesidades de millones de seres que se debaten en el umbral de la muerte por inanición), hasta toda esa *picaresca* denigrante, propia de los poderosos, que entraña la evasión de capitales; el sistemático eludir todo ries-

go económico eliminando la inversión de un capital que genere empleo; unas actividades económicas meramente especulativas, y unas medidas de política económica que favorecen prioritariamente la especulación (muchas veces para conseguir maquillar las cifras macro-económicas que se presentan a la opinión pública); las quiebras fraudulentas; los gastos «de escaparate» (fiestas llamadas populares) o fiestas de privilegiados; arreglos urbanísticos que favorecen a los mejor situados; congresos de todo tipo suntuosamente celebrados; lanzamiento de festivales que favorecen el consumo y que se queman en puro consumismo; las reconversiones industriales necesarias, pero socialmente mal realizadas; el fraude fiscal; un desenfrenado gasto público sin la contrapartida de una voluntaria sobriedad en todo aquello que no es socialmente imprescindible; los consensos entre las diversas fuerzas sociales y políticas, cuyo objetivo no es la desaparición de la pobreza, sino la búsqueda de privilegios institucionales (partidos, sindicatos, patronales...); el lucro o el beneficio económico, como motivación individual o colectiva, prescindiendo de cualquier otra dimensión motivacional; la valoración del poder y del poderoso, por encima de la persona humana; la rentabilidad económica, ideológica y política, por encima de lo social, etc. (Cf. Juan Luis CEBRIAN, «Sermón del Año Nuevo», en *El País dominical* del 29-XII-1985).

Añadamos a ello esa especie de *ley del silencio* para paliar (ocultar resulta imposible...) el impacto negativo que en la sociedad producen los múltiples casos de corrupción o de ineficacia política, social, económica... que se dan continuamente. Y tras todo ello un grave problema cultural y ético: una sociedad sin más valores que la ganancia fácil, la diversión, el placer, el trabajo mal hecho, la *chapuza*, la ley «del mínimo esfuerzo», los juegos de azar... Sin negar una supervaloración patológica

de la libertad individual, privada de todo sentido de solidaridad (y en función del beneficio económico de unos privilegiados) que da por bueno la eliminación, incluso legal, de todo límite a lo que sea la obtención de un hedonismo egoísta, y del placer en cualquiera de sus formas: sexo, prostitución (aunque esclavice a muchos y muchas), parejas de hecho (sin plantearse derechos y deberes y su repercusión en la sociedad), aceptación del incesto como algo normal, pornografía, desinformación sesgada sobre el sexo, sobre los anticonceptivos o sobre el aborto (sin que nadie aporte datos sobre el montante económico que generan los negocios basados en estos campos, ni sobre quiénes son los que se benefician de ello)..., etc.

¿Hay que recordar los 21.000 millones de pesetas gastados en el Teatro Real de Madrid? ¿Y los 24.000 millones, más o menos, del Museo Guggenheim de Bilbao, por muy maravilloso que sea? ¿Y los miles de millones gastados en la Expo, en las Olimpiadas y en el AVE? ¿Y quién ha dicho a los ciudadanos cuál ha sido el beneficio social de todo ello y quiénes han sido los beneficiarios?

Y como justificación última de todo ello, la libertad concebida como un derecho sin límites, una libertad sin la contrapartida de la solidaridad y de la justicia social, una libertad entendida exclusivamente según la ideología liberal.

Y vuelvo a repetir que estoy ofreciendo el panorama de una década y media, aproximadamente, sin referirme a partido político alguno en concreto, ni a políticas económicas determinadas. Hablo de las tendencias político-económicas predominantes en nuestra sociedad, desde que la ideología liberal se ha impuesto en todos los ámbitos: al «dios» dinero, al «dios» beneficio económico, se sacrifica todo, evitando cuidadosamente todo análisis

crítico de lo que se está haciendo, del para quién se está haciendo y del para qué se está haciendo.

Quede esa enumeración como una simple pincelada que nos sirva para saber que el problema de la pobreza (con lo que ello supone de desprecio en la búsqueda de un auténtico bien común y en el cumplimiento de los deberes más elementales de la Justicia Social) ha de situarse en el contexto de una problemática socioeconómica y cultural que cuestiona radical y prácticamente todos los sistemas hoy vigentes y que nos debe plantear a los creyentes en Jesucristo la necesidad de un esfuerzo solidario con todos los hombres de buena voluntad, no tanto para crear una sociedad globalmente alternativa a la que nosotros vivimos en el plano político o económico (no es nuestra misión desde el Evangelio) sino —como ha dicho Juan Pablo II— para crear una civilización alternativa en el plano de los valores y actitudes, una civilización nueva en el plano de las instituciones, para crear la verdadera civilización del amor, de la solidaridad, de la justicia, de la liberación integral del hombre, que sustituya a la que hoy está vigente en nuestro mundo.

Y hay que añadir, ya desde ahora, algo importante: «La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer» (SRS, 41). Pero la Iglesia, desde su Moral Social, «asume una actitud crítica tanto ante el capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista» (SRS, 21), sin que defienda por ello su doctrina como una «tercera vía» «y ni siquiera como una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente», ni tampoco como «una ideología» (SRS, 41) frente a otras ideologías.

O como ha dicho el Concilio, «la misión propia que Cristo confió a su Iglesia, no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso» (GS 42). «Pero

precisamente de esa misma misión religiosa derivan funciones, luces y energía que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana, a la luz de la ley divina» (GS 42). «Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar los temas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno» (GS 43). «Pero no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente a los asuntos temporales, como si éstos fueran ajenos del todo a la vida cristiana, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales». «El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos, debe considerarse como uno de los más graves errores de nuestra época» (GS 43). Y respecto al natural y lógico pluralismo político e ideológico de los cristianos, el Concilio ha dicho: sucederá que la propia concepción cristiana de la vida lleva a algunos cristianos a elegir una determinada opción, mientras que otros fieles eligen otra con todo derecho. Entiendan todos que a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer de opción la autoridad de la Iglesia (cf. GS 43). «El cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aún agrupados, defienden lealmente su manera de ver» (GS 75). Esta afirmación es importante para nosotros, puesto que en España hay cristianos militando en diferentes partidos e ideologías. Y ello ocurre así desde la «transición».

Y por último, y en relación con este último tema, recordemos lo que también dice el Concilio: «Los partidos políticos

deben promover todo lo que a su juicio exige el bien común; nunca sin embargo les está permitido anteponer intereses propios al bien común» (GS 75), una afirmación tajante y clara que nos debe servir como «telón de fondo» a lo que estamos diciendo y a lo que voy a exponer a continuación.

* * *

No es fácil definir lo que es el bien común. El profesor de Moral Rudolf WEILER nos dice que son muchas las variaciones históricas que ha experimentado este concepto y que en la actual polémica de índole política se contraponen al interés egoísta de un individuo o al de un grupo. La definición de contenido, y consiguientemente normativa, del bien común, exige la referencia al ser individual, al hombre como persona, el cual incluye la disposición a coexistir o convivir con otros hombres. «De la índole social del hombre se sigue con claridad —dirá MUSSNER— que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados; pues el principio, el sujeto y el fin de toda institución social es y debe ser la persona humana» (GS 23).

El bien común puede definirse como el fin de la sociedad, en la medida que ésta representa la ayuda que los individuos necesitan para el cumplimiento de sus objetivos existenciales y que se crea con su cooperación social. Y el Concilio (GS 26; cf. GS 74), siguiendo la Encíclica *Mater et Magistra* (n.º 65), define el bien común como «la suma de condiciones de vida social que permiten alcanzar a los individuos y a las colectividades su propia perfección más plena y fácilmente». MUSSNER dirá que el bien común representa «el cumplimiento universal de la justicia». El bien común se realiza plenamente cuando

prevalece la justicia social, cuando entre las distintas colectividades y entre los individuos, no sólo funciona el equilibrio de intereses, sino que tal equilibrio se da desde la solidaridad en una correspondencia justa de las relaciones. El bien común es, por tanto, un llamamiento constante a la conciencia de solidaridad y al derecho establecido en leyes justas, que es como decir a la conciencia en todos los niveles (incluso hasta llegar a la sociedad universal y el bien común universal).

Por tanto, también la política, y la política económica en concreto, debe estar sujeta al orden moral y jurídico. La ética social protestante (hoy muy en boga, a través del liberalismo económico imperante) hace hincapié en la *sociedad responsable* frente al concepto tradicional católico del bien común como derecho natural. En la ética utilitaria o utilitarista (propia del liberalismo) el contenido de un ordenamiento moral de los valores fundamentales del bien común conduce incluso a la fórmula de un ficticio contrato social, referido al interés personal-individual del hombre. Así, por ejemplo, J. BEUTHAM define el bien común como «la mayor felicidad del número mayor posible de personas». Es la ética liberal por excelencia: el «mayor número posible de personas» entraña ya la exclusión de un número, mayor o menor, de ellas en la posible felicidad resultante de lo que define el bien común. Así se da por supuesto, como algo inevitable y que es preciso aceptar, la existencia de excluidos. Por el contrario, para los católicos esos excluidos serán los predilectos de Dios y deberían constituir el centro de la atención del gestor del bien común.

En el proceso actual de implicación de las culturas, tendente a una cultura universal pluriforme y policéntrica («la aldea planetaria»), la referencia al orden y al derecho dentro del pluralismo del bien común que hoy existe es de importancia

decisiva. El respeto de los derechos propios de las culturas y de su importancia y relación conduce a la integración de las mismas en una comunidad cultural, universal y creativa, de los hombres dentro del bien común mundial. Debe haber una solidaridad, no sólo inter-personal, sino también inter-cultural, inter-regional, inter-nacional.

El principio del bien común regula la conexión del bien particular y del bien común (el bien de todos y cada uno de los ciudadanos) en la construcción de la sociedad, empezando por el individuo y pasando por cada sociedad menor hasta el bien común universal. Como ley suprema de la sociedad, afirma la primacía del bien común sobre el bien particular o individual (el bien de todos y cada uno de los ciudadanos, sobre el bien de unos pocos privilegiados...), y como principio jerárquico proporciona el fundamento y la limitación de la autoridad social o la obligación de obediencia a la misma, cuando se trata del bien de todos y no sólo de unos pocos.

El hecho es que hoy, con la desaparición de un orden ético común, o de una ética social común (prioridad liberal del individuo y su libertad, del individualismo, sobre cualquier concepción de unas exigencias colectivas), el bien común se ha reducido a un concepto jurídico orientativo, no vinculante (se identifica con el bien general de la sociedad o con el fin general de la sociedad, y se expresa en estadísticas macro-económicas o macro-sociales, dentro de las cuales «desaparecen» las personas concretas más afectadas por las situaciones más contrarias al bien común) o se ha reducido a una fórmula vacía. Y así se llega a un bien común identificado como el bienestar general (que es el bien de una mayoría, aunque exista una minoría que se «muere de hambre» o que vive marginada de todo bienestar), bienestar general definido mediante indi-

cadorez generales de bienestar establecidos por ciertas encuestas sociológicas (a las que contradicen claramente los estudios sociológicos realizados, por ejemplo, por FOESSA, por Cáritas o por los Sindicatos). Y lo más grave es que ni se discutan esos indicadores generales del bienestar, los cuales, inevitablemente, son convencionales, y los definen personas (políticos o técnicos) que no sufren pobreza alguna y que actúan, no desde una objetividad científica, sino de acuerdo con determinadas ideologías o al dictado de determinados grupos de presión (ideológicos, económicos o políticos).

Desde esa perspectiva liberal, hoy vigente, tras los conceptos de bien común, sólo hay intereses camuflados. La expresión más aguda de las consecuencias de esta ética del bien común fue «la cuestión obrera» del siglo XIX, puesto que no se contaba con que el mercado, como proceso social, siempre necesita del orden moral (algo parecido a lo que ahora nos está ocurriendo). Se partía de la ingenua concepción liberal de que la sociedad y la economía, dejados a su libre albedrío, siempre resolvían los problemas sociales y construía espontáneamente un equilibrio social: la injusticia y la miseria desaparecerían espontáneamente y sin intervención del Estado.

Del concepto colectivista del bien común y de sus consecuencias, no hace falta hablar. Todos sabemos lo que ocurrió en los países del Este y lo que sigue ocurriendo en los países que mantienen sistemas comunistas.

El hecho fácilmente comprobable es que en ninguno de estos modelos (dice perfectamente Rudolf WEILER) se llega a la cultura del bien común, que, en último extremo, sería la cultura de la solidaridad, del amor y de la justicia, de la igualdad y de la fraternidad.

Ahora bien, y antes de hablar de Justicia Social: «¿Se puede hablar o permitir que se hable de bien común en una sociedad donde más de ocho millones de seres humanos, cuyos recursos (materiales, culturales o sociales), por ser tan escasos, les excluye de los modos de vida mínimamente aceptados por el Estado en que viven?» (definición de pobreza del Consejo de Ministros de la Unión Europea). ¿Se puede hablar del bien común en un país en el que alrededor de dos o tres millones de ciudadanos están en el paro? Y podríamos igualmente hablar de cultura, de educación, de vivienda, de sanidad, de alimentación..., etc.

* * *

Pero hablemos ahora de Justicia Social. Y comenzaré diciendo que es muy llamativo que en las últimas enciclopedias y diccionarios que se han publicado, tanto de Moral como de Teología, Pastoral, Sociología, Ética y Filosofía, ninguno trae un artículo específico dedicado a la voz «Justicia Social». Lo más que se encuentra son referencias, más bien genéricas, a la justicia distributiva y al tema «justicia y derechos fundamentales de la persona».

El Concilio, por supuesto, trató el tema. Es cierto que la *Gaudium et Spes* y los otros documentos que apelan a la justicia no dicen en concreto de qué justicia se trata, evitando así (acertadamente...) toda discusión de escuela. Una sola vez alude a la justicia distributiva, cuando habla de las escuelas profesionales (GS 6). Sin embargo la preocupación de apremiar a los creyentes y a todos los hombres de buena voluntad a la realización de la justicia se refleja en varios documentos conciliares y, de forma especial, en la GS, de una manera luminosa: así, por ejemplo, en el n.º 29, que trata de la igualdad fun-

damental de todos los hombres y de la justicia social; en el n.º 30, que, en términos incisivos, advierte de la exigencia de superar la ética individualista, reconociendo como «sagrado» el compromiso de observar las obligaciones de la justicia y de la caridad; en el n.º 69, que evidencia el deber de hacer «llegar a todos, en forma equitativa bajo la guía de la justicia y con la compañía de la caridad» los bienes creados. Y particularmente sugestiva es la afirmación del n.º 35: «cuanto llevan a cabo los hombres por lograr más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento de los problemas sociales, vale más que los progresos técnicos. Pues dichos progresos pueden ofrecer, como si dijéramos, el material para la promoción humana, pero por sí mismos no pueden llevarla a cabo». Y recordemos que Juan Pablo II, en la SRS, deja claro el valor relativo del derecho a la propiedad privada, y afirma el destino universal de todos los bienes.

Pero intentemos ahora aproximar no tanto una definición de Justicia Social, cuanto lo que son sus contenidos. Y lo vamos a hacer, de acuerdo con la tradición de la Moral cristiana (o, si se quiere, católica), a la luz del bien común. Porque según se desprende de la historia de la Teología Moral, sobre todo a partir del siglo XVIII, la concepción privatista e individualista de la ética (típica del protestantismo y del liberalismo), acabó por prevalecer sobre la clásica, mucho más abierta (siguiendo a Tomás de Aquino) a las instancias y exigencias comunitarias y a la primacía del bien común sobre los intereses particulares y privados. El hecho es que, desde que nace el liberalismo o capitalismo, la ética y la moral ponen el énfasis sobre las obligaciones derivadas de la justicia conmutativa o contractual y determinan la moda de referir exclusivamente a la caridad, la atención a los que sufren la indigencia, caridad en-

tendida, por tanto, no como un compromiso obligatorio, sino como una disposición facultativa o libre de una persona sensible a las necesidades del prójimo. Por tanto, la ética o la moral social, bajo la influencia liberal, no ofrecerán más exigencias para la solución de los problemas que surgen como consecuencia del afirmarse el capitalismo como sistema prevalente en las relaciones económico-sociales, que las estrictas «de justicia», es decir, exigencias de la justicia conmutativa, y la libre actuación de los ciudadanos de buena voluntad en el campo de la caridad. ¿Hace falta recordar las consecuencias de este planteamiento en lo social? ¿Hace falta recordar el trabajo de los niños y de las mujeres hasta el agotamiento, con jornales de hambre? ¿Hace falta recordar, que hoy ocurre algo parecido en muchísimos países, en la medida en que el liberalismo puro, ha renacido desde sus cenizas? ¿Hay que recordar el trabajo en la economía sumergida, o el trabajo de los inmigrantes ilegales, o el trabajo de los niños en Asia?

De ahí que, por razón de esta ética liberal surgiera el eslogan, «menos caridad y más justicia» (MARX hablaba de lo que conocía, es decir, de la concepción protestante de la caridad y de la justicia...). Al mismo tiempo, y dentro de esta ética liberal, se iba al garete la noción tradicional de justicia como virtud general, mientras se intentaba identificar (como hoy también se hace, aquí mismo, en España) la justicia, como virtud general, con la justicia legal, y ésta, con las normas estatales: lo «bueno» y lo «malo», ético o moral, lo definen las leyes y las leyes las promulga el Estado. Lo que no se desvela o no se dice es que, con frecuencia, al Estado lo manipula un Gobierno, que se apoya en un poder legislativo, que está dominado por una mayoría. El Gobierno y esa mayoría, dominando también y en no pocas ocasiones los medios de

comunicación social y, a través de ellos, la opinión pública, acaban estableciendo leyes que, según el poder dominante y de acuerdo con los objetivos que sólo él conoce (que pueden ir desde intereses económicos de colectivos —empresas o partidos— que les favorecen a los que detentan el poder, hasta intereses personales —sin excluir la corrupción o el beneficio particular— e intereses ideológicos —con vistas, por ejemplo, a obtener más votos en las siguientes elecciones—), son leyes que se convierten en definitorias del bien y del mal, no sólo legal, sino moral (según los legisladores... ¡claro!). En una palabra, el Estado y los que lo manejan (o manipulan), se ponen en el lugar de Dios y definen, mediante sus leyes, el bien moral y el mal moral. Y si alguien hace objeción de conciencia a esas leyes (por razones de la propia conciencia, por razones religiosas o humanas) podrán acabar en la cárcel o recibir un castigo legal (caso de los objetores de conciencia en su día; caso de los objetores fiscales; caso de los insumisos...), o recibirán el desprecio y el desprestigio social, o en todo caso, serán acusados, aunque no vayan a la cárcel, si ponen en duda el valor moral de una ley, de oscurantistas y retrógrados, de anticuados o de enemigos de la democracia (caso de los médicos que se niegan a practicar el aborto; caso de los Obispos cuando criticamos unas leyes, cuando denunciarnos en su día la existencia de corrupción política y económica, o cuando criticamos, por arbitraria y poco humana, la Ley de Extranjería.

Es un hecho que en este último siglo ha habido una larga discusión en torno a la oportunidad de recurrir a la noción de justicia social. Es un concepto que molesta. Es un concepto que se enfrenta a una ética liberal. Es un concepto que somete a crisis el liberalismo vigente. Es un concepto que hiere a

los ricos y a los poderosos. Es un concepto que somete a crisis el subjetivismo moral, el individualismo y hasta el concepto de Estado, tal y como lo entiende y defiende el liberalismo. Tal vez sea ésta la razón última del interés de muchos de que se elimine la religión como asignatura y de la ética como alternativa: ponen en peligro los pilares del liberalismo. ¡La Iglesia a la sacristía! Y con ellos coinciden los que, desde una perspectiva opuesta, han hecho de su ideología un dogma al que molesta la verdad y la moral cristiana.

El hecho es que, eludiendo discusiones académicas, la enseñanza de la Iglesia, las enseñanzas de los Papas y del Concilio, las enseñanzas de los moralistas cristianos o católicos, las grandes reflexiones inspiradas en el Evangelio en relación con la convivencia humana, sean Sínodos universales o locales, sean documentos colectivos de Obispos o Cartas Pastorales, sean manifiestos de Movimientos Apostólicos Seglares o de instituciones como Cáritas (en todos sus niveles...) o Justicia y Paz, en plena comunión con la Iglesia y su jerarquía; sean Organismos o Instituciones de la Santa Sede o Comisiones Episcopales de los más variados Episcopados del mundo entero..., etc., configuran una auténtica Moral Social que tiene como centro, se exprese o no con ese término, la Justicia Social, término que abarca la visión y las exigencias, para el hombre y la sociedad, de todo aquello que se relaciona con la dimensión social del ser humano, desde la justicia laboral, la Seguridad Social, la mejor distribución de los bienes, la liberación de los hombres y de los pueblos subdesarrollados, los derechos fundamentales de la persona..., etc., hasta la promoción de cada hombre y de todo el hombre, las relaciones comerciales internacionales; las relaciones públicas internacionales, la falta de paz; la injusticia de la guerra, del terrorismo y de la

violencia, la necesidad de luchar contra la miseria (no sólo la individual, sino también la colectiva, como es la del Tercer y Cuarto Mundo); las necesarias limitaciones del derecho de propiedad privada, la exigencia de compartir y de repartir justamente los bienes y servicios a nivel nacional e internacional, la necesidad de permitir a todo país promover su propio desarrollo en el marco de una cooperación exenta de todo espíritu de dominio económico y público..., etc. El término, pues, abarca en realidad, todo lo que se refiere a la vida social humana, a la convivencia, a lo laboral, a las relaciones sociales de todo tipo, más allá de una moral que se refiera exclusivamente a la conciencia individual y a los actos que de ella dimanan en relación con la norma objetiva de la Moral o, incluso, de una ética. Abarca, por tanto, desde el trabajo hasta la economía; desde la familia hasta la política; desde el comercio hasta las guerras; desde las industrias hasta las leyes fiscales; desde la distribución de bienes y servicios hasta la pobreza en todas sus formas y las causas estructurales de la misma; desde el gasto público hasta la corrupción de los políticos; desde el tema de las drogas (como problema no sólo individual, sino también social hasta el del tráfico de las mismas; desde la vida sindical (su necesidad y las exigencias éticas de la misma...) hasta la licitud de las huelgas; desde los movimientos migratorios hasta los problemas demográficos; desde el racismo y la xenofobia hasta la necesidad de encontrar una nueva concepción del desarrollo económico y social, a nivel local y a nivel universal; desde la igualdad fundamental de los seres humanos hasta la construcción de un nuevo orden internacional..., etc. Y esta Moral Social choca frontalmente con el subjetivismo moral del liberalismo, con su «privatismo» e individualismo: es una voz profética que denuncia frontalmente muchos de los «dogmas» liberales.

Siguiendo al profesor S. MATTAI (*Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Ed. Paulinas, Madrid) hemos de decir que, tanto las enseñanzas Pontificias como las Conciliares hacen referencia a los binomios justicia y equidad, y justicia y caridad cuando tratan del tema «justicia social».

«Justicia y equidad se invocan cuando se trata de la justicia salarial, de la Seguridad Social, de la mejor distribución de los bienes para superar absurdos e injustos desequilibrios. La expresión, por tanto, se acerca mucho a la de justicia social. Según la Teología Moral tradicional —como es notorio la equidad tempera el rigor de la justicia e interviene en la aplicación concreta de las leyes que, a causa de su generalidad, son inadecuadas para prever todos los casos, a fin de realizar en ellos el espíritu de la ley—.» Sobre estos temas es de un valor extraordinario toda la doctrina que Juan Pablo II expone en la *Laborum Exercens*, por ejemplo, sobre la dimensión objetiva y subjetiva del trabajo, con una crítica de gran valor humanista y cristiano, tanto del liberalismo como del colectivismo.

«En cuanto a la relación justicia y caridad, los documentos conciliares (felizmente superadas —al menos en el plano teórico si no a nivel de praxis— las tácticas funestas —de origen liberal-protestante, tal como hemos visto antes— que tendían a sustituir los compromisos de justicia por la beneficencia y la limosna, identificadas con la caridad), ponen de relieve la estrecha correlación que media entre ambas virtudes. Sobre las huellas de la vigorosa enseñanza pontificia en esta materia, justicia y caridad se presentan como normas universales del obrar social, apoyándose la una sobre la otra. El amor cristiano, exactamente entendido en su verdadera naturaleza teológica, es la “forma” de la justicia y superior a ella, puesto que procede directamente de Dios. No obstante, lejos de oponer-

se a la justicia o de combatir sus actuaciones, la dirige sin absorberla, la estimula incesantemente y es, al mismo tiempo, su matriz y acelerador:» La caridad, si es auténtica, impulsa a la justicia a llegar más allá de sus propios límites, más allá «de lo debido», y jamás a rebajarla y, menos aún, a sustituirla.

Para confirmar lo dicho, conviene recordar lo que sugiere el decreto *Apostolicam Actuositatem*, en clave de acción caritativa: «es preciso 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 lo reciben se vayan liberando progresivamente de la dependencia externa y se vayan bastando por sí mismos» (n. 8, 5). Al término mal entendido de «caridad» los documentos conciliares prefieren el vocablo «amor», que aparece indisolublemente conexo con la justicia y con la ley fundamental del pueblo de Dios. Idénticas perspectivas ofrecen los documentos oficiales posteriores al Concilio: los Obispos latinoamericanos en Medellín contemplan en el amor el dinamismo que empuja a los cristianos a la realización de la justicia, la gran fuerza liberadora que incesantemente inspira la justicia social; y el tercer Sínodo de los Obispos (1971), en el documento final sobre la justicia, declara: «el amor cristiano hacia el prójimo y la justicia no se pueden separar. Porque el amor implica una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia, a su vez, alcanza su plenitud interior sólo en el amor».

Entre las ideas importantes de la *Octogesima Adveniens* —documento del que la crítica ha puesto de relieve su gran alcance innovador— se indica la desprivatización de la cuestión social y la superación de la tradicional dicotomía entre

economía y política. El problema de la justicia en las relaciones en el seno de la comunidad y a nivel internacional no se puede hoy plantear ni pretender solucionarlo sin implicar a la vez el propio ajustamiento político institucional o de las diferentes comunidades. Todos los grandes problemas económico-sociales que afligen al mundo exigen, para ser resueltos, decisiones políticas, comprendidas las que se plantean en las relaciones directas entre capital y trabajo, cosa que por lo demás los sindicatos, en sus reivindicaciones, parecen haber comprendido.

De manera correcta, por tanto, la *Octogesima Adveniens* subraya la primacía de lo político sobre lo económico (n. 46), la necesidad de una acción y compromiso político, abierto a nuevas formas de participación democrática a fin de realizar la justicia (n. 47). La política, por ende, ha de ser tomada en serio, en sus diversos niveles, como una manera exigente, si bien no única ni exclusiva, de vivir el compromiso cristiano al servicio de los otros (n. 46). La necesidad de llevar a cabo la justicia a través del compromiso político o, en lenguaje de otros, de realizar la dimensión política de la fe, la recaba el documento papal de todos los creyentes y, en particular, de los seculares, a cuya libre iniciativa, en la legítima variedad de opciones posibles, corresponde realizar concretamente las instancias de la justicia social: «No basta recordar los principios, afirmar las intenciones, subrayar las flagrantes injusticias y proferir denuncias proféticas: estas palabras no tendrán peso real si no van acompañadas, en cada hombre, de una toma de conciencia más viva de la propia responsabilidad y de una acción efectiva» (n. 48).

Pero tratemos también del bien común, objetivo central de toda política... Y seguimos citando al profesor MATTAI. En el Sínodo de 1971 y dentro del tema «La Justicia en el mundo»,

se deliberó ampliamente sobre este tema: «Los puntos más interesantes del documento sinodal cabría resumirlos de esta manera: 1) Toma de conciencia de que la injusticia, de cuya denuncia se arranca, no es ocasional y contingente, sino profunda y estructural; 2) abierto reconocimiento de que el problema de los desequilibrios internacionales no se ha resuelto, ni siquiera se encuentra en vías de solución, a causa de los efectos del sistema liberal, por lo que concierne al comercio internacional y a todo el planteamiento de la vida económico-social; 3) clara confesión —por primera vez se constata en un documento oficial— de graves quebrantos de la justicia en el seno de la Comunidad cristiana, por lo que pierde credibilidad a la hora de denunciar las injusticias y erigirse en promotora de la justicia en el mundo; 4) reconocimiento del derecho de los laicos a participar en la gestión de los bienes temporales eclesiásticos; 5) tajante condena de los sistemas educativos contemporáneos que favorecen un cerrado individualismo y no engendran hombres nuevos, sino integrados en el sistema; 6) la consiguiente necesidad de una educación permanente para la justicia y de una colaboración ecuménica para llevarla a cabo.»

«La denuncia cristiana de la injusticia, aunque no debe olvidar el condicionamiento oneroso de las estructuras sobre la libertad de los individuos (la existencia de “mecanismos perversos” y “estructuras de pecado”, según Juan Pablo II) no puede, sin embargo, vaciar de sentido la advertencia evangélica de que es del corazón del hombre de donde salen las injusticias.»

«Hoy, la exigencia de educar permanentemente para la justicia postula una sensibilidad diferente y una más esmerada búsqueda de las injusticias a nivel de política interior, que abar-

ca desde la violación de los derechos políticos a los económico-sociales (estén sancionados por las leyes o aún a la espera de un reconocimiento jurídico) y de la comunidad internacional. En el tema de la justicia, entran también la manipulación, la Deuda Externa del Tercer Mundo, la segregación racial, el genocidio, la dirección capitalista de los intercambios internacionales, el neocapitalismo y el colectivismo de corte absolutista o totalitario (también entraría el terrorismo en todas sus formas) en cuanto violan derechos sustanciales de la persona a la igualdad y a la participación, y descompensan, a favor de pequeñas oligarquías, la distribución de las rentas.»

Vista así, la justicia social viene a coincidir, pues, con los esfuerzos individuales y colectivos que tienden a realizar el desarrollo y la liberación de todo hombre, y la eliminación social de las variadas formas de opresión y alienación que sin cesar se engendran en los contextos sociales. La idea de justicia social, dentro de esta óptica, se asocia a la idea de orden y de paz, de igualdad y de fraternidad, de amor y de solidaridad, haciendo imposible todo discurso realista sobre dichos valores, siempre que no se lleven a cabo las exigencias de la justicia, dinámicamente entendida.

La fundamentación de la justicia, tal como la venimos exponiendo, no se debe buscar en un acervo de derechos sancionados por la ley civil, como pensaban aquellos moralistas que, enclaustrando la justicia dentro de un ordenamiento entendido de forma positivista, acababan por absolutizar y sacralizar el orden constituido y la propiedad privada (como ocurre hoy en España) poniéndola por encima del valor de la persona humana. Pero tampoco se puede identificar el fundamento de la justicia, a pesar de que responda a los deseos soteriológicos divinos, con un arbitrario mandamiento de Dios, como

parecen aseverar las tendencias integristas, que desconocen la posibilidad de la justicia fuera del horizonte teísta.

Reducida al desarrollo y liberación integral de la persona, la justicia no puede fundamentarse más que en ella contemplada en todas sus dimensiones esenciales y en sus históricas y concretas exigencias. Consiguientemente, la acción eficaz en favor de la justicia no puede limitarse a la condena formal de los comportamientos injustos a nivel Interpersonal, sino que debe necesariamente remontarse a las causas externas y estructurales que los favorecen o causan, es decir, dirigirse en forma «revolucionaria» (sin que ello signifique vincular esencialmente la idea de revolución con la de violencia cruenta y demoledora) contra los sistemas e instituciones, aunque se juzguen por algunos inmodificables, por medio de reformas evolutivas, o a través de la promoción de mecanismos y correctivos sociales, promoción que ha de realizar el gestor del bien común, para que la justicia se cumpla respecto a todo ser humano y, prioritariamente, respecto a los más pobres y marginados, que son las víctimas primeras de las injusticias. De ahí que la eliminación del Estado o la reducción al mínimo de sus responsabilidades, para dejar actuar a su arbitrio a las fuerzas sociales y a los mecanismos económicos del libre mercado, es una tesis típica del liberalismo, frente a la tesis católica que exige la intervención del Estado, no para hacerse dueño de todo y actuar a su arbitrio, sino para introducir los mecanismos legales necesarios que impidan las injusticias sociales y que ayuden a impedir la exclusión social de los más débiles y marginados.

Los cristianos, además, no podemos olvidar que el cumplimiento de la justicia exige como algo previo y como fundamento la caridad. «La justicia halla su matriz y su culmen en la

caridad, en el amor nuevo instaurado por Cristo como ley fundamental de la nueva criatura y del nuevo Reino. Quien no ama, acaba por no poder ni siquiera entenderse a sí mismo, no está en grado de entrar en sintonía con las exigencias de los otros, no se halla dispuesto a sacrificarse para que todos los hombres encuentren espacio vital para su autoafirmación. Quien no ama, recorta la obra de la justicia al formalismo legalista, a la letra de la ley (que puede convertirse en "summa injuria"), permaneciendo sordo a las exigencias progresivas de un orden dinámico que se fundamenta en la sustancial (y no solo formal) igualdad de todos. Aun distinguiéndose entre sí —por su estructura interna, por su esfera de acción y por su metodología— justicia y caridad se funden en una misma sustancia, que es el orden de la paz y de la fraternidad», de la igualdad y de la solidaridad.

«El que es justo y obra y lucha por la justicia, animado del amor cristiano, no puede proponerse como meta el derrumbamiento y la destrucción de lo social: sobre todo, no puede ni debe odiar a las personas, y debe incesantemente tender, con medios no violentos, a la liberación del opresor de su injusticia y del oprimido de su esclavitud.» Dios quiere que el pecador se convierta y viva. Y Dios quiere, con igual o más fuerza, que el pobre sea liberado de su indigencia y marginación.

Creo que después de lo dicho no es preciso insistir ya entre la estrecha conexión existente entre Justicia Social y Bien Común.

Pero los cristianos debemos contemplar el tema desde la óptica, siempre nueva y original, del Evangelio de Jesús. Por supuesto que lo voy a hacer en una brevísima síntesis.

Cuando se expresan, tal y como lo hemos hecho, esas realidades que son la Justicia Social y el Bien Común, el cristiano y todo hombre de buena voluntad comprende fácilmente dos cosas:

1.º Que el bien común, por referirse a todos y cada uno de los ciudadanos, deja de serlo, como realidad y como objetivo político y social, cuando de él se excluyen a esa multitud de personas que llamamos (porque lo son...) pobres, indigentes, marginados, excluidos..., etc. La existencia de estos pobres y marginados representa que el bien común es una lejana aspiración no conseguida. Y cuando los programas políticos, o no se preocupan de ellos, o no apoyan su promoción social y humana, o les entregan por benevolencia lo que les pertenece por justicia (caso de ciertos programas sociales o de la antigua existencia del Ministerio de Asuntos Sociales), o cuando no se hace una política de verdadero apoyo social, fiscal o económico de los excluidos y, en función de ellos, de instituciones sociales como Cáritas u otras ONGs, esas políticas están traicionando su razón de ser y sus responsables están conculcando su obligación primaria de ser verdaderos gestores del bien común.

2.º Que el tema, siendo social y hasta político, constituye una exigencia estrictamente religiosa, evangélica o cristiana, de la que ningún creyente puede sentirse dispensado, salvo que caiga plenamente en una conculcación de la Moral Evangélica, tan grave como la conculcación de cualquiera de los otros mandamientos de la ley de Dios.

Bien Común, Justicia Social, amor preferencial por los pobres, son realidades que el cristiano tiene que contemplar como realidades estrechamente vinculadas entre sí. Separarlas,

reduciendo el Bien Común al Bien del Estado, la Justicia Social a la legal, el amor preferencial a los pobres a un sentimiento propio y exclusivo de personas sensibles y la Moral Social a unas exigencias privatizadas y no sociales, es traicionar el seguimiento de Cristo y el plan de Dios sobre el mundo. Es algo que los cristianos debemos denunciar y rechazar como pecado.

Hay que decir, y sobre todo comprender, que la exigencia de amar a los pobres y a los marginados es un elemento plenamente constitutivo de una verdadera moral cristiana. La moral cristiana entraña necesariamente una obediencia a la vocación de amar que es propia de todo hombre de fe. No se puede amar a Dios sin amar al prójimo. No se puede amar al prójimo sin amar a los pobres y a los enemigos.

El hombre puede optar por la vida o contra la vida, puede optar por desarrollarse en plenitud o renunciar a vivir. En todo caso, la vida está en la aceptación del proyecto del Padre: el amor a Dios y a los hombres (Mt. 22, 34-40). Ahí se concentra la ley. Esto es lo que la Iglesia tiene que ofrecer a los cristianos y a los no cristianos, que tantas veces dudan perplejos. El cumplimiento de esta voluntad de Dios es lo que se constituye en el objeto de la petición diaria para el hombre creyente: «Venga tu Reino, hágase tu voluntad» (Mt. 6, 10).

La revelación bíblica, cuya plenitud es Jesucristo, nos habla tanto de Dios en sí mismo cuanto de su proyecto en favor nuestro. El Dios de la revelación se hace presente en los esfuerzos en favor del hombre. Así sucedió desde que Moisés se encontrase con Dios para la liberación de su pueblo. Y sigue siendo verdad todavía hoy. Es el mensaje central del Evangelio, que nos ofrece la verdad de Dios en su relación con la histo-

ria humana y el camino que la Iglesia debe emprender para conseguir su vida plena. Dicho más claramente: también la comunidad cristiana tiene que ser evangelizada por el Dios de Jesucristo, que, según San Juan, «es amor» (1 Jn. 4, 8.16).

El mensaje central, y se puede decir único, de la revelación bíblica, está relacionado con la «justicia». En la Biblia, Dios aparece realizando justicia a los oprimidos y se le describe diciendo que hace justicia a los pobres (cf. Ex. 6, 6-7; Jer. 9, 25; Os. 10, 12...). (Cf. Voto del Cardenal Tarancón, en el Sínodo de 1971.)

Dios se precisa como exclusivamente cognoscible en el clamor del pobre y del débil que pide justicia, y se caracteriza por su actuar como una interpelación, un imperativo a la justicia interhumana (cf. *ídem*).

Esta defensa de los derechos de los pobres está ligada a la esencia misma del Dios revelado. Pues bien, el Dios bíblico es un Dios de todos, un Dios que ha creado un mundo para todos, un Dios justo. Un Dios que es precisamente fidelidad amorosa o amor y fidelidad, amor y libertad. Los pobres, por su parte, son los que pagan las consecuencias de la no realización del plan de Dios en favor del ser humano. Y pagan las consecuencias por haber sido abandonados, marginados y hasta explotados y oprimidos. Por consiguiente, en los pobres está en cuestión la causa de Dios: «Dios favorece a los pobres no porque les deba algo, sino porque se hace su defensor y protector; está en juego en ello su justicia real» (cf. *ídem*).

La lógica de la Revelación en cuanto al amor es un elemento nuclear en el Mensaje del Señor-Jesús: No se puede amar a Dios a quien no vemos sin amar al prójimo a quien vemos (cf. Jn 4, 20- 21); o, si se quiere, no se puede amar a Dios sin amar a Cristo-Jesús; no se puede amar a Cristo-Jesús sin

amar al prójimo (cf. I Jn. 4, 7-20), y no se puede amar al prójimo sin amar al pobre, al pequeño, al marginado (cf. Parábola del Juicio Final, Mt. 25, 31-46). Pero esta «escala de realización del amor» no es reductible a leyes: lo que está en juego no es tanto un mero precepto jurídico, cuanto un «ser amor» como «Dios es amor» (cf. I Jn. 4, 7): se trata de ser buenos del todo o intentar ser perfectos como es bueno o perfecto nuestro Padre del Cielo (cf. Mt. 5, 48).

Y el amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar ya que el amor implica una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia, a su vez, alcanza su plenitud interior solamente en el amor. Siendo cada hombre realmente imagen visible del Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano encuentra en cada hombre a Dios y la exigencia absoluta de justicia y amor que es propia de Dios (Sínodo de los Obispos, 1971). El hombre es el camino de la Iglesia hacia Dios, dirá Juan Pablo II. Y la Iglesia tiene la obligación de ser voz de los que no tienen voz.

Separar la caridad cristiana y la justicia siempre es y ha sido un malentendido fatal, la perversión misma del amor cristiano, que queda así vacío de contenido concreto. La justicia es precisamente la primera exigencia de la caridad. Amar al prójimo significa respetar, con los hechos, al prójimo en su dignidad personal y en sus inalienables derechos, si no se quiere reducir el amor a la vaciedad estéril de un sentimiento.

En clave cristiana, no puede haber amor, no se puede amar, sin cumplir las exigencias de la justicia, que será siempre lo mínimo debido al hombre. Pero tampoco pueden cumplirse plenamente las exigencias de la justicia si no es desde la

plenitud de un amor que busca el bien completo del hombre más allá de unas relaciones meramente formales en las que la persona queda reducida a ser un sujeto anónimo de derechos, una pieza más en el tablero de la vida social y política, en lugar de un ser de un valor infinito.

Por eso mismo, el hombre que vive su fe en Cristo como amor y servicio al prójimo, el cristiano auténtico, no puede limitarse a observar sus deberes de justicia, sino que, yendo más allá de ella, debe comprometerse seriamente en favor de los hermanos oprimidos, de todos los que padecen la injusticia. Ser cristiano, ser discípulo de Cristo, consiste en amar a los hombres, a todos los hombres, por Cristo y como Cristo. Y quien les ama de verdad, no puede menos de empeñarse por su liberación de la injusticia, cualquiera que sea el campo en que ésta se concreta (económico, social, fiscal, laboral, político, nacional, internacional); no puede menos que poner su amor allá donde aparecen las víctimas de la falta de amor entre los hombres, donde aparecen los pobres, los marginados, los oprimidos, es decir, los inferiorizados. Esto exige de nosotros un cambio profundo de mentalidad y de actitudes, una verdadera conversión. El cristiano no puede continuar despreocupado ante la situación, en sí misma injusta y no querida por Dios, de los marginados y oprimidos. Por amor intentará construir la justicia. Desde su concepto de justicia, intentará construir un amor que impulse a la Humanidad a la igualdad, a la solidaridad, a la fraternidad. Si el amor a los hombres es el gran mandamiento de Cristo, el egoísmo y las injusticias son el gran pecado del mundo, la negación de Cristo, la negación de Dios y, por ello mismo, la negación del hombre tal como Dios lo ha creado y como es amado por Dios. Aquí encontramos la razón de ser de Cáritas como

Diaconía de la Comunidad Cristiana, solidarizándose por amor con los más indigentes.

Una caridad sin justicia es, a la vez, una mentira, un engaño y un contrasigno: en una palabra, es pecado. Pero una justicia sin caridad es insuficiente del todo para construir una sociedad verdaderamente solidaria, fraterna, en la que el hombre sea mucho más que una pieza relativamente satisfecha y no quede frustrado, roto, en sus aspiraciones fundamentales de ser persona humana en su plenitud de sentido. Una justicia sin amor jamás construirá el verdadero bien común.

Una justicia sin caridad sólo dará una única oportunidad (que podrá ser incluso meramente legal, pero no real) para que el pobre o el marginado se autoconstruyan en su dignidad perdida. Una caridad auténtica producirá una justicia que ofrezca siempre mil oportunidades, al pobre y al marginado, para que puedan volver a empezar la aventura de reconstruir su vida y su dignidad perdida.

Por eso mismo, una política social que sólo busca la justicia formal o legal y margina un amor comprensivo y solidario, acaba por dejar en la cuneta de la vida social, abandonados a su suerte, a todos aquellos, o que no son capaces de salir de su indigencia, o a los que no alcanza el presupuesto del Gobierno. Una política social que integra en la justicia un amor solidario, nunca permitirá que queden abandonados a su suerte los incapaces de auto-promoverse, los reincidentes en la miseria, los no rentables política, social y económicamente hablando, o los que cuestan un dinero que hay que sustraer de otros capítulos del presupuesto cuyo objetivo, al fin y al cabo, no son la subsistencia y la dignidad de unos seres humanos. Una política social o económica que dice buscar la justicia des-

preciando el amor, acaba por ser una política que sólo favorece a los ricos. Acaba por ser un atentado al bien común y, por supuesto, a la Justicia Social.

Un político que habla mucho de justicia pero que es incapaz de amar a todos y cada uno de los ciudadanos, jamás debería dedicarse a la política. Y ello no por razones religiosas, sino simplemente por razones humanas: nunca sabrá lo que es el bien común y, por lo tanto, nunca lo administrará con justicia, es decir, al final será un administrador injusto que tiene, además, el corazón de piedra, incapaz de amar a los que más lo necesitan.

La comunidad cristiana «no tiene sentido más que cuando se convierte en testimonio, provoca la admiración y la conversión, se hace predicación y anuncio de la Buena Noticia», afirma Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* (EN 15; cf. EN 24). La evangelización es siempre irradiación, comunicación de la experiencia de salvación que vive la comunidad cristiana. Por eso, la Iglesia —después de dejarse evangelizar por Dios, que hace justicia a los pobres; por Dios que «es amor», y por Jesucristo, ungido por el Espíritu «para anunciar la Buena Noticia y proclamar un año de gracia del Señor» —evangeliza, a su vez, anunciando y viviendo la caridad fraterna en una sociedad donde las relaciones son, con frecuencia, utilitarias, interesadas, competitivas e incluso opresoras y donde va aumentando el individualismo, el consumismo, la corrupción, la violencia, la crispación, la ostentación, la agresividad, el rencor, la venganza, la insolidaridad, la exclusión y el anonimato de las personas.

Es verdad que las acciones sociales de la Iglesia, en el terreno operativo, se mantendrán siempre en un nivel cuantitati-

vamente poco relevante, comparadas con las macrointervenciones del Estado, que parten de otros planteamientos y de otra concepción de las finalidades. Esto no impide, sin embargo, que la Iglesia avive la conciencia de la gran aportación que, en nuestro entorno, puede aún hacer en el cambio de mentalidad y de actitudes de sus propios fieles y de la sociedad misma y de la necesidad de que sus acciones de intervención social, por pequeñas que sean, no contradigan los grandes principios y convicciones de donde parten. En este sentido, las acciones sociales de todos los grupos y asociaciones eclesiales, de la misma Cáritas, deben formar parte de un proyecto educativo que tienda a «convencer» de que es posible vivir la alternativa a este tipo de sociedad que tanto criticamos, pero al que tan fácilmente nos acomodamos.

En relación con el bien común, atinadamente nos pide Juan Pablo II la «revisión del concepto de desarrollo, que ciertamente no coincide con el que se limita a satisfacer las necesidades materiales mediante el crecimiento de bienes, sin prestar atención al sufrimiento de los demás, y haciendo del egoísmo de las personas y de las naciones el móvil principal» (SRS 10). Es más, nos dice «ha entrado en crisis la concepción "económica" o "economista" vinculada a la palabra "desarrollo". En efecto, hoy se comprende mejor que la mera acumulación de bienes y servicios, incluso en favor de la mayoría, no basta para realizar la felicidad humana. Ni, por consiguiente, la disponibilidad de los múltiples beneficios reales aportados en los tiempos recientes por la ciencia y la técnica, incluida la Informática, conlleva la liberación de todo tipo de esclavitud. Al contrario, la experiencia de los últimos años demuestra que si toda esta masa de recursos y potencialidades, puestos a disposición del hombre, no es regida por un objetivo moral y

por una orientación hacia el verdadero bien del género humano, fácilmente se vuelve contra él para oprimirlo» (SRS 28).

Todo lo dicho nos lleva, como conclusión que es el propio contenido antropológico, es decir, el contenido ético, lo que constituye el centro del problema social. Es ese contenido el que subyace a toda la «lógica» social de la convergencia y de los denominados «ajustes» que demanda. Estos ajustes deben tener una incidencia muy profunda en la problemática social. Porque la experiencia nos dice que se atiende preferentemente a los problemas referidos al crecimiento, y quedan, en un segundo término, si no relegados, los denominados problemas sociales, que quedan «colgados» de la «lógica social» que gobierna todo el proceso de desarrollo económico, que, al final, no se preocupa tanto del ser humano, cuanto de los datos macro-económicos o macro-sociales y sólo en función del crecimiento económico y de la imagen que desea ofrecer a la opinión pública de su propia gestión.

El problema social, pues, se nos revela como un problema ético, desvelando así toda la «axiología» que conlleva la cultura de la exclusión. Recojamos tres aspectos más significativos:

a) Este modelo de sociedad se identifica con el consumismo, que hace equivaler la necesidad con el deseo, y éste con la posesión, ahogando todo proyecto de satisfacción que no se resuelva en lo inmediato.

Como fenómeno social pasa a convertirse en propuesta, cuando se objetiva en decisiones que tienen su raíz en los propios deseos. La ética subyacente es una ética individualista, neodarwinista (la supervivencia del fuerte) y la ética calvinista del éxito. Todo este planteamiento ético de carácter liberal se

va introduciendo de forma más o menos disimulada y secular en los comportamientos de los propios creyentes.

Ahora se dice por ejemplo que es preciso animar el consumo..., ¿para qué?, ¿para mejorar la situación de los pobres o de los ricos?; ¿qué «bien común» se intenta? ¿Cómo se puede animar a los pobres a que consuman si carecen de los medios para hacerlo? Se habla sólo a los que poseen bienes y se olvida, una vez más, a los pobres. Y apenas nadie reacciona sobre ese planteamiento: ¿no hay una respuesta moral, evangélica, a esa propuesta? ¿No habría que decir a nuestros cristianos que sustituyan el consumo por un compartir con los excluidos, con una CCB, con una vida mucho más sobria?

Desde este modelo ético liberal, además, se responsabiliza y culpabiliza al pobre y al excluido de su propia situación.

b) Esta ética social tiende a igualarnos a todos desde el consumo. Queda velada e ignorada toda otra situación. El consumo, en efecto, está desligado de toda base y condición social en que se asientan las personas, los grupos sociales, la sociedad misma. Todos quedamos englobados en un atomismo individual. «Tener» es lo que cuenta; es lo substantivo; «ser» es secundario, un adjetivo intrascendente. Desaparece toda dialéctica entre «ser» y «tener». «Tener» es lo único y abarcante.

En esta concepción, el gran perdedor es el pobre que, debiéndose construir bajo el peso de las negaciones y carencias, no puede participar en la gran «celebración» (goce/disfrute) de lo inmediato. ¿Qué decir del compartir? ¿Qué decir de la CCB? ¿Qué decir de la profecía del Juicio Final?

c) Puesto que el consumo absolutiza lo inmediato, donde no hay lugar para la trascendencia hacia «el otro», el mo-

delo vigente es un modelo que no cuenta con la dimensión social, salvo en lo imprescindible, o porque se trata de derechos y conquistas sociales que vienen de muy atrás, o porque se trata de derechos y conquistas sociales cuya eliminación llevaría a conflictos sociales más radicales, o a la pérdida del prestigio, y por tanto de votos.

El hecho es que la incapacitación para la relación con el «tú», cierra la trascendencia hacia «EL OTRO», como fundante del «NOSOTROS».

El resultado es que la propuesta social que de aquí se deriva legitima la fuerza de los «grandes». Si la capacidad de consumo, generadora de riqueza, es lo que cuenta, los «grandes» quedan consagrados como los imprescindibles dinamizadores de la sociedad. El pobre, por el contrario, es el creador de inseguridades, frente a las que hay que defenderse: el pobre no puede consumir; puesto que no tiene con qué; es un parásito y lo deseable para los poderosos es que desaparezca (y no precisamente haciendo que salga de la pobreza...); el pobre estorba, afea nuestros barrios, no sirve para nada, tal vez no sea ni persona humana... Refiriéndonos al Tercer Mundo, hay ocasiones en que uno llega a pensar si esas políticas antinatalistas que se formulan no buscan otra cosa que la extinción de los más pobres.

Es verdad que para luchar decididamente contra la exclusión y para favorecer coherentemente la integración social de los pobres se necesitan políticas macrosociales. Pero su inexistencia no puede ser causa de desmovilización y desmotivación. Porque estas políticas macrosociales no existan, nosotros no podemos caer en el abandono, pensando que lo único posible es seguir con el asistencialismo, ni siquiera con un asistencialismo en versión moderna: servicios o equipamientos técni-

ca y prácticamente reciclados. (Sería apoyar con un asistencialismo —por lo demás, necesario— el sistema injusto vigente.) Hay que asistir, por supuesto, puesto que no podemos dejar ni siquiera a un solo ser humano en la cuneta de la vida, muerto de hambre, soñando en un cambio de estructura. Pero simultáneamente hay que motivar al necesitado para que se haga agente de su propio desarrollo y hay que denunciar proféticamente todas las injusticias.

En este sentido, serán nuestras «acciones significativas» o «simbólicas» aquellas en las que podamos mostrarnos y mostrar que hay otra forma de actuar, poniendo en marcha otros eslabones en la cadena del sistema. Si logramos estos otros eslabones, estamos tocando el nivel del cambio estructural: hacer de los necesitados protagonistas de obras sociales y aún de las mismas Cáritas; crear cooperativas; formar a los necesitados para su participación política y sindical; llevar a cabo un desarrollo comunitario...

Pero no podemos olvidar, hablando de bien común y de justicia social, que estamos dentro de un sistema socio-económico que hoy, salvo el Papa y algún otro profeta cristiano, nadie se atreve a discutir o denunciar: el liberalismo o el neoliberalismo. Y no se trata de defender lo que durante largo tiempo ha constituido la referencia opuesta a una economía de mercado: el comunismo. Se trata de discernir y aceptar, con conciencia cristiana:

- Lo negativo que el sistema liberal tiene en relación con el ser humano.
- La oposición existente entre la moral cristiana (o católica) y el liberalismo económico o algunos elementos del mismo.

Y por supuesto, repito que no se trata de condenar al liberalismo político o democracia, claramente apoyado por el propio Concilio. Estamos tratando del liberalismo económico y, de alguna manera, del liberalismo ético o moral.

* * *

Voy a exponer brevemente algunas ideas que H. ASSMANN y F. HINKELAMMERT presentan en su obra *La idolatría del mercado*, que posteriormente ha concretado el propio ASSMANN en su libro *Las falacias religiosas del mercado*.

Idolatría es una palabra extraña en nuestro mundo secularizado. Lutero decía que el hombre es un ser que tiende a fabricar ídolos. Esto ocurre a niveles personales: cuando el ser humano percibe la falta de fundamento pleno para su existencia, se busca una fundamentación absoluta falsa que le haga sentirse «alguien», y es entonces cuando se fabrica «un ídolo» que le dé seguridad.

Pero ocurre también a niveles sociales: cuando MARX hablaba del proletariado como la clase que, por estar absolutamente oprimida, se convertiría en absolutamente salvadora con sólo invertir la pirámide social, estaba cayendo en otra idolatría. Y cuando una ideología o un sistema social presentan grietas alarmantes, sus defensores intentan absolutizarlos, o «deificarlos» o «adorarlos» para no tener que verse obligado a cambiarlos o a someterlos a crítica alguna.

El libro de ORMEROD, *Por una nueva economía*, publicado en 1994, lleva como subtítulo «Las falacias de las ciencias económicas». ¿Por qué ASSMANN le añade el calificativo de «religiosas» al término «falacias»?

En realidad lo que aquí se expresa como «idolatría» o «religiosización», podría decirse también de una manera más laica: fundamentalismo, dogmatismo, absolutización... Pero la alusión a la idolatría evoca algo muy característico en la tradición y en la Biblia judeocristiana: el ídolo es aquel que exige sacrificios humanos. Y los sacrificios humanos son lo más opuesto a la voluntad del Dios bíblico.

Lo que expresa el autor es algo así como la versión moderna de aquel episodio bíblico del sacrificio de Abraham. Según los expertos en Antiguo Testamento, ese pasaje no fue narrado para mostrarnos sólo la fe de Abraham, sino para mostrar al pueblo judío (que vivía en un medio rodeado de prácticas de sacrificios humanos), que Dios, de ninguna manera, quiere ese tipo de sacrificios, ni aun cuando se hicieran con la mejor buena fe y buena voluntad. Entre otras razones porque acaban eliminando la sensibilidad humana de quienes los practican.

En el fondo, todo se reduce a la discusión entre:

- Quienes aseguran que el mercado o el liberalismo es muy eficaz, pero no para todos ni mucho menos (serán entre otros, los que defienden «el Estado del bienestar»).
- Y quienes afirman que el mercado libre o el liberalismo es eficaz para todos y que, si de momento parece exigir verdaderos sacrificios humanos, a la larga (¿un «a la larga» semejante a aquel que prometía el paraíso comunista?) será bueno para todos.

Pero ¿cómo es que se cuestiona tan poco el liberalismo o el neoliberalismo a pesar de que sus efectos humanos, sociales y medioambientales son, al menos, discutibles? ¿Cómo es que el liberalismo pretende incluso representar la única y definitiva solución de estos problemas? ¿Cómo es que la gente

está hasta tal punto engañada por este proceso que en lugar de oponerse a él opta por evadirse de los dramas que produce, a través de las diversiones, del sexo banalizado, del deporte, de la TV o de los juegos de azar?

De manera extraña, a pesar de la claridad de los análisis socio-político-económicos que demuestran que los mecanismos del modelo liberal o neoliberal enfrenta crecimiento y empleo, y que le es inherente que no poca gente vaya mal para que la economía vaya bien, nada parece frenar su huida hacia adelante: las certezas del liberalismo no parecen tambalearse ni por las reflexiones antropológicas que descubren en él una nueva etapa del proceso de mercantilización del mundo comenzado hace ya tres siglos y que constituye la forma específicamente moderna de violencia, ni por las denuncias de sus injusticias por parte de las Iglesias, en general, y de la Iglesia Católica y del Papa en particular..

Al ir invadiendo todas las esferas humanas e imponiendo su racionalidad propia, en base a su rentabilidad económica, el sistema de mercado tiende a reemplazar todo criterio de evaluación y a transformarse en una simple dinámica operativa ciega, impersonal, refractaria a todo control externo. El sistema de mercado adquiere así un carácter insidioso, sutil, capaz de infiltrarse por todas partes, incluso en el corazón de nuestras conciencias y percepciones, para borrar nuestros puntos de referencia y producir una parálisis y una sumisión ante un proceso sacralizado que aparece como invencible. Al final, frente al liberalismo, incluso los cristianos olvidan la moral revelada, la concepción evangélica del ser humano, la exigencia de amar: es un sistema autónomo respecto a Dios mismo, y si el Papa lo juzga y condena muchos de sus planteamientos, el Papa —dirán— está metiéndose en un terreno que no le

corresponde o el Papa habla de lo que no entiende o de lo que no le corresponde.

Y hay algo más. Para acentuar su autonomía, gozar de una total libertad respecto a todo elemento externo al sistema mismo, evitando todo criterio de evaluación moral y eludiendo todo control externo, como serían la evaluación y controles provenientes de la Moral cristiana o de una antropología fundamentada en el Evangelio, o de unos principios dimanantes de la Doctrina Social de la Iglesia, o de unas correcciones realizadas por el Estado a través del gestor del bien común en orden a evitar las injusticias sociales, o de unas exigencias dimanadas de la antropología o de la Ética Social, el liberalismo opta por defender, predicar e imponer una moral basada en el «*laissez faire, laissez passer*»: que predica desde sus propios púlpitos (medios de comunicación social que están en sus manos y aquellos Senados y Parlamentos que legislan desde su ideología), una moral liberal que da la batalla ética, no en el campo de lo social, sino en el campo en el que encuentra (incluso por razones históricas) un terreno más abonado para la aceptación social, es decir, en el campo de la moral sexual, en el de la moral matrimonial, en el de la moral familiar... y que aplica, con toda coherencia, a las parejas de hecho, al divorcio, al aborto, al erotismo, a la libertad en la pornografía..., etc., con lo cual se carga de razón ante la opinión pública (en el ámbito de los valores, actitudes compartidas, normas de comportamiento...), para evitar toda moral social, toda intervención en el campo de la economía y de la socioeconomía, toda defensa del pobre o del simple trabajador... Si en esos campos de los comportamientos instintivos se justifica la total libertad (subjektivismo, privatización, individualismos morales), sin normas que la limiten, también en la economía se

justifica la total libertad, sin normas que limiten el libre mercado... Toda intervención externa «*al sistema*», sea en lo social, sea en lo sexual, sea en la familia (¡sea en lo que sea!), es coartar la libertad humana y es, por tanto, una actuación retrógrada, «cavernícola», herética respecto a la modernidad, medieval y oscurantista, antiprogresista, limitadora de los derechos fundamentales, es un ataque a la libertad de la persona..., y en consecuencia, es un ataque al «*Dios libertad*», al que hay que adorar por encima de todo y al que hay que ofrecer el sacrificio de los excluidos

Si se aplica el «*laissez faire, laissez passer*» al aborto, en razón de que hay que adorar la libertad personal por encima de todo (en razón de que cada mujer puede hacer con su cuerpo lo que quiera, al margen de los que le rodean), habrá que aplicar el mismo principio al despido libre de un trabajador, en razón de que hay que adorar la libertad de mercado por encima de todo, puesto que así también se adora la libertad personal del empresario, por encima de todo. *El sistema* exige una total coherencia en todos los campos: o se es liberal en todos los ámbitos o no se es liberal. Y no ser liberal es un gravísimo «*pecado*» de desobediencia contra la «*religión*» liberal vigente...

Si en nombre de la libertad se puede abortar, divorciarse, negociar con la pornografía, formar una pareja de hecho de cualquier clase, sin otra base que un respeto absoluto e ilimitado a la libertad personal o individual, ¿por qué hay que legislar evitando que la economía actúe con total libertad para lograr su desarrollo y que, a la larga, según la doctrina liberal, beneficie a todos? ¿Por qué hay que impedir mediante leyes que las plantillas de las empresas se adecúen a las necesidades de la producción y del mercado, o que los jornales se definan

según las leyes libres y espontáneas del mercado del trabajo, o que un empresario no pueda cerrar su empresa cuando le convenga porque no le produce los beneficios que él estima justos, o que un banco no cobre los intereses que estime oportunos, o que un tendero no venda un producto al precio que le convenga, o que se limiten los beneficios de la Seguridad Social si con ello se favorece a la economía? ¿O por qué no defender que desaparezca para siempre el Estado del bienestar...? ¿Por qué impedir el consumo de drogas, el suicidio, la eutanasia... y cosas semejantes?

Para el liberalismo, la libertad es un valor autónomo, supremo, el más valioso para el hombre y la sociedad, y nadie puede ponerle límites, ni los hombres ni el propio Dios: porque es el ser divino por antonomasia a quien nadie puede discutir; es el dios libertad total de mercado, único capaz de ofrecer la felicidad humana.

La paz, el amor, la solidaridad, el valor de la persona humana, la trascendencia, la verdad y la sinceridad, la justicia... son, sin duda, valores para el hombre y la sociedad. Pero lo son, para los liberales, sólo en el ámbito estricto de la conciencia personal, al margen de los demás valores, y en la medida en que no pongan en peligro la ley suprema que es la libertad de mercado y, desde esa libertad, para ser consecuentes, la libertad en todos los campos del comportamiento humano, sin que se plantee que trascienda a lo social. Y las religiones serán buenas, aceptables, incluso dignas de apoyo, en la medida y sólo en la medida, que ayuden y apoyen al sistema de libertades que entraña a su vez la adoración a una libertad de mercado sin límites. Y lo mismo habría que decir de las ONGs y de Cáritas: serán dignas de apoyo en la medida que apoyen al sistema, evitando sus disfunciones o

evitando que pueda surgir un conflicto social grave que ponga en peligro una economía de mercado sin correctivos sociales.

Sin embargo, desde la Revelación, desde el Dios revelado por Jesucristo, hay algo más que decir. Para los cristianos, el Reino de Dios y su justicia no es ni un poder frente a otros poderes, ni un territorio concreto de este mundo, ni una utopía, ni nada semejante. No es tampoco una realidad de pura interioridad, sin relación con lo social y con la convivencia. El Reino o el Reinado de Dios se inaugura con Jesús de Nazaret y alcanza tanto los corazones de los hombres como las realidades sociales (conciencias y estructuras), en la medida que responden a la voluntad del Dios creador y del Dios salvador.

Sus notas definitorias, o sus valores, son la paz y el amor, la verdad y la justicia, la libertad y la bondad... Estas notas son, al mismo tiempo, características del Reino de Dios y exigencias a cumplir. Pero, sobre todo, las hemos de vivir y construir o realizar, en nuestras vidas y en la sociedad, de forma simultánea, sin absolutizar ninguna de ellas, en perjuicio o detrimento de las demás.

Una sociedad que sólo construye la paz, en perjuicio de la justicia y de la libertad, acaba convirtiéndose en una dictadura «de derechas», en un sistema en el que se sacrifica todo a la tranquilidad de unos cuantos, a la seguridad ciudadana de unos cuantos..., sin plantearse el bien común como el bien de todos y cada unos de los ciudadanos.

Una sociedad que sólo se preocupa de la justicia y para ello sacrifica la libertad y la verdad (mediante la censura, por ejemplo)..., acaba siendo una dictadura «de izquierdas», en la que aparentemente todos son iguales, pero a base de repartir

pobreza para la mayoría y bienestar para unos pocos, para los que detentan el poder.

Una sociedad que sólo se centra en lograr la libertad, y para ello sacrifica la justicia y el amor o la solidaridad, acaba siendo el típico Estado liberal, en el que, en teoría, todos son libres, pero sólo una parte de la población tiene medios para ejercer esa libertad y para ejercer sus derechos fundamentales.

Y como los cristianos sabemos que el Reino de Dios no llegará, en plenitud, hasta el fin de los tiempos, siempre seremos unos insatisfechos respecto a cualquier sistema, siempre seremos críticos en tanto haya seres humanos a los que falta o la paz, o el amor, o la justicia, o la verdad, o la libertad... y siempre denunciaremos proféticamente la lejanía de cualquier realidad o situación social, respecto a la realización completa, simultánea y para todos, de las notas características del Reino, estemos en una democracia o estemos en una dictadura, sea ésta «de derechas» o sea «de izquierdas».

De ahí que el cristianismo (si se vive con autenticidad) y la Iglesia (si es fiel a la misión que el Señor le ha encomendado, también en lo que se refiere a lo social, tal como lo ha explicitado el Concilio en la *Gaudium et Spes*), sean realidades molestas, poco gratas, para los poderes y para los poderosos de este mundo, cualquiera que sea el sistema vigente y sean de la ideología que sean.

Ya lo anunció el Señor: «No se puede servir a dos señores». El mundo nos odiará. Es cierto que el «salario» del profeta, en una democracia, no será habitualmente (en Occidente, en los países desarrollados) la muerte o el martirio, sino el desprecio, el insulto o la descalificación, el calificativo hiriente.

Pero también es cierto que en estas sociedades desarrolladas se intentará de mil maneras o comprar la Religión, o a los cristianos, para ponerlos al servicio del sistema, o para anular su capacidad profética, provocando en la medida de lo posible neutralizarlos o que desaparezcan, en cuanto Iglesia o en cuanto cristianos.

En las democracias de países no desarrollados, «el salario» del profeta seguirá siendo la muerte, el martirio o la cárcel (caso de Mons. Óscar Romero, de Mons. Angelini... y de tantos y tantos sacerdotes, religiosos y seglares asesinados en América, en África o en Asia, precisamente y en la mayoría de los casos por defender a los pobres).

El liberalismo, en los países desarrollados, sigue una estrategia más sutil, con el apoyo de todos sus poderes (medios de comunicación social, cátedras de sus predicadores, legislaciones..., etc.). Intentará por todos los medios, si no logra domesticar a la Iglesia y a los cristianos comprándolos o ganándolos para su causa, conseguir que la opinión pública (dominada siempre por los poderes y los poderosos) acepte mayoritariamente un cristianismo «*light*», es decir, un cristianismo sin Iglesia («soy cristiano, pero no práctico»; «creo en Dios o en Jesucristo, pero no en los curas o en la Iglesia...») y un cristianismo sin seguimiento de Jesús, es decir, sin moral alguna (y para ello descalificará, como retrógradas, pasadas, superadas... las normas morales que arrancan del Evangelio). Lo hará con el convencimiento de que un creyente que rompa con la Iglesia o que reniegue de la moral acaba rompiendo con Jesús de Nazaret y ya jamás será un profeta que critica el sistema para defender al ser humano, para defender al pobre y al oprimido. ¿Y qué mejor modo para lograr ese objetivo que descalificar, por ejemplo, la moral cristiana des-

de una defensa de la total libertad en el campo de lo sexual, tan instintivamente atractivo para el ser humano? Y ello aunque la prostitución, lógicamente consentida, esclavice a hombres y mujeres, a niños y niñas... ¡Y así se podrían poner muchos ejemplos! Y por supuesto, no se sabe en nombre de qué libertad el sistema elimina las clases de religión y de ética, a pesar de que sean mayoritariamente solicitadas, si no es con el fin, nunca confesado, de evitar que surjan profetas que denuncien el sistema en nombre del Dios verdadero y que defiendan a los pobres y oprimidos siguiendo el mandato del Señor...

¿Tiene sentido y relevancia actual este tema?

La respuesta depende, como siempre, del «para qué» y del «para quién». O sea, depende del objetivo y de los interlocutores.

Si el objetivo fuese una mera «denuncia» sin «anuncio», entonces tratar del carácter religioso del liberalismo podría derivar casi en una obsesión, como si fuese la única cosa o la más importante a ponderar acerca del mercado. Pero el objetivo no es la mera denuncia. Se trata de algo más y de algo más profundo.

Se trata de que para muchos cristianos el descubrimiento de estas cosas debe llevarlos a cuestionamientos más significativos para su fe. Por ejemplo, deben comenzar a percibir mejor que la fe viva es también un constante proceso de rechazo o de apostasía respecto a los ídolos emergentes en nuestra sociedad que intentan ocupar el lugar del Dios verdadero en nuestras conciencias. Esos ídolos, además, son los dioses de la opresión, y su exigencia constante es el sacrificio de vidas humanas.

El tema se transforma, así, en una simple introducción a la necesidad de discernir sobre las limitaciones y posibilidades de los hombres en la organización de su esperanza. ¿Es posible un amanecer económico y social, sin ídolos ni sacrificios, en la construcción de la economía desde un planteamiento liberal? Aun aceptando la economía de mercado, convencidos del fracaso del comunismo y de que no existe «una tercera vía» (Juan Pablo II), ¿no se debe insistir, por solidaridad, en la necesidad de que el Estado introduzca mecanismos sociales correctivos de las injusticias del sistema? Como cristianos, ¿hemos de cruzarnos de brazos, aceptando el liberalismo, con sus injusticias y con el sacrificio de los excluidos, sin esforzarnos en defender a las víctimas del sistema? ¿Hemos de aceptar, no sólo la democracia, sino también todas las otras dimensiones —éticas, económicas, sociales, laborales, sindicales...— del liberalismo? Y no es que «demonicemos» el liberalismo económico de una forma absoluta. No todo es malo en el liberalismo económico y en el sistema de mercado libre. Tiene indudables valores y, debidamente corregido, puede constituir un sistema que permita auténticos progresos sociales. Pero para ello es preciso que deje de ser «un absoluto», algo que no se puede cuestionar en ninguno de sus contenidos y componentes, un sistema que deje de ser dogmático e incuestionable, una ideología que desea abarcar todo lo humano y social.

Y cuando ahora hablamos de mercado, hablamos de mercado en el sentido de sistema de mercado o de economía de mercado, tal como el liberalismo y el neoliberalismo lo entienden.

Y por mercado ilimitado entienden la propuesta de la supresión máxima o total de correctivos por parte de cualquier instancia planificadora exterior a los propios mecanismos del

mercado. Es el anhelo del totalmente libre mercado. Supone la eliminación de todo elemento corrector propio del llamado Estado de bienestar: sea ese elemento corrector social, socio-económico, político, ético o religioso...

Ante ello, la pregunta que es preciso hacerse es la siguiente: ¿es el mercado libre un sistema espontáneamente autorregulador?

Hasta cierto punto sin duda alguna. Incluso MARX lo admitía. Pero consideraba que esa autorregulación se rige por una lógica férrea de mecanismos de exclusión o inclusión, con una acentuada dinámica de la exclusión. El proceso autorregulador funciona sólo para «los incluidos», una vez aceptadas las reglas de la regulación (la competencia), dejando al margen «los excluidos».

Por ejemplo, la ley de la oferta y la demanda influye básicamente en los precios. Pero esa ley contempla sólo a los que tienen poder adquisitivo. Los que no lo tienen quedan excluidos. Los que no poseen bienes, nunca podrán influir; ni en la demanda ni en la oferta: no tienen ni nada que vender (es el caso de los parados, ni siquiera su trabajo), ni medios para comprar (aunque se recomiende el aumento del consumo...).

La cuestión crucial, por tanto, no consiste en admitir que el mercado tenga mecanismos autorreguladores, sino saber hasta qué punto esos mecanismos son incluyentes o excluyentes. La ideología del mercado libre cree en la inclusión como dinámica básica del mercado. Pero para ello necesita un presupuesto ideológico adicional: la igualdad de oportunidades, y ésta ni siquiera existe para todos los incluidos. (Y no digamos nada para los excluidos, que ni siquiera son agentes económicos.)

La cuestión que queda en pie, en cambio, es la de las características excluyentes de ese sistema autorregulador. Los defensores incondicionales del mercado libre ahogan ese problema tan real con promesas garantizadas de una inclusión futura. O sea, en el fondo no admiten como real la lógica de la exclusión. Si la admitiesen como tal, deberían admitir también la necesidad de una instancia sanadora no prevista en los mecanismos internos del mercado y, por tanto, necesariamente externa a la autorregulación. Por ejemplo, la acción correctora del Estado a través del gestor del bien común. De ahí que Juan Pablo II hable de «mecanismos perversos» y de «estructuras de pecado» que es preciso modificar, regular desde fuera e, incluso, eliminar. Y ello nunca lo admitirán los liberales.

El hecho es que asistimos hoy, a nivel mundial, a una exacerbada retórica en torno a las virtudes ilimitadas del liberalismo. Se trata de un clima avasallador. Y alcanza no sólo la economía, sino los valores, las actitudes, los modelos de comportamiento y los principios éticos que regulan la convivencia: el liberalismo se ha hecho «una religión». Y como tal religión, tiene que oponerse al cristianismo tal como éste nace del Evangelio, o tiene que ganarlo para su causa, intentando comprarlo o intentando domesticarlo.

Los medios de comunicación de Occidente, los círculos políticos, los discursos inaugurales de muchos Presidentes de países y un extenso número de artículos y libros teóricos de la política y de economistas, no dudan en caracterizar todo el complejo proceso que atraviesan los países del «socialismo real» como un retorno, puro y simple, a la economía de mercado en el Este de Europa. Los acontecimientos del Este Europeo desencadenaron, en el exterior, un triunfalismo eufórico, con rasgos inocultables de entusiasmo religioso, mesiáni-

co (¡los comunistas, por fin, se han convertido a la verdadera religión económica!). Y, por supuesto, hay que decir muy claro que hoy nadie duda de que la caída del comunismo supuso la liberación de millones de seres humanos, algo por lo que hay que dar gracias a Dios.

Pero ello no obsta para que, si nos alegramos con el carácter inédito de los reordenamientos liberales que suceden en aquellos países, no debamos eludir este punto central: el de su eficacia económica y de sus consecuencias sociales, en muchos casos, muy negativos para un sector importante de la población que se convierte en un conjunto importante de marginales o excluidos: antes vivían mal y sin libertad; ahora viven con libertad, pero peor.

Se trata, evidentemente, de procesos en curso, con amplios márgenes de indefinición. Habrá que esperar, antes de dar juicios definitivos, a comprobar los resultados sociales de esos liberalismos implantados en el Este.

Me parece que en el corazón de la afirmación de que el mercado libre tiene mecanismos autorreguladores, por sí mismo, es la cuestión en donde aparecen las raíces más profundas de «la religión» del mercado, a saber: el dogma de que el mercado es un todo indivisible, una especie de proceso circular autofinalizador, que no admite interferencias que dificulten su lógica autoconcluyente. Es decir, el hecho de que no admita ser rebajado al nivel instrumental, por ser un fin en sí mismo, un absoluto, algo que hay que aceptar en su totalidad y sin discutirlo. O se está con él o se está contra él.

Para definir semejante dogma, el argumento más empleado por los liberales parece ser el de que «nadie ha inventado todavía una economía más eficiente». Una vez afirmado esto,

se imposibilita la pregunta: «¿eficiente en qué y para quién?» O sea, queda anulada la discusión sobre fines y metas sociales. La tantas veces citada *eficacia* da un salto trascendental y se mueve en el campo de la teoría o de la hipótesis, cuando debería estar referida a necesidades humanas concretas y reales, es decir, constatables. De ahí que moleste tanto que el Papa hable del Cuarto Mundo, además de hablar del Tercer Mundo.

A partir de todo lo dicho, se descubre que una de las consecuencias de la aceptación del liberalismo como si fuera un dogma de carácter religioso es la insensibilidad, es esa erosión profunda de la solidaridad humana, que acaba haciendo mella en amplios sectores de los que ejercen el poder; sea el económico, el político o el social. ¿Puede ser esto explicable si no se considera que detrás de ello hay ídolos dignos de confianza, ídolos en los que hay que creer y a los que hay que adorar con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas?

Y así llegamos a un punto sobre el que ya se ha escrito mucho. Dos tercios de la Humanidad, sumidos en la miseria, en el hambre, en toda clase de carencias, están cada vez más al margen de las preocupaciones de los grandes. Para ser breve, resumo la visión que tiene del tema F. HINKELAMMERT:

1.º La crisis del socialismo debilita todavía más al Tercer Mundo en el sentido de que su aislamiento se hace mucho mayor, ya que, de forma creciente, el Norte está preocupado sólo con el Norte. Y no se toma conciencia de que en los 2/3 de la Humanidad abandonados ahora a su suerte, en este aislamiento, lo que está amenazada de una forma nueva es la supervivencia de la misma Humanidad como un todo

2.º Los países más importantes del Primer Mundo necesitan todavía del Tercer Mundo: como exportadores de capital

y materias primas y suministradores de trabajo barato. Pero ya no necesitan de la mayoría de la población de ese Tercer Mundo que ha pasado, en buena medida, a representar el papel de no aprovechable, de desechable, de no necesario para nada, de excluido para siempre. En ocasiones, se tiene incluso la impresión de que se consideran seres humanos a exterminar o a extinguir...

A ello hay que añadir que la deuda del Tercer Mundo se ha transformado ahora en un instrumento para dictar e imponer políticas económicas en conformidad con los intereses de los países desarrollados. ¿Y a quién favorecen esas políticas económicas?: a los más ricos y a los incluidos de los países desarrollados...

3.º Se considera que la única posibilidad de desarrollo para los países del Tercer Mundo es una forma de sujeción obligada al mercado mundial, por tanto cualquier tentativa de integración mínimamente autónoma y eficiente, dentro del sistema del mercado mundial tal como es, pasa inmediatamente a ser considerada por los países desarrollados como una amenaza. Otro Japón, ¡jamás! ¿Cómo podrían ellos admitir un caso Japón del tamaño del Brasil o de la India o de cualquiera de los grandes países del Tercer Mundo? O se someten a la disciplina del mercado dictadas por los países desarrollados o no se les permite subsistir: son un peligro para las grandes economías de los países desarrollados.

Como es sabido, este es el tipo de «aura religiosa» en la que se envuelven los famosos «ajustes estructurales» a los que se ven forzados los países del Tercer Mundo. Con un lenguaje de apariencia estrictamente económica, la dogmática de este «purgatorio de ajuste» se refiere a:

- recortes profundos en los gastos públicos,
- eliminación de los déficits,
- política monetaria restrictiva,
- desmantelamiento de las barreras nacionales para atraer capital extranjero,
- recorte de los subsidios sociales y eliminación de las barreras comerciales,
- incentivos a la exportación, etc.

Y todavía hay otro lenguaje, mucho más repleto de toques mágicos, que se refiere al clima necesario para todo eso: «choque» de capitalismo, crear una cultura capitalista y los innumerables giros verbales en torno a la palabra mágica «modernización». En este contexto es donde se insertan, invariablemente, los «sacrificios inevitables» que se exigen a todas las economías de los países del Tercer Mundo, sacrificios, naturalmente, que acaban siendo de seres humanos, de los excluidos.

El resultado final es que, después de años de ajustes penosos, el propio Banco Mundial ya no puede ocultar las consecuencias que se han producido:

- han aumentado las desigualdades sociales,
- se ha favorecido, todavía más, la concentración de la renta,
- no se han logrado avances en el crecimiento económico en términos de PIB,
- al contrario, la recesión —contemplada siempre como un sacrificio transitorio, aunque necesario— se extiende,
- no se frenan los daños ecológicos,
- e incluso en virtud del propio empobrecimiento, la participación popular queda seriamente perjudicada, cuan-

do no excluida, y ello aunque se hayan alcanzado cotas aceptables (y beneficiosas...) de democracia política.

Es preciso que tengamos claro que al hablar de los liberales o de los neoliberales estamos tratando no tanto de científicos de la economía, cuanto ideólogos que se sienten portadores de «un evangelio», de una «buena nueva», entendida como benéfica para todos. Los tachados de opresores por los que no comparten la ideología liberal en estado puro tienen la certeza personal profunda de que son los auténticos benefactores de la Humanidad. Al paradigma económico liberal se le da un carácter evangélico desde sus orígenes. Un evangelio extraordinariamente vigoroso, porque se profesa en nombre de leyes naturales y con el convencimiento de que se garantiza resultados beneficiosos para todos.

¿Qué es lo que ha sucedido, por tanto, en el seno del sistema de mercado, que incluso haya podido suponer una profunda remodelación de la religión y hasta del mismo cristianismo?

Es algo de lo ya dicho: el liberalismo supone un nuevo «evangelio» acerca del ser humano. Manojos de pasiones e intereses, los seres humanos no crean fácilmente instituciones basadas en el amor, en la solidaridad y en la entrega generosa, a no ser en contextos comunitarios muy reducidos. No sólo son los intereses los que mandan en las sociedades complejas, principalmente en el plano de la economía. De ahí que sea mejor apostar por el interés propio de cada uno que en sujetos ideales dispuestos al amor desprendido. Pues bien, la jubilosa noticia del paradigma económico del mercado libre entendido al modo liberal es que «se ha descubierto» que un egoísmo estimulado por la competitividad en el mercado es el

único altruismo seguro y viable, además de asegurar la máxima eficacia. O representa un «motor» capaz de poner en marcha el desarrollo económico concebido, éste siempre al modo liberal, es decir, aceptando *a priori* el sacrificio de los excluidos. Todo otro amor y toda otra solidaridad sobran. O quedan reducidas al «buen corazón», a los buenos sentimientos privados, o a una limosna, vividos o realizados, al margen de la economía y de la política, es decir, reducidos al ámbito de lo privado, sea personal o sea asociativo como algunas ONGs. Y es que es más fácil y eficaz mover animando el egoísmo que promover amor y solidaridad.

Ello supone también el secuestro y redefinición del «mandamiento nuevo» del amor al prójimo, reformulado como la «buena noticia» de que más vale apostar por los intereses de cada uno, sin exigir —incluso para que no estorben el proceso— ninguna intención generosa en relación con los eventuales beneficios para el prójimo. Y la razón es, para los liberales, que del seno de los mecanismos del mercado, brotarán, espontánea e infaliblemente, resultados universalmente beneficiosos para todos. (Afirmación que supone un acto de fe, sin base sociológica, empírica o científica de ningún tipo: ¿cómo explicar desde ese supuesto la existencia del Cuarto Mundo?)

El liberalismo entraña, pues, unas alteraciones significativas de la idea de Dios. Ahora se trata de un *deus absconditus*, un misterio dinámico que actúa en el interior de los mecanismos de mercado, asegurando la dirección benéfica de la autorregulación del mercado. (Lo cual constituye otro acto de fe...) Y todo ello al margen de toda exigencia moral revelada, al margen de las exigencias de amor a Dios y de amor al prójimo que Jesús de Nazaret, el Señor, nos ha revelado.

Basándonos en el concepto bíblico de idolatría (recursos a símbolos religiosos para atentar contra la vida y para oprimir al ser humano) los cristianos debemos denunciar la presencia de un ingente proceso de idolatría en la economía de mercado cuando ésta se plantea y se realiza al margen de toda moral objetiva, al margen del valor que para Dios tiene cada ser humano. No es que sea la única idolatría existente. El centralismo planificador conduce a otro tipo de idolatría. Tampoco es esta la única evaluación factible acerca del mercado. Pero si los ídolos son los dioses de la opresión y si su exigencia de sacrificios es implacable, es hora ya de pensar seriamente en las implicaciones de estos dos temas: idolatría y sacrificialismo.

En suma, toda la reflexión, desde una óptica cristiana, culmina en tres temas-ejes, relacionados con el carácter religioso del mercado: idolatría, sacrificialismo y concepción de la fe cristiana como una coincidencia con la óptica del Dios de la vida, del Dios que es Amor; que escucha siempre el clamor de las víctimas, es decir, de los pobres, de los marginados y excluidos.

La resistencia cristiana a la idolatría sacrificial neoliberal debe empezar, en primer lugar, por su percepción y por comprender su auténtica naturaleza. (De ahí los esfuerzos de la sociedad actual para que la miseria no se vea y para descalificar los estudios sobre la pobreza, como son los Informes FOESSA.)

Debemos poner el juego todos los recursos de nuestras tradiciones intelectuales y de nuestras vivencias cristianas para detectar las falsas divinidades mortíferas que el neoliberalismo ha inscrito en el tejido de la Historia hasta cambiarles el sentido. Se impone encontrar la indispensable dialéctica entre la esperanza y la realidad histórica, lo que supone una conciencia

clara de la singularidad y de la relatividad históricas del capitalismo, de su carácter instrumental o de medio y no de fin en sí mismo, a pesar de sus pretensiones dogmáticas. Y hay que recordar siempre que el fin no justifica los medios.

Más allá de la oscilación entre el mercado y el Estado, ¿no ha llegado ya la hora de un control de ambos y de sus proyectos, por la sociedad o por el sujeto social? Además, tanto la sociedad como el sujeto social deben ser reconstruidos después de siglos de dislocación debida a la antisolidaridad del proceso evolutivo del mercado. La democracia económica, animada por una solidaridad real, desde las relaciones cotidianas hasta las más institucionalizadas, podría ser la traducción de esta reconstrucción. Pero para esto sería necesaria una inversión de la ética del mercado, la cual nunca ha tenido como objetivo directo el interés o el bien común. Esta orientación presupone, para el creyente de Jesús, teórica y prácticamente, la adopción de la perspectiva de los sacrificados, es decir, de los pobres y excluidos. Es desde este punto preciso desde el que podrán ser realmente trascendidos los límites impuestos por el capitalismo neoliberal: en otro contexto y en el interior de otra ideología, como lo hizo el Señor, identificándose con los pobres y marginados, hasta la muerte y muerte de cruz para la salvación de todos, incluso de los culpables de las exclusiones. Y repito algo ya dicho. No se trata de inventar una «tercera vía». Se trata de evangelizar hasta que surja una nueva civilización del amor, de la solidaridad, en la línea del Sermón del Monte, una civilización con otra escala jerárquica de valores, con otras actitudes compartidas, con otros modelos de comportamiento, valores, actitudes y comportamientos en conformidad con la Moral liberadora del Evangelio del Señor-Jesús, una Moral muy alejada de la moral

opresora propia del liberalismo ideológico que, al final, encadena al hombre a sus más bajos instintos y lo hace radicalmente insolidario.

Para los cristianos, esta contribución a una alternativa debe pasar por un compromiso, codo con codo, con los movimientos sociales. Pero también por una revitalización de lo mejor de nuestra tradición de la fe. Nuestra sensibilidad religiosa puede hacernos particularmente aptos para detectar la religión y la teología idolátricas y sacrificiales del neoliberalismo. Además, hay que pensar en la capacidad de tomar en serio tanto la trascendencia en la Historia, característica del cristianismo, como la relación orgánica (solidaria) entre los humanos, la cual nos pide poner una atención prioritaria a las condiciones de mantenimiento y de desarrollo de toda vida humana concreta. Lo que diferencia lo sacrificable de lo no sacrificable, para los cristianos, es si pertenece o no a la comunidad humana. Es cierto el «yo tenía hambre...» que nos dirá Cristo en el último juicio. La *Bestia apocalíptica* o el *Imperio* de nuestro tiempo, el liberalismo económico sin correctivos sociales (el liberalismo salvaje, lo llamará Juan Pablo II), deniega este pan a una gran parte de la Humanidad, y no sólo en el Tercer Mundo, sino también en el Cuarto Mundo.

La Iglesia y la Teología son conducidas por la Historia a esta piedra de toque absoluta que es la situación de las víctimas que coinciden con las de la Biblia. La Teología de la Liberación, bien entendida, al modo de Juan Pablo II, ha hecho de las «no personas» su punto de partida. Las reacciones suscitadas contra ella de parte de los poderes no mienten sobre el hecho que ella ha tocado el sistema en su punto neurálgico. Cuando los *perdedores* redescubren su derecho a no ser sacri-

ficados y los creyentes se ponen a su lado, entonces el Dios de Abraham y de Jesús, sensibles a los *Isaac* de la Historia, llega a ser visible. Y es entonces cuando, teológicamente, la absolutización del mercado se vuelve imposible: sabemos que sólo hemos de adorar a un sólo Dios, al verdadero Dios (F. J. HINKELAMMERT). ¿Reencontraremos nosotros este *celo por la casa de Señor*, de este Dios, que es también *Economista*, es decir, que vela sobre su casa, que es la Humanidad entera?

Nadie se atreve a negar hoy, al menos en público y explícitamente, que es preciso recuperar socialmente a los excluidos, a los marginados, a los más pobres, que el sistema produce. Siguiendo a Joaquín GARCÍA ROCA, conviene, sin embargo, hacer una reflexión sobre el tema de los excluidos.

Ante todo habría que afirmar que la erradicación de las exclusiones exige el compromiso activo del Estado, el cual tendría que entrar en juego con todos sus dispositivos legales y presupuestarios. Un Estado maduro, ante la exclusión social, debe hacer más cosas que defender el orden y la propiedad, y está obligado a paliar los estragos sociales del imperio del dinero y de los poderes no democráticos. El problema no es, como algunos dicen, de «más Estado» o de «menos Estado», sino de un Estado diferente: si se es Estado desde la prepotencia o desde la colaboración, desde la lejanía o desde la implicación, desde el dominio o desde el servicio, desde el interés o desde la redistribución. En la actualidad se debe reconocer la existencia de una pluralidad de agentes sociales y le corresponde al Estado, en las sociedades dinámicas y complejas, procurar la cohesión y desarrollar medidas redistributivas entre los diferentes grupos, entidades y personas que configuran la vida social. El Estado moderno puede y debe realizar la cohesión social. Pero es un hecho que está mal dotado para

ejecutar medidas de inserción, ya que es el propio Estado quien más ha contribuido a fragilizar el tejido y el contexto social y ha sido un factor importante en la aparición del individualismo actual. «El Estado-providencia es, de hecho, un potente productor de individualismo», ya que sitúa al individuo en una relación directa con la lógica de la sociedad salarial, sin intermediarios ni solidaridades locales. El Estado moderno se convierte así en el máximo creador del individualismo (CASTEL), puesto que crea el convencimiento de que la única solución para el excluido es que el propio Estado le ayude, al margen de los demás ciudadanos y sin que éstos tengan obligación alguna de solidarizarse con dicho excluido.

Y el problema se hace más complejo puesto que el concepto de «sociedad» activa se ha convertido en la necesaria referencia de las políticas sociales, tanto liberales como socialdemócratas (frecuentemente con un contenido, de hecho, liberal).

La perspectiva neoliberal preconiza una vuelta a la sociedad civil para acabar con la supuesta maldad de la política. Se olvida que la sociedad civil integra también en su seno el ámbito del trabajo y de la propiedad capitalista, de la explotación y de la desigualdad, de las clases y del mercado; es decir, el ámbito de la guerra de «todos contra todos» bajo la figura privilegiada del capital. Una vez devaluado el Estado, sólo queda (para la propuesta liberal) la reivindicación de la sociedad civil, que se presenta como el lugar de la inocencia, afirmando y defendiendo así la no intervención del Estado, y dejando a la iniciativa privada (confesional o no) la solución de los problemas sociales, de los problemas de la pobreza y marginación, de los problemas de las injusticias socioeconómicas.

En la órbita socialdemócrata, por el contrario, la sociedad civil resulta un concepto sospechoso, cuando no innecesario, en cuanto representa el libre juego de los intereses sociales y económicos. Es el lugar de todas las calamidades y su sentido lo encuentra en ser un simple instrumento subsidiario de las Administraciones para contener el gasto público: deja actuar a la iniciativa privada en el campo de lo social para ahorrar dinero y como quien hace un favor a las Asociaciones u Organizaciones Sociales (confesionales o no), cuando la realidad es que son estas Asociaciones u Organizaciones las que están haciendo un servicio al Estado.

La radicalidad de las políticas contra la exclusión, en consecuencia, no puede asentarse sobre el dilema entre la sociedad «activa» y la «asistida», como si estuviéramos condenados a crecer, o gracias a la sociedad activa —lo que comportaría retirar todas las ayudas y prestaciones que según ellos pasivizan a la población—, o a crecer gracias a la sociedad asistida, que inevitablemente desresponsabiliza a los ciudadanos. Esta versión de «la sociedad activa» la confunde con el grito de ¡sálvese quien pueda!, en cuyo caso los perdedores son siempre los excluidos, que nunca podrán salvarse sin la ayuda de los demás.

El porvenir que debemos imaginar y construir a favor de los excluidos rompe este dilema y, en su lugar, propone la creación de una sociedad «solidaria», como alternativa a la asistida.

Y es aquí donde debemos hablar de las Organizaciones No Gubernamentales, pensando, en nuestro caso, particularmente en Cáritas y en otras instituciones y asociaciones claramente motivadas por la fe cristiana. Es importante en este campo que nosotros, los cristianos, tengamos las ideas claras.

Hay unas Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) que resultan funcionales al neoliberalismo e incluso es previsible que se produzca, bajo su égida, una cierta revitalización de las mismas como complemento de su política, y ello por unas razones básicas: Funcionan como una especie de *colchón* ante los desgarros de una política liberal: «a fin de evitar que la polarización producida por las medidas neoliberales provoquen un descontento a gran escala, los sectores más perceptivos del neoliberalismo comenzaron, a partir de la década de los ochenta, a financiar y promover organizaciones de base, con una ideología antiestatista, para intervenir dentro de las clases potencialmente conflictivas y crear así un "*cojín social*"» (PETRAS). Las ONGs son utilizadas por el neoliberalismo como elementos de contención frente al peligro de posibles explosiones sociales.

En segundo lugar, existe una coincidencia de intereses entre ciertas ONGs y la orientación neoliberal, en lo que respecta a la crítica al Estado. Mientras las ONGs se oponen al Estado en nombre de la sociedad civil, la ideología neoliberal lo hace en nombre del mercado. Las ONGs interesan al neoliberalismo porque su actividad voluntaria privada mina el sentido público y acaba con la idea de que el Gobierno tiene obligación de velar por sus ciudadanos y proporcionarles bienestar. Se cultiva, además, de este modo el desencuentro entre las Organizaciones y los partidos políticos. Finalmente, las ONGs servirán para disimular los conflictos estructurales, al actuar en el campo de los síntomas, ejerciendo, no una acción en favor de la justicia social, sino la generosidad individual y la beneficencia como comportamientos privados (con lo cual se separa caridad y justicia). En su interior, el voluntariado se desarrolla como restauración de los elementos premodernos. Y

para esta finalidad algunos partidos crearán ONGs al servicio de sus intereses, y esas ONGs recibirán incluso dinero a borbotones... en función de los votos que puedan aportar.

Otra versión de las ONGs resulta funcional a la órbita socialdemócrata; las ONGs pueden ser instrumentos de las políticas públicas, sometidos a su control y en absoluta dependencia de las Administraciones. Sirven para realizar los compromisos del Estado, incluso para cubrir sus impotencias. Hay una perspectiva supuestamente progresista que ha comprendido siempre a las organizaciones de voluntarios desde una función instrumental, incapaz de entender la lógica del don y de la gratuidad, así como de la auto-organización social. Su objetivo social es la construcción de los sistemas protectores por la vía del derecho y por la vía institucional, por lo cual declaran a las ONGs provisionales: se necesitan los voluntarios mientras no lleguen los profesionales; se necesita la donación mientras no existan presupuestos. Cuando se logra su objetivo, se abandonan las ONGs a su suerte, o se mantienen aquellas que defienden fines ideológicos al servicio de un partido o en contra de otras ideologías, pero ya no se preocupan de los excluidos y marginados de carácter socioeconómico. En una palabra, dejan de preocuparse de lo social para defender objetivos pseudo-éticos, al servicio de una ideología, de carácter general o corporativista, o en contra de unas creencias (por ejemplo, contra las religiosas y sus consecuencias morales). En esta versión de las ONGs se conculca claramente el principio de subsidiaridad, defendido siempre por la Moral Social y en la Doctrina Social de la Iglesia.

De ahí que en la actualidad, más allá de esas tres versiones, el movimiento social de solidaridad deba profundizarse como un elemento sustantivo en la lucha contra la exclusión.

Frente a esas tres concepciones de las ONGs (sustentadas en España tanto por los neoliberales como por los socialdemócratas, que lo son, tal vez, sólo de nombre) Cáritas y otras Organizaciones de solidaridad van teniendo claro que han de actuar en el espacio que se sitúa en el interior de un compromiso transformador. Deberán ser organizaciones creadoras de diálogo (interpersonal y social), promotoras integrales de los excluidos, modelos de acogida, creadoras de técnicas de acción social (particularmente ante las nuevas pobrezas), prototipos de comprensión y compasión, modelos de empatía y simpatía, impulsadoras del protagonismo de los excluidos en su propia promoción, expresión de un amor gratuito que no busca nada a cambio, capaces de atender a los marginados no atendidos por nadie y mal vistos por todos... y todo ello frente a la burocracia anónima de los servicios sociales de las diferentes Administraciones apoyadas en su funcionariado. Su acción no debe sustituir la acción política (aunque procure incidir en ella desde el amor a los pobres) ni realizar sólo la reivindicación de la justicia institucional que se despliega en sistemas de protección, sistemas de salud, servicios universalizados, como ejercicio del derecho..., sino que deben evitar también que se conviertan en autorreferenciales, de forma que la opinión pública deje de exigir lo social al gestor del bien común. No deben producir una solidaridad configurada exclusivamente sobre mecanismos anónimos, sino que deben también propugnar para ello una permanente aproximación y diálogo, crítico y profético, con la política, con la que deberán tener una comunicación ágil. Entonces estas ONGs ganarán en rigor, realismo y radicalidad, y los partidos políticos entenderán que no pueden monopolizar la actividad política, o socio-política, ni pueden hacerse dueños de las ONGs usándolas para sus fines, ni menos aún hacer ONGs «a su imagen y se-

mejanza» (piénsese cómo se desarticuló en la democracia Española las Asociaciones de Vecinos, a base de politizarlas hasta vaciarlas de su verdadero sentido y dedicarlas a organizar, por ejemplo, procesiones religiosas en lucha con las Parroquias, en lugar de buscar el bienestar y la solidaridad social de los vecinos...).

La solidaridad es demasiado importante para dejarla exclusivamente al albur de los movimientos sociales. Pero la acción política también es demasiado importante como para que quede en manos de los partidos políticos. Hay que dar paso al contagio y a la cooperación entre ambas orillas.

¿Y que decir de los excluidos y de los sistemas que «los producen» desde nuestra fe cristiana? Siguiendo a Julio Lois podemos aportar algunas ideas fundamentales.

La solidaridad de Jesús con los excluidos, expresada a través de su palabra y de los gestos que acompañaron la totalidad de su vida, culminada en la cruz, que descubrió su naturaleza finalmente salvífica en la resurrección, nos permite reconocer su presencia viva en los excluidos de hoy: el «varón de dolores, despreciado y desestimado, que soportó nuestros sufrimientos, herido de Dios y humillado», el siervo de Yahvé del que nos habla el profeta (cf. Is. 52, 13-53, 12), en quien los primeros testigos vieron una descripción anticipada del crucificado (cf. Hch. 8, 32; 1.ª Pe. 2, 21-25. 3, 18), nos autoriza a ver en el rostro de todos los excluidos, en los hoy también despreciados y desestimados, el rostro del mismo Jesús y, a la luz de la Profecía del Juicio Final (Mt. 25, 31-45), considerar que lo que hagamos por cualquiera de ellos, se lo estamos haciendo al mismo Jesús. Los pobres, los excluidos, los marginados, son «sacramento» de Cristo.

En el n.º 22 del Documento *La Iglesia y los pobres*, los Obispos españoles de la Comisión de Pastoral Social afirman: «Podríamos decir que Jesús nos dejó como dos sacramentos de su presencia: uno, sacramental, al interior de la comunidad, la Eucaristía, y el otro existencial, en el barrio y en el pueblo, en la chabola del suburbio, en los marginados, en los enfermos de SIDA, en los ancianos abandonados, en los hambrientos, en los drogadictos...». Y añaden: «Allí está Jesús con una presencia dramática y urgente, llamándonos desde lejos para que nos aproximemos, nos hagamos *prójimos* del Señor, para hacernos la gracia inapreciable de ayudarnos cuando nosotros le ayudamos. Los excluidos son, pues, sacramento de la presencia de Jesús viviente entre nosotros y, por serlo, son lugar de encuentro con el Dios revelado por Jesús. Es en ellos donde nos llama de forma apremiante a la *proximidad*, a hacernos próximos, para compartir el pan y la palabra, caminar juntos, luchar por la dignidad negada y así encontrar también juntos la salvación. El Dios de Jesús se hace presente allí donde el encuentro con el excluido se convierte en reconocimiento mutuo de sujetos humanos que se saben llamados a ser hermanos, compartiendo la mesa y la vida y luchando contra la exclusión social. En la solidaridad con los excluidos nos hacemos personas. Ellos son los que nos evangelizan.»

Creo que después de lo dicho se comprenderá mejor el papel de la Moral evangélica, su valor humanizador, su fuerza liberadora, y también el papel, no sólo de Cáritas, sino también de la misma Iglesia, así como el papel de los Movimientos Apostólicos (JOC, HOAC) y de los cristianos comprometidos en política.

Y todo lo dicho define la razón de la existencia de Cáritas, como Diaconía de la Comunidad Cristiana, como expresión

del amor de la Iglesia a los pobres y marginados. Para el cristiano, cada pobre es Cristo-Jesús y tiene un valor absoluto.

Ante la exigencia evangélica de promover la Justicia Social y de comprometerse en la consecución del Bien Común, la acción caritativa y social de la Iglesia no puede identificarse con una acción benéfica concebida como simple filantropía. Por ello esa acción, si realmente está motivada por la fe, es comprensiva de la justicia en todas sus formas, de la animación del compromiso temporal plural de los cristianos, de la colaboración de los creyentes en la construcción del Reino. En una palabra, un amor auténtico por los pobres entraña el compromiso del cristiano en todos los ámbitos que dicen relación con el hombre, con el Evangelio y con la existencia de la pobreza: política, economía, municipios, sindicatos, finanzas, derecho, artes, medios de comunicación social, deportes, relaciones vecinales, Universidad, cultura...; un compromiso que tenga como objetivos conciencias, estructuras e instituciones..., etc. Este ha de ser también el constante mensaje de Cáritas.

La riqueza de la Doctrina Social de la Iglesia es inmensa. Es cierto que su desarrollo sistemático comienza con León XIII y que, desde entonces, no ha dejado de perfeccionarse «en calidad y en cantidad». Pero no hay que olvidar la inmensa riqueza de la Moral Social de los Padres de la Iglesia y de que siempre, a lo largo de los siglos, ha habido santos y teólogos, pastores y moralistas, que han hablado y actuado con profunda sabiduría evangélica, ofreciendo nuevos contenidos que son también, sin duda, Doctrina Social de la Iglesia.

No todo lo que hace referencia al ámbito del bien común y su obtención y, en consecuencia, a la política tiene relación

con la pobreza y marginación, con sus causas y su permanencia. Tampoco todo lo que hace referencia al ámbito de la justicia social y a su más escrupuloso respeto por parte de las personas físicas o de las entidades públicas o privadas, o por el gestor del bien común, tiene relación directa y exclusiva con la realidad de la pobreza y la marginación, con su aparición y permanencia. Tampoco todo lo que hace referencia al respeto de los derechos fundamentales de la persona tiene relación con la pobreza y la marginación.

Pero lo que no se puede negar en modo alguno, salvo desde una ética legal y privatista (que nada tiene que ver con la más genuina concepción católica de la Moral), es que toda realidad de marginación y de pobreza, su generación o aparición, las causas que la originan o que la mantienen, su agudización o permanencia, las estructuras sociales (políticas y socio-económicas) que permiten su existencia (por acción o por omisión), los «mecanismos perversos» que funcionan en la Economía, en el Comercio y en la política, como causantes de las injusticias que sustentan esa realidad de la marginación, de la exclusión y de la pobreza (sea de individuos, de colectivos o de países enteros...), todo ello tiene una relación directa, mediata o inmediata, con el bien común, con el respeto de los derechos fundamentales de la persona y con la justicia social.

De ahí que la Iglesia y, con ella, Cáritas, como diaconía de la Iglesia para la CCB y para expresar la radical solidaridad de la comunidad cristiana (y con ella, de todos los creyentes), con los pobres y marginados tenga la grave obligación de plantear, de palabra y de obra, anunciando desde la Buena Noticia del Señor y denunciando proféticamente los pecados sociales (para que los causantes de la injusticia se arrepientan y salven y para que se respeten los derechos fundamentales de los

más indigentes: por amor, por tanto, a los mismos pecadores y también a los pobres), tenga la obligación —repito— de plantear cuanto en los ámbitos de la gestión del bien común, de la justicia social y del respeto de los derechos fundamentales de la persona, dice relación con la pobreza y la marginación.

Acabaré con unas palabras del Papa sobre la opción preferencial por los pobres: «Aprovecho gustoso esta ocasión para reafirmar que el compromiso hacia los pobres constituye un motivo dominante de mi labor pastoral, la constante solicitud que acompaña mi servicio diario al Pueblo de Dios. He hecho y hago mía tal "opción", me identifico con ella. Y estimo que no podría ser de otra forma, ya que este es el eterno mensaje del Evangelio: Así ha hecho Cristo, así han hecho los Apóstoles de Cristo, así ha hecho la Iglesia a lo largo de su historia dos veces milenaria.»

E incluso el Documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, donde, con estrecha meticulosidad, se trata de afinar la óptica oficial sobre los puntos candentes de la Teología de la Liberación, excluye expresamente cualquier desautorización en este punto: «... esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la opción preferencial por los pobres» (CORINTIOS XIII, núm. 47, julio-septiembre 1988).

Acabemos esta exposición espigando algunas palabras muy acertadas del P. ARRUIPE que concuerdan plenamente con las de los Papas: «No se puede hacer justicia sin amor. Ni siquiera se puede prescindir del amor cuando se resiste a la injusticia, puesto que la universalidad del amor es por deseo de

Cristo un mandato sin excepciones» (*In charitate...*, n.º 56). Y prosigue: «Es evidente que la promoción de la justicia es indispensable, porque constituye la parte inicial de la caridad. Pedir justicia, a veces parece revolucionario, una reivindicación subversiva. Y, sin embargo, es muy poco lo que se pide: hace falta más. Hay que sobrepasar la justicia para llegar a colmarla con la caridad. La justicia es necesaria, pero no es suficiente. La caridad añade a la justicia su dimensión trascendente, interior, y es capaz de seguir avanzando cuando se ha llegado al límite del terreno propio de la justicia. Porque, así como la justicia tiene un límite, y se para donde concluye el derecho, el amor no tiene confines, porque reproduce a nuestra escala humana la infinitud de la esencia divina y hace a cada hombre-hermano el titular de un servicio ilimitado por nuestra parte.» «La justicia y la caridad son normas universales pero, sin embargo, no se encuentran en el mismo plano. La caridad transforma las obras de justicia desde el interior. El cristiano, al cumplir los deberes que le impone el bien común, cumplirá al mismo tiempo la regla de un amor fraterno sin límites, derivado del amor que Dios ha manifestado a los hombres al enviar a su único Hijo para compartir su existencia común y para salvarlos.» (CORINTIOS XIII, núm. 61, enero-marzo 1992.)

MODELO DE HOMBRE

EN LOS HUMANISMOS

ACTUALES Y ACCIÓN

CARITATIVA Y SOCIAL

JUAN DE SAHAGÚN LUCAS

Presidente de la Facultad de Teología del Norte de España
(Burgos-Vitoria)

Para facilitar el seguimiento de esta exposición, la divido en tres partes: Idea de humanismo, Concepto del hombre en los humanismos actuales, Exigencias de todo humanismo verdadero: acción caritativa y acción social.

I. HUMANISMO: PRECISANDO CONCEPTOS

Las corrientes antropológicas que surcan el siglo que termina centran su atención en los distintos aspectos del ser humano con el fin de obtener una visión unitaria y convergente del mismo. Con este propósito intentan crear un paradigma donde se articulan los elementos constitutivos del hombre. Esta preocupación se ve acentuada en el recodo histórico que representa el cambio de siglo porque aparecen nuevas perspectivas que amenazan con la desaparición de lo humano de-

bido a su inconsistencia ontológica y falta de significatividad, como sostienen estructuralistas y posmodernos: «Una cosa entre las cosas» y «una invención reciente» es el hombre.

Semejante vaticinio —felizmente incumplido— obliga a replantear el tema del hombre y a establecer su originalidad, que no es otra que su personalidad. Un absoluto relativo que rompe el esquema seriado de las demás especies porque es un individuo irrepetible e intransferible, inconfundible con ningún otro ser de la Naturaleza.

Sobre esta base opera toda antropología filosófica obligada a reconsiderar las diversas dimensiones del ser humano para ver más allá de los planteamientos científicos una unidad fundamental que constituye su esencia irreductible. Los filósofos antropólogos están convencidos además de que el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo no queda sin consecuencias. Es un saber transformador que marca pautas sucesivas de crecimiento abierto a la supervivencia personal. Pasó ya la época en que se ponía en tela de juicio la necesidad de descifrar el enigma humano. Todos sabemos hoy que no somos sólo racionalidad, sino también misterio. «No sé lo que soy —escribía A. SILESIO— y no soy lo que sé» (1).

Pues, bien, las diferentes concepciones del hombre dan pie a determinadas actitudes que lo convierten en centro de coordenadas y punto cenital de la realidad entera en virtud de su especial dignidad. Esta es la base de los humanismos hoy en boga.

Surge ahora la pregunta por el humanismo. ¿Qué hay que entender por humanismo? Si dejamos el aspecto literario y

(1) Citado por A. GESCHE: *Dios para pensar. I. El mal-el hombre*, Salamanca, 1995, 196.

nos limitamos al orden antropológico, creo legítimo afirmar que humanismo es aquel sistema que muestra un arquetipo de hombre que es preciso defender de toda opresión (2).

Avalan mi afirmación los testimonios de algunos de los filósofos y antropólogos más relevantes de los últimos tiempos. Todos ellos destacan dos notas esenciales como características del humanismo: la igualdad radical de todos los hombres y su completa heterogeneidad de los demás seres de la Naturaleza (3). A pesar de sus diferencias ideológicas, coinciden en ello pensadores de la talla intelectual de J. MARITAIN, M. HEIDEGGER, J. P. SARTRE y C. LÉVI-STRAUS, entre otros.

Para J. MARITAIN, «el humanismo tiende esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndole participar en todo cuanto puede enriquecerlo en la naturaleza y en la historia» (4). C. LÉVI-STRAUS ha dicho por su parte que el hombre llegará a comprenderse a sí mismo sólo cuando trate al hombre como hombre y no como objeto (5).

Abundando en esta misma idea, M. HEIDEGGER y J. P. SARTRE entienden por humanismo «el esfuerzo por que el hombre sea libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad», o la «doctrina que hace posible la vida humana en cuanto humana» (6).

(2) Cf. F. ROBERT: *L'humanisme, essai de définition*, París, 1948. M. MOREY: *El hombre como argumento*, Barcelona, 1987, 105-112.

(3) Cf. M. MOREY: o. c., 106-112.

(4) J. MARITAIN: *Humanismo integral*, Buenos Aires, 1947, 298.

(5) Cf. C. LEVI-STRAUS: *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1972, XLVIII.

(6) M. HEIDEGGER: *Carta sobre humanismo*, Madrid, 1959, 16. J. P. SARTRE: *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, 1972, 12.

Si nos atenemos a estas interpretaciones, podemos definir ya el humanismo como aquella actitud intelectual que es capaz de responder a las cuestiones sobre el sentido de la vida humana, la dignidad de la persona, el valor de la acción y el modo de encauzar las relaciones intersubjetivas. Pero como son unos interrogantes que han recibido respuestas diferentes, hay que convenir con SARTRE en la existencia de distintas clases de humanismos que, coincidiendo en lo primordial, ofrecen diversos modelos de hombre (7).

II. CONCEPTO DEL HOMBRE EN LOS HUMANISMOS ACTUALES

Es verdad que todos los autoproclamados humanistas abogan por una idea integradora y convergente del ser humano que, además de los rasgos empíricos, abarque su intimidad profunda y haga referencia a su aspecto diferencial. Pero lo cierto es que no todos coinciden en una idea unívoca del hombre y nos ofrecen modelos harto distintos.

Dejando a un lado posturas extremas y radicales (Estructuralismo y Posmodernidad), que se sitúan en los antípodas de lo que comúnmente se entiende por humanismo, centramos nuestra atención en aquellas que cuentan con razones suficientes para seguir creyendo en la originalidad de lo humano, así como en su consistencia ontológica y significatividad. Me refiero a los humanismos de distinto nombre, como el marxista, el existencialista y el personalista.

(7) *Ibid.*, 51-52.

En mi opinión, estos humanistas tienen la misma consigna: crear un marco sociocultural apto para el despliegue de todos los factores del sentido de la existencia humana. Invocan para ello dos razones fundamentales: la no sumisión de la persona a fuerzas foráneas que coartan el natural ejercicio de su libertad y la necesaria trascendencia postulada por el hecho de la historicidad. Ahora bien, el modo diverso de concebir estos aspectos contribuyen a crear otros tantos arquetipos humanos. Los describimos seguidamente.

2.1. El modelo marxista

El marxismo se propone crear un hombre nuevo en una sociedad también nueva. Para ello juzga necesario establecer un orden social en el que el hombre pueda ser verdaderamente humano, libre de las opresiones que impiden su natural desarrollo. Este noble propósito otorga a los marxistas la carta de verdaderos humanistas y les obliga a bucear en el misterio del hombre para descubrir su estructura y armazón constitutivo.

Animado por esta intención, K. MARX llega a la conclusión de que el ser humano no es más que el núcleo de sus relaciones sociales (8). Sencillamente porque es un ser que trabaja, que vive en sociedad y es histórico. Actuando sobre la Naturaleza, el ser humano se realiza a sí mismo sin necesidad del concurso de una realidad superior que le confiera el ser y le marque el destino. Él es el único artífice de sí mismo (9).

(8) *Tesis sobre Feuerbach*, en H. ASMANN-R. MATE: *Sobre la religión*, Salamanca, 1974, 161.

(9) *Manuscritos: Economía y política*, Madrid, 1970, 145.

De esta primera dimensión deriva la segunda (ser social), en el sentido de que el hombre sólo obtiene su perfección en la intercomunicación con los demás. Cobra existencia objetiva «mediante su relación con el hombre» (10). Pero no se trata de una relación periférica, sino profunda y basada en la reciprocidad de conciencias, en el amor mutuo (11). No es el hombre, por tanto, un universal encarnado en individuos, sino el realizado en la colectividad programada por el socialismo (12).

Este movimiento relacional se convierte en proceso de temporalización, al hilo del cual los hombres construyen la Historia a la vez que son construidos por ésta en una dialéctica necesaria. En consecuencia, el individuo humano brota de la Naturaleza por el fenómeno natural del nacimiento y vuelve a ella por el no menos natural de la muerte. Entre uno y otro momento discurre toda la historia de cada hombre y de la humanidad entera impulsada por fuerzas o leyes necesarias e inexorables (13).

Ni que decir tiene que nos encontramos ante un humanismo prometeico que reduce al ser humano a sus creaciones, a sus productos, a sus instituciones y proyectos, sin otra trascendencia que la de un porvenir intramundano e histórico. «Nuestro humanismo prometeico —afirma R. GARAUDY— lleva a negar que la trascendencia pueda implicar una existencia fuera de nosotros» (14).

(10) *Manuscritos*, en H. ASMANN- R. MATE: o.c., 142.

(11) *Manuscritos...*, e. c., 181, 149.

(12) *Tesis sobre Feuerbach*, e. c., 161.

(13) *Manuscritos...*, e.c., 155.

(14) VVAA: *El hombre cristiano y el hombre marxista*, Barcelona, 1967, 36.

Evaluando esta doctrina podemos decir que el defecto principal del modelo de hombre presentado por el marxismo es la carencia de una subjetividad ontológicamente fundada. Debido a ella la persona humana queda degradada a un momento anónimo del proceso histórico de la sociedad humana sin más relieve antropológico que el que le confiere su función y actividad social (15).

2.2. El modelo existencialista

Es necesario reconocer desde el principio que el existencialismo desempeñó un papel importante entre las dos guerras mundiales, sobre todo a partir de la última (1939-1945). Los acontecimientos bélicos, con sus penosas consecuencias, obligaron a los filósofos y literatos de la época a centrar su atención en el devenir humano y en el trenzado de condiciones que lo hacen posible. Desde esta perspectiva conciben al hombre como existente humano, proyecto de sí mismo mediante el ejercicio de la libertad.

El quicio de este humanismo, que hace suya la doctrina husserliana de la intencionalidad de la conciencia, es la libertad entendida como condición del hombre para hacerse a sí mismo eligiéndose en tanto que proyecto propio, pero en completa soledad y con el rechazo incluso de cualquier instancia superior:

Ello lo lleva a negar *a priori* todo valor trascendente y absoluto, con lo que encierra al hombre en el estrecho ámbito

(15) Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA: *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, 1983, 70. J. ALVARO: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, 1988, 176.

de su acción, de lo fáctico, reduciéndolo al escueto resultado de su actividad en el mundo y al trenzado de sus actos. Significa esto que el hombre no será más que lo que haya decidido ser.

En opinión de SARTRE, «el hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente... y será lo que haya proyectado ser». Por consiguiente, «el hombre es el porvenir del hombre», «nada más que su vida» (16).

En este arquetipo de hombre no caben la responsabilidad ni la esperanza humanas. Por el contrario, todo apunta al hastío de la vida que, como el mismo SARTRE reconoce, desemboca en el nihilismo, porque la esperanza-esperante, desconocida por los existencialistas, es condición de posibilidad del optar humano, el cual remite a la trascendencia desde la inmanencia.

2.3. El modelo personalista

Lo primero que destaca en el humanismo personalista es la distinción entre individuo y persona en el sujeto humano. Difícil distinción ciertamente, pero posible y hasta necesaria para obtener un conocimiento cabal del hombre. Este humanismo, que hunde sus raíces en una larga tradición de inspiración cristiana iniciada por ERASMO en su formulación explícita y retrotraída en sus contenidos a los primeros filósofos cristianos, no sólo pretende presentar una síntesis de las ideas de antaño, sino también hacerlas operativas en el contexto socio-cultural de nuestro tiempo. Con importantes matizaciones

(16) *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, 1972, 16, 22.

hace suya la visión humanista del existencialismo, según la cual la *humanitas* cobra realidad en el sujeto personal dotado de mismidad, de iniciativa y de libertad.

Dos ejes vertebran este humanismo: el realismo integral y la concepción personal del hombre. El primero pone de relieve la unidad constitutiva de lo humano como realidad psicoorgánica, toda ella cuerpo y toda ella espíritu. El hombre, escribe E. MOUNIER, es «un cuerpo por el mismo título que es espíritu, todo entero cuerpo y todo entero espíritu» (17).

El segundo acentúa la dimensión personal sobre la individual. Mientras el individuo se difumina en la superficie de la vida, la persona, en cambio, es dinamismo ontológico por el que el hombre se sobrepuja a sí mismo en el horizonte del ser.

Es vocación de ser y crecimiento entitativo por la adhesión a una escala de valores. Sus características son la alteridad y la trascendencia puestas de manifiesto en el ejercicio de la libertad (18). Un ser en tensión que se cumple en el afrontamiento y superación de la naturaleza y la sociedad hasta rebasar los límites de lo humano hacia un nivel ontológico superior que asegura la trascendencia de la persona humana en su relación con Dios vivificada por la humanación en Cristo.

Además de la dimensión trascendente del hombre y en consonancia con lo más genuino del Evangelio, el humanismo

(17) E. MOUNIER: *Oeuvres, III*, París, 1961-1963, 441. Trad. esp. Sígueme, Salamanca.

(18) *Id.*, o. c., 431. La trad. esp. lo incluye en el vol. I, 625.

personalista pone en el amor al prójimo la clave de la realización de la persona. «El amor es ciego —escribe MOUNIER—, pero un ciego translúcido» que busca la realización integral del otro como persona por encima de su naturaleza, de sus dones y de sus deficiencias (19). Es lo mismo que enseña el Concilio Vaticano II cuando afirma que el hombre, única criatura que Dios ama por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás (GS, 24).

Por inscribirse en el horizonte de Dios, el amor humano verdadero trasciende las fronteras nacionales y de clase y se esfuerza por construir una sociedad en la que los poderes públicos carguen con su responsabilidad y luchen contra quienes oprimen «animalmente» la humanidad del hombre.

En una palabra, el modelo de hombre que propone el humanismo personalista presenta estos rasgos inconfundibles: autoposesión y libertad (encarnación), alteridad y comunión (amor), crecimiento entitativo y trascendencia (vocación).

Estas características están pidiendo una forma de sociedad cuyas estructuras, costumbres e instituciones estén marcadas por el ser de la persona y no por el tener, que fomenten los valores del espíritu sobre los de la materia y que hagan posible el ejercicio de la libertad de todos. En una sociedad de esta índole cada uno debe asumir como propio el destino del otro, procurando que el *nosotros* triunfe sobre el *yo* y el *tú*, lo comunitario sobre los individualismos.

(19) *Ibid.*, 455.

3. EXIGENCIAS DEL VERDADERO HUMANISMO. Acción caritativa y acción social

Una evaluación de los humanismos estudiados arroja una idea pluriforme del ser humano, aunque idéntica en lo esencial. La superioridad del hombre sobre el resto de los seres, la dignidad inviolable de la persona, su valor absoluto, el desarrollo dinámico y su dimensión relacional son el denominador común de todos ellos. Pero, a pesar de estas coincidencias fundamentales e irrenunciables, no es legítimo ignorar las distintas interpretaciones que dan lugar a modelos diferentes de hombre.

Es verdad que todos los humanismos hacen del ser humano el punto central en el que convergen y al que se supeditan todas las fuerzas de la Naturaleza. El ser de los fines en sí, que había enseñado KANT. Pero también es cierto que esta superioridad no reviste el mismo sentido en el marxismo (culminación natural del proceso evolutivo de la materia), en el existencialismo (fruto de la libertad radical) y en el personalismo cristiano (reflejo de la divinidad). Significa todo esto que el tú humano —el otro hombre— no es visto de la misma manera por el yo marxista, por el existencialista y por el personalista.

En el humanismo marxista el otro es compañero de viaje, mero colaborador y, en ocasiones, enemigo a abatir (lucha de clases). No es el individuo el que cuenta, sino la sociedad. Para el existencialismo, el otro es un competidor o un *en frente* que impide mi crecimiento y desarrollo personal («El infierno son los otros», que dijo SARTRE). En el personalismo, en cambio, todo hombre es un semejante, prolongación de mí mismo, valor en sí y para mí, campo de mi generosidad, porque haciéndole el bien a él, me lo hago a mí mismo. El yo y el tú

reflejan por igual al Dios vivo que nos creó por amor a su imagen y semejanza. Por eso enseña la Iglesia que todo hombre, única criatura que Dios ha amado por sí misma, es en su unión con los otros un reflejo de la vida trinitaria divina (GS, 24).

De acuerdo con estas interpretaciones, la acción caritativa y la acción social tienen distinto sentido. Más aún, solamente en el personalismo cristiano hay lugar para la caridad verdadera, mientras que los otros dos sistemas no admiten más que la acción social reclamada por la justicia. Desarrollamos a continuación este pensamiento.

3.1. El lugar de la caridad en el personalismo

La hostilidad real que representa el otro en virtud de su instalación corpórea (me desplaza en el lugar y en el tiempo) es contrarrestada con la actitud de tolerancia impuesta por el reconocimiento de su dignidad personal. Por otra parte la colaboración y ayuda prestadas por el otro, necesarias para mi subsistencia, exigen por mi parte el reconocimiento y la correspondencia. Tanto en el aspecto sincrónico como el diacrónico de la existencia histórica, el concurso de los otros es necesario para hacer vividera la propia vida.

Con esto queremos decir que la relación surgida de esta clase de presencia no se limita ya a la mera tolerancia, sino que exige la justicia donde cristaliza el agradecimiento. Las actitudes mencionadas, tolerancia y justicia, que abren las puertas a la solidaridad, son las únicas que caben en las concepciones marxista y existencialista del ser humano. Su interpretación no da para más.

Pero hemos insinuado más arriba que estos aspectos y dimensiones no agotan la pluriforme realidad del otro humano. Es el personalismo el sistema que ha sabido ir más lejos al acentuar el carácter personal de todo hombre, haciéndolo acreedor de unos derechos inalienables derivados de su especial dignidad, expresión de su semejanza con Dios. Ni el marxismo ni el existencialismo son capaces de este reconocimiento porque no han calado suficientemente en la profundidad de la persona humana como espíritu encarnado. Por ello tampoco han podido calibrar las consecuencias en el orden interrelacional. Indudablemente esta carencia se debe al falso concepto de trascendencia que propugnan estos sistemas.

La reciprocidad de conciencias, que en el personalismo surte los efectos de verdadera causalidad («El yo y el tú son a la vez causa y efecto»: BACHELARD, M. NEDONCÉLLE), hacen del yo y del tú algo más que punto de referencia y objeto de apoderamiento. Los incorpora a la misma área ontológica y los convierte en horizonte de la mutua realización, ubicándolos en la reciprocidad propia de los espíritus.

El filósofo español X. ZUBIRI ha visto con claridad esta propiedad y sostiene que la capacidad acercante de la persona humana en cuanto espíritu no tiene límites, porque «todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que puede compartirla». Es un poder que se cifra en la especial vinculación de la persona con Dios: «porque está esencial, constitutiva y *formalmente* referida a Dios y a los hombres». Es consecuencia lógica y derivación natural de la acción creadora de Dios, Padre de todos los hombres. «El espíritu —añade ZUBIRI—, precisamente por ser imagen de Dios, es también amor personal y, como tal, difusión y efusión... Como tal, crea en torno suyo la unidad origi-

naría de ámbito por el cual el "otro" queda primariamente aproximado a mí desde mí, queda convertido en mi "prójimo"» (20).

No es difícil comprender que, si desaparece la vinculación con Dios, tanto de origen como de destino, carece de sentido específico la unión con los demás hombres. Sin una paternidad común, capaz de igualar a todos por encima de los avatares de la vida, no se entiende una fraternidad universal. En este sentido hay que decir que aquellos sistemas antropológicos que desconocen estos extremos se incapacitan a sí mismos para justificar la acción caritativa o amor desinteresado, limitándose a promover y a encauzar la acción social como vehículo de la solidaridad entre todos. Evidentemente, para ser auténtica, la solidaridad exige la misericordia más allá de la justicia con el fin de llegar a donde la acción social no tiene acceso.

Pensadores de nuestro entorno, no ajenos al espíritu del Cristianismo, M. DE UNAMUNO y J. ORTEGA Y GASSET, han profundizado con éxito en el enigma del hombre, descubriendo en la proximidad la característica esencial de la persona, a la vez que la base de la solidaridad universal. La común raíz que alimenta y sostiene la vida humana es, para el escritor salmantino, la causa de la hermandad y el fundamento de la caridad. El otro no es sólo un semejante, sino un hermano. «No estamos en el mundo —escribe UNAMUNO— puestos nada más junto a los otros, sin raíz común con ellos, ni nos es su suerte indiferente, sino que nos duele su dolor; nos acongojamos con su congoja y sentimos nuestra comunidad de origen y de dolor aun sin conocerla. Son el dolor, y la compasión que de él

(20) X. ZUBIRI: *Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid, 1978, 422, 433.

nace, los que nos revelan la hermandad de cuanto de vivo y más o menos consciente hay» (21).

El filósofo madrileño abre, por su parte, la puerta de la solidaridad sobre el quicio de la reciprocidad. Según ORTEGA, el ser humano no es hombre en la soledad, sino «en la sociabilidad con el otro, alternando con él, como reciprocante», que en el juego del vivir y convivir «se me hace próximo e inconfundible, de modo que "me es tú"» (22). Factor que se convierte en exigencia, de este proceso dialéctico es la acción caritativa por la que cada uno de nosotros vamos cobrando realidad en la medida en que amamos al otro y nos dejamos amar por él.

Participando de esta opinión, E. LEVINAS ha hecho ver que el hombre es él y su prójimo. Sin el otro aceptado como re-lumbre del Absoluto, desde el que nos llega una apelación y un imperativo ineludible, no hay dignidad moral ni justicia posible en el mundo. Nadie puede considerarse justo, si, conociendo un problema que puede solucionar, no carga con la obligación personal de resolverlo. La parábola del «Buen Samaritano» es el espejo de la humanidad auténtica y autónoma que hace del prójimo la norma de conducta, ya que una humanidad sin el reconocimiento, acogida y promoción del otro se quedaría sin el debido crecimiento y sin la consumación obligada.

Resumiendo, la hermandad universal brota de la común filiación que es fruto, a la vez, de la única paternidad, la del Padre de todos que está en los cielos. Para quien acepta este horizon-

(21) M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, 1994, 225.

(22) J. ORTEGA Y GASSET: *El hombre y la gente*, Madrid, 1957, 91, 95.

te como norte de su vida, no existen ya casos personales, porque sabe que todos los humanos estamos unidos por el mismo destino y seguimos la misma trayectoria. Surge entonces un sentimiento insospechado y noble, el de la solidaridad sin fronteras. Por el contrario, la idea del hombre es harto pobre si no incluye el reconocimiento y la obligación de servicio en el amor.

Desde esta conciencia convergente hay que interpretar las tres tesis fundamentales de la encíclica de J. Pablo II *Centesimus annus*. Primera: Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que sustente a todos sus habitantes, sin exclusión ni privilegios de nadie. Segunda: Hoy más que nunca trabajar es trabajar con otros y para otros. Es hacer algo para alguien. Tercera: Así como la persona se realiza en la libre donación de sí misma, así también la propiedad se justifica moralmente cuando crea, en los debidos modos y circunstancias, oportunidades de trabajo y crecimiento humano para todos (CA, 31, 41).

No pretendemos con estas apreciaciones oponer la acción caritativa a la acción social. Solamente intentamos delimitar el sentido de ambas, a la vez que advertimos la necesidad de armonía y complementariedad. Si no está vivificada por el amor, la acción social se mecaniza y se vacía de significación humana. Por el contrario, la acción caritativa, si pretende ser eficaz y extender su radio operativo a los confines del mundo, necesita de la acción social que la potencia y vehicula.

3.2. La necesaria complementariedad

El hombre moderno no vive tanto en el ámbito de la Naturaleza como en un mundo constituido por él. Es la era de las socializaciones. La vida humana de hoy depende de lo que

la sociedad organizada le da y le exige, de lo que las decisiones políticas determinan. Se ha hecho progresivamente vida social y política, sin que por ello haya llegado a ser más humana. Mas, a pesar de los problemas y dificultades que plantea el nuevo entorno humano (socializado y politizado), no todo es negativo ni vitando. Se ha formado una nueva conciencia, la de la solidaridad, que hace que cada uno se sienta parte de un conjunto mayor con sus derechos y obligaciones (23).

Este orden nuevo debe ser reasumido por la antropología teológica con el fin de humanizar y cristianizar la sociedad tecnocrática en la que el hombre actual está inmerso. Solamente de esta manera se pondrá a salvo de las constantes amenazas que recibe, pues no podemos olvidar que es la misma Humanidad la que está en juego. Por eso es necesario revitalizar el orden social con la savia de la caridad porque, aunque puedan realizarse prácticas de justicia social, no por ello se cumple necesariamente con el mandamiento del amor. Por otra parte hay quienes transfieren las obligaciones sociales al Estado y a las instituciones sin sentirse personalmente concernidos.

La acción caritativa, en cambio, coopera en la construcción de un orden social justo en todas las vertientes, incluso con el sacrificio personal que ello comporta. Esta contribución se concreta jurídicamente en derechos y obligaciones que, además de afectar a los individuos, alcanzan también a los poderes públicos. Su finalidad no es otra que lograr la igualdad, asegurar el ejercicio de la libertad y aumentar la integración de todos los miembros de la comunidad. Es así como la caridad, sin perder nada de su especificidad, reviste rasgos so-

(23) Cf. J. MOLIMANN: *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca, 1973, 41-48.

ciales innegables que aumentan notablemente su radio operativo (24).

Es cierto que la Iglesia, como recuerda el Papa, no tiene modelos sociales que proponer, pero sí cuenta con los principios básicos orientadores en esta cuestión. El origen de estos principios se encuentra en la misma persona humana vista en clave cristológica, según la cual todos somos hermanos por ser hijos del mismo Padre.

Al alcanzar este punto de nuestra reflexión, creo poder afirmar que lo que realmente importa no es la acción caritativa puntual y esporádica, sino su constancia y coordinación, de modo que se cree un tejido social fuertemente solidario. Son muchos y muy diversos los factores que concurren a su nacimiento (25).

No cabe la menor duda de que a la vez que se comprueba un ascenso del principio de solidaridad en el mundo, sobre todo en la generaciones jóvenes, se percibe también la fragilidad de ciertos ordenamientos sociales de larga tradición. A ello contribuyen diversos factores, como el debilitamiento de la vida familiar; el escaso eco del contexto vecinal, disminuido por el éxodo del campo a la ciudad, y la excesiva burocratización de las asociaciones políticas y sociales, carentes de la necesaria vitalidad interna. No obstante conviene reconocer la actual vigencia de instituciones sociales que vehiculan la caridad. Me refiero, entre otras, a la misma familia, donde germi-

(24) Cf. G. PECES BARBA: *Ética, poder y derecho*, Madrid, 1995, 69-71. V. CAMPS: «Por la solidaridad hacia la justicia», en C. THIEBAUT (Ed.): *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, 1991, 136-152.

(25) Para una exposición más detallada, véase M. VIDAL: *Para comprender la solidaridad*, Estella (Navarra), 1996, 151-172.

nan los valores humanos verdaderos, como el altruismo, el respeto de la persona, el servicio desinteresado, la colaboración mutua, etc. De la familia se ha llegado a decir que es la mejor red de «seguridad social».

Aparte del sector público, que tiene obligaciones sociales ineludibles, hay que hacer especial mención de los sectores privados no lucrativos dedicados a socorrer las necesidades de los grupos más desfavorecidos. La mayor concienciación personal y grupal de proximidad es el motor que los impulsa a establecer cauces eficaces para la acción caritativa a todos los niveles. Con la ayuda del Estado moderno estos sectores, regidos por la ley de la gratuidad, además de realizar acciones personales, se esfuerzan por crear las estructuras necesarias que hagan viable la caridad con acciones de verdadero rango social (26).

Sin aires de beneficencia y paternalismo, la acción social, cuando está vivificada por la caridad cristiana, cumple con la justicia y sobrepaja el compromiso en el bien del otro como otro yo. De la misma manera la caridad amplía su ámbito y eficacia si sabe aprovechar los cauces que le brinda el orden social establecido edificado sobre la justicia.

CONCLUSIÓN

Desde estos principios habrá que abordar distintos problemas de la vida humana, tales como la educación, la cultura, el consumismo, la alienación de los pueblos desarrollados y la

(26) J. GARCÍA ROCA: «Estado y sociedad. Del antagonismo a la complementariedad», en *Sal Terrae*, 81(1993), 407-422.

ecología. Juan Pablo II los ha tratado en su encíclica *Centesimus annus*, resaltando la necesidad de contemplarlos a la luz de una antropología integral en la que el ser humano es capaz de experimentar su autodonación como medio para construir una comunidad humana verdadera que tiene en Dios su último destino. No es posible la entrega generosa, que desemboca en una donación total, si se ignora la trascendencia, porque solamente reflejando el rostro de Dios en la propia vida es como la Humanidad puede construir una sociedad que sea verdadera familia (GS, 24).

Son ilustradoras a este respecto las palabras del Papa: «No es malo el deseo de vivir mejor; pero es equivocado el estilo de vida que se presume como mejor cuando está orientado a tener y no a ser, y que quiere tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo» (CA, 36).

No lo olvidemos, el humanismo cristiano, que arranca de la entraña del Evangelio, es un personalismo solidario para el que lo más importante después de Dios es la persona humana y la comunidad de personas. Ni la acción social que brota de la filantropía, ni la acción caritativa desprovista de los medios sociales conducentes responden eficazmente a estas exigencias.

DIACONÍA DE LA IGLESIA Y DIACONÍAS EN LA IGLESIA. EL LUGAR DE CÁRITAS EN LA MISIÓN ECLESIAL

SANTIAGO MADRIGAL

Profesor de Eclesiología y de Historia de la Teología,
Universidad Pontificia Comillas

INTRODUCCIÓN

Para abrir estas reflexiones recurro a algunos pasajes del documento «Reflexiones sobre la identidad de Cáritas». Uno de sus apartados lleva este título: «Cáritas: expresión comunitaria del amor preferencial por los pobres». En otro lugar se la describe como «institución eclesial a la que se confía el ministerio de la caridad». Un poco más adelante se precisa: «Y dado que Cáritas no es ni una asociación, ni un movimiento, ni una simple organización, sino diaconía de la Iglesia, cuando denuncia el pecado social lo hace en nombre de toda la Iglesia e implica a toda la Iglesia. De ahí que deba hacerlo en conformidad con quienes realizan y dirigen el servicio pastoral en las comunidades cristianas». Estas citas recogen perfectamente el tema capital de estas páginas encaminadas a determinar el lugar de Cáritas dentro de la diaconía eclesial. Sin desconocer

que su acción caritativa y social se extiende como una red, verdaderamente universal, por el mundo entero y en la comunión de la Iglesia universal, me propongo desplegar la densa simplicidad encerrada en este enunciado: «*Cáritas es la diaconía de la caridad en las Iglesias locales*» (1).

Al afrontar este tema la primera dificultad es el lenguaje. A la voz «*diaconía*», transliteración del griego *diakonía* (= servicio), le aqueja una cierta inflación y ambigüedad en el uso teológico que se manifiesta en su traducción al castellano como «servicio» y sus derivados «ministerio» o «ministerios» que luego se aplica tanto a los nuevos «ministerios laicales» como al «ministerio sacerdotal u ordenado». Por otro lado, fácilmente asociamos el término «caridad» con el ejercicio mecánico y farisaico de la limosna o, en el mejor de los casos, con una beneficencia compasiva y benevolente, más o menos interesada en atajar en su raíz los problemas de la pobreza y de la marginación. Curiosamente, este vocablo parece haber tomado distancia de su significado fuerte y original, como una de las tres «virtudes teologales», la más importante a tenor de la primera carta a los Corintios: «Y si reparto a los pobres todos mis bienes; y si me entrego, para enorgullecerme, pero no tengo caridad, no me aprovecha nada» (1 Cor 13, 3).

Habrà que clarificar estos conceptos. Voy a hacerlo en el horizonte de la misión evangelizadora de la Iglesia. El Concilio Vaticano II se vio confrontado, por un lado, con esta pregunta: ¿qué es la Iglesia? A ello intenta responder la Constitución dogmática *Lumen gentium*. Tras la constitución pastoral *Gau-*

(1) La formulación está tomada de la «Presentación» de Felipe DUQUE al número dedicado a Cáritas Internacional, cf.: CORINTIOS XIII, 30 (1984), pág. 5.

dium et spes late otra pregunta no menos significativa: ¿qué hace o qué debe hacer la Iglesia?, ¿cuál es su papel en la historia humana? Las dos perspectivas resultan indisolubles. Aquí predominará, con todo, la segunda perspectiva; de modo que el lugar que Cáritas ocupe en la Iglesia se reconduce a la pregunta por el lugar de Cáritas en el quehacer y en la misión de la Iglesia, que trataré de formular en clave de diaconía.

Partiendo del fundamento evangélico de la diaconía cristiana, voy a describir la misión evangelizadora de la Iglesia al servicio del Reino en términos de *diaconía de la salvación* (1). Seguidamente, desde esa «diaconía global de la Iglesia» señalaré las tres formas matrices de realización histórica de la misión eclesial a partir de sus fundamentos cristológicos: testimonio (*martyría*), culto (*leitourgía*), servicio de la caridad (*diakonía*). Los diversos carismas del Espíritu Santo alientan esas diversas formas de diaconía, dando vida a muy diversos «ministerios» (2); así se hace verdad que en la Iglesia hay «variedad de ministerios y unidad de misión» (AA 2). Uno de esos ministerios es el de la caridad con predilección hacia los más necesitados. En ese mapa de la Iglesia «ministerial» se sitúa Cáritas. Finalmente, hemos de considerar el significado de la diaconía de la caridad que ejerce Cáritas en la Iglesia local (3).

I. LA MISIÓN EVANGELIZADORA DE LA IGLESIA: EL SERVICIO AL REINO O LA DIACONÍA DE LA SALVACIÓN

Lo propio de la Eclesiología o teología de la Iglesia consiste en buscar una piedra angular que sustente y organice su edificio teórico, es decir, un concepto o categoría que dé razón del ser y actuar de la Iglesia. No abundan los manuales que

adopten como categoría vertebradora la de diaconía o Iglesia servidora (2). A. DULLES dedicó un capítulo a la dimensión o cualidad «servidora» de la Iglesia en su estudio *Modelos de la Iglesia*. Allí presentaba estas objeciones: el NT no se plantea el problema de cuál ha de ser la tarea de la Iglesia en cuanto servidora ni habla de que la Iglesia esté llamada a realizar una «diaconía» hacia el mundo, de modo que tuviera un mandato de transformar las realidades y situaciones sociales existentes, como la esclavitud, la guerra o tuviera que dar normas sobre Palestina. *Diakonía* es una palabra fundamental del NT para expresar la idea de servicio, que se aplica al ministerio de la Palabra, de los sacramentos y de la ayuda material. *Diakonía* regula la conducta de los cristianos entre sí y designa toda forma de ministerios. Por ello, concluía el teólogo norteamericano: «La noción moderna de Iglesia servidora parece tener cierta falta de fundamento bíblico. Con todo, no está fuera de lugar hablar de los fundamentos indirectos» (3). ¿Cuáles son estos fundamentos indirectos?

1.1. Fundamento evangélico de la diaconía cristiana: en el espíritu de Cristo, que «vino para servir»

Una «eclesiología de servicio» siempre podrá remitirse al concepto paulino de «kénosis»: Cristo «se vació de sí mis-

(2) En esta perspectiva, S. SABUGAL: *La chiesa serve di Dio. Per una ecclesiologia di servizio* (Roma, 1992); P. FIETTA: *Chiesa Diakonia della salvezza. Lineamenti di Ecclesiologia* (Padova, 1993).

(3) A. DULLES: *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico de la Iglesia en todos sus aspectos* (Santander, 1975), págs. 95-109: «La Iglesia como servidora»; aquí, 106.

mo», «tomando forma de siervo» (Flp 2, 6-8). En esta clave se ha movido una teología previa al Concilio que propugnaba que la Iglesia debe participar en los problemas seculares de la vida humana, no intentando dominar, sino ayudando y sirviendo, a la manera de Jesús. Como Cristo es el hombre para los demás, así la Iglesia sólo es la Iglesia de Jesús «cuando existe para los demás» (D. BONHOEFFER); por tanto, cuando se despreocupa de sí misma y se despoja de sus posesiones para colaborar en los quehaceres profanos de la vida social. La Relación final del Sínodo de Obispos de 1985, hablando de la misión salvífica de la Iglesia, hace esta importante observación: «Las falsas e inútiles oposiciones entre la misión espiritual y la diaconía a favor del mundo deben ser superadas» (n. 31).

Toda eclesiología presupone una cristología. No hay *diaconía* evangélica más que en el espíritu de Cristo. La tradición ha buscado el carácter evangélico de la *diaconía* cristiana en estos tres pasajes: el lavatorio de los pies según la narración joánica (Jn 13, 12-17); las palabras sobre el servicio que Lucas inserta en medio del relato de la Última Cena (Lc 22, 24-27), en donde Cristo se designa como *diakonos*, en acto de servicio; y la respuesta de Jesús a la petición de los hijos de Zebedeo (Mc 10, 42-45), en donde se dice que el Hijo del hombre no ha venido a ser objeto de *diakonía*, sino para ejercer la *diakonía*. Resulta decisivo, en este sentido, que el NT haya expresado el núcleo del acontecimiento cristológico en términos de diaconía. La afirmación, «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir» (Mc 10, 45), no se puede interpretar en la mera perspectiva de la abnegación, e incluso del «rebajamiento» (o *kénosis*) del que habla el himno de la carta a los Filipenses. Aquí el «servicio» designa el hecho de dar su vida en rescate por muchos según *la misión recibida del*

Padre. Brevemente: estos textos presentan la diaconía de Cristo «como la actitud existencial total y como la donación de la propia vida» (4) al servicio del Reino. Estos son los pasajes decisivos para entender la diaconía cristiana y de la Iglesia.

Así las cosas, el Canto del siervo de Isaías (42, 6-7) también puede ser aplicado a la Iglesia y a su misión. Jesús de Nazaret hizo suyas aquellas palabras del siervo de Yahvé para describir —de forma programática— su misión: «El Espíritu del Señor está sobre mí. Porque Yahvé me ha ungido, me ha enviado a llevar la buena nueva a los humildes, a curar los corazones rotos, a anunciar la libertad a los cautivos, la liberación a los encarcelados...» (cf. Lc 4, 16-19; Is 61, 1). Sobre estos presupuestos se asienta una «eclesiología del servicio». El Concilio Vaticano II ha asumido esta línea que atribuye analógicamente a la Iglesia la diaconía de Cristo en orden a la misión o tarea evangelizadora: «No se mueve la Iglesia por ninguna ambición terrena, sólo pretende una cosa: continuar bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido» (GS 3).

Quisiera, en consecuencia, reivindicar la noción de *diaconía* como eje vertebrador de un planteamiento eclesiológico orientado por la misión y por la presencia de la Iglesia en el mundo. La noción eclesiológica de *koinonía* (comunidad) se ha convertido en la categoría directriz para exponer la naturaleza y el misterio de la Iglesia en este tiempo posconciliar. Hay que comenzar precisando qué clase de relación se puede establecer entre ambas y cómo transitar de una a otra; porque, des-

(4) Cf. Voz «Diaconía», en C. FLORISTÁN-J. J. Tamayo: *Conceptos fundamentales de pastoral* (Madrid, 1983), págs. 230-237; aquí, 231.

de la perspectiva conciliar; ni se excluyen ni se oponen. Son complementarias en este sentido preciso: así como la noción de *koinonía* (comunión) expresa la naturaleza del misterio de la Iglesia (*Lumen gentium*), la misión y el lugar de la Iglesia en el mundo puede ser establecida en términos de «Iglesia servidora» o *diaconía* (*Gaudium et spes*). El *tertium quid* está dado en la descripción de Iglesia como sacramento, y más en concreto, como «sacramento universal de salvación», que es fundamental en ambas constituciones.

1.2. De la comunión (*koinonía*) al servicio (*diakonía*)

La Relación final del Sínodo de Obispos de 1985 afirma (II, n. 18): «La *eclesiología de comunión* es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio». Así lo ha puesto de manifiesto W. KASPER, secretario del Sínodo, al declarar el pluriforme significado de la noción de *communio* (5). Se trata, en primer lugar, de la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo; en este sentido, *communio* designa la naturaleza o *mysterium* de la Iglesia: por ella tenemos acceso al Padre en el Espíritu a través de Jesucristo para participar en su vida divina. La Iglesia es, por consiguiente, el icono de la comunión trinitaria del Padre, Hijo y Espíritu Santo (LG 4; UR 2). La comunión significa, en segundo lugar, la participación en la vida de Dios a través de la Palabra y de los Sacramentos. El bautismo es el fundamento de la comunión eclesial y la eucaristía es el culmen de la vida cristiana. Como *communio* euca-

(5) Cf. W. KASPER: «Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II», en *Teología e Iglesia* (Barcelona, 1989), págs. 376-400.

rística (I Cor 10, 16ss), la Iglesia es no sólo copia de la *communio* trinitaria, sino también su actualización (LG 7; UR 22; SC 47; LG 11; AG 9). El tercer significado de la comunión es el de *communio* de las Iglesias locales fundadas mediante la eucaristía, es decir, comunión-unidad, o red de Iglesias. Con esta concepción de comunión de las Iglesias locales el Vaticano II hace suyos un concepto y una realidad fundamental de la Iglesia antigua que sirve de presupuesto a la colegialidad episcopal; ahí entronca la noción de «comunión jerárquica» (NEP 2; OE 13; UR 14s, LG 23.26, CD 11). En cuarto lugar, la comunión de los fieles aparece como comunión básica (LG 13, UR 2, AA 18), entendida en términos de participación y corresponsabilidad (SC 14); su punto de arranque es la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados (LG 10), que se concreta (LG 12, GS 43, AA 2) en la forma del sentido de la fe de los creyentes (*sensus fidei* o *sensus fidelium*). Así, frente a la «sociedad desigual», la común pertenencia al pueblo de Dios precede a toda distinción por razón de ministerios, carismas y servicios. Finalmente —en palabras de la Relación sinodal referidas a la constitución *Gaudium et spes*—, «la Iglesia como comunión es *sacramento para la salvación del mundo*» (n. 26). La Iglesia es tipo, modelo y ejemplo de la *communio* de los hombres y de los pueblos (AG 11-23, GS 29). Detengámonos un momento en esta última dimensión de la *koinonía*, pues ahí radica el verdadero *tertium quid* entre la comunión y el servicio.

¿Para qué la Iglesia? El Concilio nos ha proporcionado una razón funcional de Iglesia al describirla «como un sacramento, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Esa «unidad con Dios y del género humano entre sí», esa forma de *comu-*

nión, es una buena forma de expresar el misterio de la salvación y, en el fondo, una descripción del concepto de Reino de Dios. El fin absoluto de la Creación es la reconciliación de todas las cosas en Cristo (Ef 1, 10). Al servicio de este reinado de Dios, en que Dios será «todo en todos» (1 Cor 15, 28), la Iglesia quiere, puede y debe ser «como un sacramento», es decir, «signo e instrumento» para la unidad de los hombres y para la paz del mundo. La lucha por la justicia, por la paz, por la libertad de los hombres y de los pueblos, la consecución de la nueva civilización del amor, es una tarea de la Iglesia.

El contenido de la afirmación conciliar apunta, por un lado, en esta dirección: la Iglesia es «signo sacramental del reinado de Dios», signo de esta unidad que salva (LG 9). Y cabe decir también que está a su servicio; la Iglesia es «instrumento del Reino de Dios». Es notable que cuando GS asume esta descripción sacramental de la Iglesia la vincula con la misión de la Iglesia y la transforma en una definición operativa: «La promoción de la unidad está ligada a la misión íntima de la Iglesia, puesto que ella es “en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de todo el género humano”» (GS 42). En esta clave operativa, la Iglesia aparece de forma más nítida como «instrumento», al servicio del Reino/reinado de Dios. Por eso, me parece pertinente hablar de *diaconía de la salvación*. Así lo sugiere este pasaje de la constitución pastoral: «La Iglesia, al prestar su 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. Todo el bien que el pueblo de Dios puede dar a la familia humana... deriva del hecho de que la Iglesia es el sacramento universal de salvación, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio de amor de Dios al hombre» (GS 45, cf. LG 48, AG 1).

Todo esto tiene una aplicación concreta de cara a la acción temporal de la Iglesia y en su responsabilidad ante la promoción de un orden social más justo en la unidad y en la paz que haga transparente ese amor de Dios. «Debemos —dice la Relación final del Sínodo de Obispos— entender la misión salvífica de la Iglesia con respecto al mundo como integral. La misión de la Iglesia, aunque es espiritual, implica también la promoción humana en el campo temporal» (n. 31).

1.3. El «sacramento histórico de la salvación integral»

Con el concepto de «sacramento», como signo e instrumento de salvación, se expresa la misión universal de la Iglesia y su dependencia radical de Cristo. Así resulta claro que ni el fundamento de la Iglesia ni su finalidad residen en sí misma, que no existe para sí misma ni desde sí misma, sino «extrovertida al mundo», «des-centrada hacia el Reino»; únicamente en Cristo y por medio de su Espíritu su mediación, su servicio al Reino, su diaconía resulta salvíficamente eficaz.

El pueblo de Israel pudo llegar a expresar esta certeza: «Me salvó porque me amaba» (Sal 18, 20). Hay que desterrar una concepción excesivamente espiritualista de la salvación que nos alejaría de una recta comprensión de la misma como salvación del hombre total; Cristo vino al mundo para que éste tuviera vida y en abundancia (Jn 10, 10). Por otro lado, una concepción de salvación eminentemente individualista dejaría fuera de consideración toda una serie de dimensiones de una salvación «integral», como son solidaridad, ayuda al desarrollo, dignidad y derechos de las personas y de los pueblos, justicia frente a pobreza y marginación.

Más allá de polémicas estériles entre «verticalismo» y «horizontalismo», el cometido de la Iglesia-«sacramento universal de la salvación» no puede prescindir de sus implicaciones históricas y sociales en continuidad con la misión de Jesús. Esta duplicidad de cometidos de la Iglesia ha quedado recogida en el decreto *Apostolicam actuositatem* con toda nitidez: «La obra de la redención de Cristo, que de suyo tiende a salvar a los hombres, comprende también la restauración de todo el orden temporal. Por tanto, la misión de la Iglesia no consiste sólo en llevar el mensaje de Cristo y su gracia a los hombres, sino también en penetrar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico» (AA 5). El capítulo IV de la primera parte de *Gaudium et spes* está animado por este espíritu que ha de sostener y alentar la «diaconía eclesial de la salvación»: si el orden de la redención abarca el orden de la creación, el servicio de la Iglesia se extiende necesariamente, bajo el punto de vista que le es propio, a todas las cosas y todos los problemas humanos. De forma programática, dice la constitución pastoral a sus comienzos: «Es la persona humana la que hay que salvar, y es la sociedad humana la que hay que renovar» (GS 3).

Atendiendo a las dos variables de la noción de «salvación» (unidad con Dios y unidad del género humano), algunos documentos oficiales recientes han reformulado la noción de «sacramento universal de salvación» (LG 48, GS 45, AG 1) en los términos de sacramento de «salvación integral». El logro de una sociedad globalmente justa es un componente de la «salvación» de la cual la Iglesia ha de ser «sacramento» (6).

(6) F. A. SULLIVAN: *La Iglesia en la que creemos* (Bilbao, 1995), págs. 155-175.

I. ELLACURÍA, por su parte, desplegaba la descripción sacramental de la Iglesia hecha por el Concilio en la dirección de la Iglesia de los pobres, como «sacramento histórico de liberación» (7). La continuación en la historia de la vida, de la obra y de la misión de Jesús, que le compete a la Iglesia, animada y unificada por el Espíritu de Cristo, hace de ella su cuerpo «histórico». La Iglesia está llamada a ser signo sacramental de la salvación de Dios y esta salvación ha de ser histórica, de modo que su acción sea capaz de arrancar entre los hombres esta certeza: «verdaderamente aquí se esconde el dedo de Dios». Este es el sentido más profundo de la sacramentalidad «histórica» de la Iglesia. Dedicándose preferencialmente a los pobres, encarnándose en los pobres, siendo ella misma pobre podrá ser y constituirse cristianamente en *signo e instrumento* eficaz de la salvación para todos los hombres.

1.4. Una Iglesia servidora y pobre

El mensaje central de Jesús se condensa en este pronunciamiento: «El Espíritu del Señor está sobre mí, me ha ungido, me ha enviado a anunciar a los pobres la buena noticia» (Lc 4, 18). Este mensaje fue avalado por el comportamiento histórico del Mesías: se sentó a la mesa con pobres y pecadores, proclamando con hechos y palabras que la salvación gratuita de Dios llegaba primero para ellos. Ante la desconfianza de los discípulos del Bautista acerca de si aquel nazareno era el Mesías, Jesús respondió: «Id a Juan y anunciad lo que oís y veis: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados..., los pobres son evangelizados» (Mt 11, 4-5). Estos son los sig-

(7) Cf. *Mysterium liberationis*, II (Madrid, 1990), págs. 127-153.

nos del Reino. Surge el Reino allí donde se acaba la triste condición de la humillación, de la explotación, de la pobreza, del desprecio. Participaremos activamente en la construcción del Reino en la medida en que contribuyamos a que se acabe tal humillación y explotación, sembrando dignidad y gozo de hijos de Dios allí donde predomine la tristeza, la exclusión y el abandono.

Jesús añadía: «Y bienaventurado el que no se escandalice de mí» (Mt 11, 6). Él mismo aceptó vivir solidariamente, experimentar y sufrir la marginalidad de los excluidos: «Siendo rico, por vosotros, se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza» (2 Cor 8, 9). Jesús es la opción de Dios por los pobres y pecadores, por los que son pobres a causa de sus pecados y de los pecados de los hombres, y por los que siendo pecadores son causa de pobreza y de injusticia. Jesús salva de esta manera: liberándonos de nuestras injusticias y de nuestros pecados, libera a los pobres del mundo, y exigiéndonos liberar a los pobres nos libra de nuestro pecado.

Para el cardenal LERCARO, el tema de la evangelización de los pobres era «el tema» del Concilio Vaticano II: «Si es exacto afirmar que la finalidad del Concilio estriba en hacer a la Iglesia más conforme con la verdad del Evangelio y más apta para responder a los problemas de nuestra época, podemos decir que el tema central de este Concilio es la Iglesia, precisamente en cuanto es la Iglesia de los pobres» (8). No es indiferente, entonces, qué tareas asume y cómo realiza su misión. Pobreza y servicio son las notas características de la misión. Para nuestro interés son sumamente importantes las

(8) Cit. por Y. CONGAR: *El servicio y la pobreza en la Iglesia* (Barcelona, 1964), pág. 137.

afirmaciones de LG 8, que marcan la pauta para que la pobreza sea la forma histórica de la misión y la misión de la Iglesia se configure, a imagen del servicio de Cristo, como una verdadera diaconía:

«Así como Cristo realizó la obra de redención en la persecución, también la Iglesia está llamada a seguir el mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, a pesar de su condición divina..., se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo (Flp 2, 6) y por nosotros se hizo pobre a pesar de ser rico (2 Cor 8, 9). También la Iglesia, aunque necesite recursos humanos para realizar su misión, sin embargo, no existe para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar, también con su ejemplo, la humildad y la renuncia. Cristo fue enviado por el Padre a anunciar la Buena noticia a los pobres... a sanar a los de corazón destrozado (Lc 4, 18), a buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 9, 10). También la Iglesia abraza con amor a todos los que sufren bajo el peso de la debilidad humana; más aún, descubre en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y sufriente, se preocupa de aliviar su miseria y busca servir a Cristo en ellos.»

Desde este texto podemos poner fin a esta *breve eclesiológia de la misión en clave de servicio*. El encuentro con los pobres y con la pobreza es el corazón mismo de la misión (cf. Lc 4, 18-19). El amor preferencial por los pobres es ineludible en una misión que está inspirada en la misión de Jesús de Nazaret: del mismo modo que Cristo ha sido enviado por el Padre para «buscar y salvar lo que se había perdido» (Lc 19, 10), así la Iglesia ha de reconocer en la debilidad humana, en los pobres y en los que sufren, la imagen de su Fundador. De ellos es el Reino de los cielos. De la misión del Siervo, el Mesías Jesús de Nazaret, deriva asimismo la índole diaconal de la mi-

sión evangelizadora de la Iglesia. En una palabra: es la cristología mesiánica de Cristo siervo la que inspira la eclesiología de la «diaconía». Este es el misterio de la cruz y el misterio del siervo obediente hasta la muerte, cumpliendo la voluntad del Padre: «no he venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate por muchos». La «diaconía de la salvación» es una clave importante para expresar la identidad y la misión de la Iglesia, una «ministerialidad» inscrita en su misión salvífica y en su ser «sacramento universal de salvación». Toda actividad de la Iglesia, en el nivel del anuncio del Evangelio, del culto, del ejercicio de la caridad, es «ministerial», expresión de su *diaconía*.

2. VARIEDAD DE MINISTERIOS Y UNIDAD DE MISIÓN: DE LA DIACONÍA DE LA IGLESIA A LAS DIACONÍAS EN LA IGLESIA

Esta segunda serie de reflexiones tendrá el carácter de interludio: entre la diaconía genérica de la Iglesia y la diaconía concreta realizada por Cáritas. Partiendo de la misión global de la Iglesia, que he formulado como *diaconía de la salvación* o de servicio al Reino de Dios, hay que determinar aquellos núcleos básicos en los que se estructura y expresa la ministerialidad de la Iglesia. Acabo de indicarlos: el de la Palabra, el del culto, el de la caridad. Éstas son las formas fundamentales de diaconía en la Iglesia. Partamos de esta afirmación conciliar: «en la Iglesia hay variedad de ministerios y unidad de misión» (AA 2). La única misión recibida de Cristo será actualizada, asumida y efectuada desde la pluralidad de los carismas del Espíritu en la forma de diaconías, de servicios o ministerios concretos. Diríase que el decreto sobre el apostolado seglar estu-

viera reactualizando aquel pasaje paulino que afirma: «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos. A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común» (1 Cor 12, 4ss).

Voy a proceder en dos momentos, el primero será más cristológico, mientras que el segundo es de índole pneumatológica. La Iglesia nace de la Pascua y la Iglesia surge de Pentecostés. La Iglesia quedó referida para siempre a lo que S. Ireneo llamara las dos manos del Padre: el Hijo Jesucristo y el Espíritu Santo. Arranco, por lo demás, de esta convicción: las distintas vocaciones han de ser situadas en la vocación de la comunidad eclesial. Los distintos ministerios o servicios tienen como base y presupuesto la única y común misión de la Iglesia. La vocación común de todos los cristianos consiste en dar testimonio de que Jesucristo es la salvación para todos los hombres: «Todos son llamados y enviados a dar proféticamente testimonio del Evangelio de Jesucristo y a dar comunitariamente culto a Dios y servir a los hombres» (9). Voy a distinguir, en consecuencia, entre las formas matrices de diaconía que surgen de la única misión de Cristo y la diversidad y pluralidad de diaconías, de servicios o ministerios, que son fruto de la efusión de los múltiples carismas del Espíritu. En primer lugar, veamos cómo la misión evangelizadora de la Iglesia, la diaconía de la salvación se concreta desde su referente cristológico en las tres dimensiones matrices de Palabra-Liturgia-Caridad.

(9) Cf. *El ministerio espiritual en la Iglesia de 1981* (aquí, n. 13), en A. GONZÁLEZ MONTES: *Enchiridion Oecumenicum*, I (Salamanca, 1986), págs. 359-391.

2.1. Ejes cristológicos (profeta, sacerdote, rey) y diaconía del pueblo de Dios

¿Qué hace la Iglesia? ¿Cómo se concreta esa única misión? Son características de su actividad toda una serie de actuaciones que se realizan en nombre de la Iglesia: la oración o la administración de los sacramentos, la predicación o la catequesis, el servicio a los refugiados o emigrantes, la oración o la celebración eucarística... Toda esta gama de actividades se pueden reagrupar en tres grandes funciones a las que la historia de la teología ha dado carta de ciudadanía: 1) anuncio y testimonio; 2) sacramentos, oración y vida litúrgica en general; 3) servicio de amor y comunión fraterna. Se trata de tres realizaciones básicas de la única misión de la Iglesia servidora del Reino que permiten desgranar la diaconía de la salvación a partir de estas tres categorías neotestamentarias: *martyría*, *leitourgía*, *diakonía*. Su valor y potencial interpretativo radica en el hecho de que reflejan los aspectos fundamentales de la misión de Jesús de Nazaret, cuya obra mesiánica se articula en torno a estos tres ejes (o triple *munus*): función profética, función sacerdotal, función regia. El Hijo viene al mundo para la salvación del mundo. La carta a los Hebreos atribuye a su venida el dicho programático del salmo 40: «He aquí que vengo —según está escrito de mí en el rollo del libro— para hacer, oh Dios, tu voluntad» (Heb 10, 7).

1. *Martyría*: Jesús es, en primer lugar, el heraldo de la buena noticia esperada para los tiempos escatológicos. Recorría las ciudades y aldeas, «predicando y anunciando el Evangelio del Reino de Dios» (Lc 8, 1). Él es el Maestro (Mt 26, 18) por antonomasia, que enseña con autoridad la voluntad del Padre; es el «testigo fidedigno y veraz» (Ap 3, 14; 1, 5)

que ha venido al mundo para «testificar en pro de la verdad» (Jn 18, 37).

2. *Leitourgía*: La carta a los Hebreos declara, en segundo lugar, que los cristianos tenemos un «sumo sacerdote», «probado en todo», igual en todo a nosotros, menos en el pecado (4, 15), que en la obediencia de sus padecimientos «se convirtió en autor de la salvación eterna» (5, 9). Jesús «obtuvo un ministerio litúrgico tanto más diferente» ya que es el mediador de una «nueva alianza» (8, 6). A esta nueva liturgia corresponde una forma especial de oración dirigida confiadamente a su Padre que es nuestro Padre (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4). La entrega a la voluntad de Dios sin condiciones quiere manifestar el amor de Dios y quedó plasmado en toda una serie de acciones y de signos (purificación del templo, comidas con pecadores, constitución del grupo de los Doce, curaciones, expulsión de demonios) que alcanzan su momento cumbre en la última Cena.

3. *Diakonía* y *ágape*: En tercer lugar, esa comida pascual —preludio de la futura eucaristía de la Iglesia— compendia en los signos del pan y del vino el sentido de la vida y de la muerte de Jesús. En las palabras sobre el pan (este es mi cuerpo entregado por vosotros) y sobre el vino (esta es la nueva alianza en mi sangre) no dejan de resonar aquellas palabras que compendian la vida de Jesús y explicitan el sentido de su muerte como servicio al Reino de Dios: «Yo estoy en medio de vosotros como quien sirve» (Lc 22, 27), pues «el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10, 45). Esta diaconía queda modulada por el único y gran mandamiento que asocia indisolublemente el amor a Dios y el amor al prójimo (Mc 12, 28-34). Juan ha renovado este mandamiento en una dirección bien

precisa: «que os améis mutuamente, como yo os he amado» (Jn 13, 34; cf. 11, 5; 13, 1); Jesús ha amado «como el Padre le amó» (Jn 15, 9). Nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos. Por ello, quien guarda los mandamientos y, en especial, este mandamiento nuevo es amado por Dios y permanece en su amor. El distintivo de los discípulos es el amor (Jn 13, 35); el *ágape* se configura como *diaconía*, y la caridad se realiza en el servicio.

Estos son aspectos fundamentales de la historia y de la misión de Jesús de Nazaret. Por eso, esos rasgos son igualmente constitutivos de la comunidad germinal: «se dedicaban asiduamente a escuchar la enseñanza de los apóstoles, a compartir la vida, a la fracción del pan y a la oración» (Hech 2, 42). La primera Iglesia de Jerusalén descrita en el Libro de los Hechos ha servido de referencia ideal para toda reforma o renovación a lo largo de los siglos. A partir de éste y de los otros «sumarios» (4, 32-35; 5, 12-16) en los que Lucas describe la vida de la primera comunidad queda sistematizada la enumeración de las actividades o funciones básicas de la Iglesia: la enseñanza de los apóstoles guarda relación con el testimonio y con el anuncio (*martyría*); el compartir la vida habla de la comunión fraterna (*koinonía*) y un servicio caritativo a los hombres (*diakonía*); la fracción del pan y la oración dice relación al culto público a Dios (*leitourgía*).

Resumiendo: la radical diaconía de la salvación o servicio del Reino se diversifica en estas tres diaconías matrices en las que toma cuerpo la misión de la Iglesia: servicio de la Palabra, servicio del culto divino, servicio del amor caritativo. Son el correlato de los tres ejes cristológicos (profetismo, sacerdocio, función regia), que constituyen una importantísima clave interpretativa de los textos del Concilio a la hora de situar tanto a

los pastores como a los laicos en la misión de la Iglesia. Así se desprende del pasaje ya citado de AA 2: «Hay en la Iglesia pluralidad de ministerios, pero unidad de misión. A los Apóstoles y a sus sucesores les confirió Cristo el encargo de enseñar, de santificar y de regir en su nombre propio y autoridad. Los seglares, por su parte, participan del ministerio sacerdotal, profético y regio de Cristo, cumplen en la Iglesia y en el mundo la parte que les atañe en la misión del pueblo de Dios». De fondo queda la noción básica de pueblo de Dios, como sujeto histórico y eclesial, que en el capítulo II de *Lumen gentium* ha sido descrito por su participación en el triple ministerio de Cristo: en virtud del sacerdocio común de los creyentes, el pueblo de Dios «ofrece sacrificios espirituales» (1 Pe 2, 9), participando así del sacerdocio existencial de Cristo con la ofrenda de la propia vida (Rom 12, 1); «anuncia las grandezas de Dios» (1 Pe 2, 5), participa así del único profetismo de Cristo (cf. LG 12), y actúa en la transformación de las estructuras de este mundo a la manera de Cristo, cuyo reinado se verifica en la forma del servicio (LG 36).

«Como el Padre me ha enviado, así os envío yo» (Jn 20, 21; 17, 18). Estas palabras valen para todos los discípulos de Jesús, al igual que Lc 10, 16: «El que a vosotros oye, a mí me oye» (cf. Jn. 13, 20) (10). Podemos concluir con la siguiente

(10) Esta promesa vale *a fortiori* para los ministros de la Iglesia (cf. LG 20). El servicio del amor al prójimo y la organización de la propia comunidad tienen una misma raíz de fondo. Esta es la gran peculiaridad de la noción neotestamentaria de la *diakonía*, que abarca desde el servicio de los más pobres hasta el ministerio ordenado. Esto merecería una aclaración que aquí no podemos suministrar. En aquellas situaciones especiales en las que la acción de Cristo y de su Espíritu necesita de una representación ministerial y en las cuales también la comunidad actuante requiere una representación ministerial, la organización de la fraternidad cristiana, el servicio

afirmación del documento ecuménico titulado «El ministerio espiritual en la Iglesia» (1981), que afirma: «*Martyría leitourgía* y *diakonía* (testimonio, culto y servicio a los demás hombres) son tareas que competen a la totalidad del pueblo de Dios. Todo cristiano tiene su propio carisma tanto para servir a Dios y al mundo como para la edificación del único cuerpo de Cristo (Rom 12, 4-8; I Cor 12, 4-31)» (11).

2.2. Variedad de carismas, ministerios y servicios: la dimensión pneumatológica

En la vida de la Iglesia existen «ministerios» y «servicios», correspondientes a la multiplicidad de tareas y a las capacidades o aptitudes individuales. Todos ellos conviven en la Iglesia de Cristo actuantes como dones del Espíritu, es decir, como «carismas». La enumeración de Pablo, hecha en I Cor 12, no pretende ser exhaustiva; por otro lado, no todo lo que ahí se nombra es necesario para siempre en la vida de la Iglesia. Según las situaciones y las nuevas necesidades aparecen nuevos carismas. En cualquiera de los casos, los carismas deben estar al servicio de la unidad de la comunidad eclesial y del cuerpo de Cristo (I Cor 12, 12-27). Antes que nada, me parece oportuna una precisión terminológica relativa a las palabras que acabo de emplear. La palabra *carisma* denota los dones que el Espíritu Santo otorga a cualquier miembro del cuerpo de Cristo para la edificación de la comunidad y para el cumplimiento de su vocación. Reservo la palabra *servicio* —como

litúrgico o el servicio caritativo del amor, se lleva a cabo bajo la presidencia de los ministros ordenados.

(11) A. GONZÁLEZ MONTES: *Enchiridion oecumenicum*, I, pág. 364.

ya hice anteriormente— para denotar que la comunidad cristiana es «servicio» (diaconía de la salvación) y, consecuentemente, para señalar los tres servicios o diaconías más importantes en sentido estricto por razón de su impronta cristológica y que se realizan en el ámbito de la Palabra, de la Liturgia y de la Caridad. Estos servicios se ejercen de formas variadas y abarcan diversidad de funciones, formas particulares e institucionales que esos servicios radicales exigen y reclaman; de ellas surgen los distintos ministerios y servicios y la variedad de las figuras ministeriales. Todo *ministerio* nace de un carisma y supone un carisma.

Hasta hace poco, la palabra «ministerio» se utilizaba en singular y se refería casi exclusivamente a la función del sacerdote, consagrado por el rito de la ordenación e investido de un cargo. Ahora suele utilizarse en plural para referirse a la variedad de funciones y de tareas o servicios dentro de la Iglesia. Y CONGAR, recorriendo su trayectoria personal, iniciada con *Jalones para una teología del laicado* (1953), proponía la necesidad de sustituir la pareja «sacerdocio-laicado» por la fórmula «ministerios o servicios-comunidad», y sustituir el esquema lineal *Cristo-jerarquía-Iglesia*, comunidad de fieles, por un esquema donde la comunidad apareciese como la realidad envolvente en cuyo interior los ministerios, incluso los ministerios instituidos y sacramentales, se situaran como servicios de eso mismo que la comunidad está llamada a ser y a realizar. El esquema lineal *Cristo-jerarquía-Iglesia o fieles* sitúa el sacerdocio ministerial como anterior y exterior a la comunidad; la construcción de la comunidad se reduce a la acción del ministerio jerárquico. Pero es Dios, es Cristo, quien, por su Espíritu, no cesa de construir la Iglesia. Aquella postura no puede mantenerse si se atiende a la actuación divina, a la pneumatología, al

redescubrimiento de los carismas y de los ministerios desde los que Dios construye su Iglesia (12):

«Significa que la Iglesia de Dios no se construye solamente por los actos del ministerio oficial del presbiterado, sino por una multitud de servicios diversos más o menos estables u ocasionales, más o menos espontáneos o reconocidos, y eventualmente hasta consagrados aunque la ordenación sacramental. Estos servicios existen. Son, por ejemplo, las madres que en su casa enseñan el catecismo a los chiquillos de la vecindad. El que ayuda a la celebración litúrgica, el lector de los textos sagrados. La que visita a los enfermos o a los presos, la secretaria parroquial. Es el organizador de un círculo bíblico, o el miembro de un equipo de catequesis de adultos. Es el secretario o la secretaria de Acción Católica o del movimiento de ayuda a las misiones. Y lo sería también el iniciador de una ayuda a los parados, de un refugio a los obreros emigrantes, el animador de un círculo, o de un curso de alfabetización... Todo eso no son más que ejemplos; y los últimos surten, si no la construcción de la Iglesia misma, sí al menos su diaconía. Estos servicios proceden de aquellos dones de naturaleza o gracia que Pablo denomina "carismas", porque son hechas "para la utilidad común" (1 Cor 12, 7-11). Existen, pero hasta ahora ni se les había llamado por su verdadero nombre, el de ministerios, ni se les había reconocido su puesto y su estatuto en eclesiología.»

Este pasaje nos indica cómo, en sentido teológico propio, hay que distinguir varios niveles: desde los servicios o ministerios «espontáneos», a título de iniciativa personal, hasta el ministerio «ordenado» conferido sacramentalmente (figuras del

(12) Y. CONGAR: *Ministerios y comunión eclesial* (Madrid, 1973), 11-32: «Mi camino en la teología del laicado y de los ministerios»; aquí, 19.

episcopado, el presbiterado y el diaconado); entremedias se hallan los ministerios «reconocidos», es decir, desempeñados por laicos, con responsabilidad de dirección y con relativa estabilidad, y los ministerios «instituidos», que suponen una cierta institucionalización oficial (con misión canónica) (13). El P. Joaquín LOSADA establecía un mapa de niveles «diacónicos» de la Iglesia ministerial, distinguiendo estos niveles: 1. Nivel carismático fundamental: bautismo y confirmación; ejercicio de la triple función de Cristo constituyente del Pueblo de Dios. 2. Nivel carismático sacramental: obispo-presbítero-diácono. 3. Nivel carismático consagrado: vida religiosa. 4. Nivel carismático instituido: diversos ministerios laicales. 5. Nivel carismático reconocido: miembros de Acción Católica, ONGs, etc., 6. Nivel carismático existencial: ser-para-los-demás. A este mapa de los niveles «diacónicos» de la Iglesia ministerial le subyace una amplia criteriología: grado de estabilidad de la función, reconocimiento por la comunidad, permanencia del sujeto en la función, nivel de institucionalización y ordenación racional de la función, grado de autoridad y de poder que acompañan a la función; índice de subjetividad carismática o de objetivación burocrática de la función, la forma de reclutamiento para la función; objetivo y sentido de la función en la comunidad; grado de relación e integración de la función con las otras funciones.

Este mapa nos permite ubicar a Cáritas en ese nivel carismático reconocido, pero con una particularidad, que hay que poner de manifiesto. Según el artículo primero del Reglamento de las Cáritas diocesanas, «Cáritas es el organismo oficial

(13) Sobre toda esta problemática, D. BOROBIO: *Los ministerios en la comunidad* (Barcelona, 1999), págs. 93-95.

de la Iglesia para promover, orientar, coordinar y, en su caso, federar la acción caritativa y social de la Iglesia en la Diócesis». Situados en ese nivel operativo de la Iglesia diocesana, Cáritas se constituye como representación viva de la unidad orgánica y carismática del pueblo de Dios en la realización de la Iglesia local: «desde el obispo hasta el último de los catecúmenos» —empleando una frase agustiniana citada por el Concilio (LG 12)—. Así se constituye como verdadero sujeto de la misión eclesial. Todos están invitados a colaborar: seglares laicos y laicas, religiosos y presbíteros, también voluntarios movilizados por ese existencial de «ser-para-los demás».

Finalmente, desde el principio básico que he venido desarrollando, es decir, la realización histórica de las tres dimensiones o diaconías matrices de la misión (el servicio de la Palabra o *martyría*, el servicio del culto o *leitourgía* y el servicio de la caridad o *diakonía-ágape*), Cáritas obtiene su lugar natural entre las instituciones eclesiales que asumen «servicios y ministerios en el orden de la caridad». El servicio de la Palabra, cuya tarea es proclamar y extender el Evangelio, engloba todos los servicios y ministerios dedicados a la evangelización: desde el testimonio del creyente de a pie hasta la enseñanza autorizada de los pastores, pasando por la catequesis, la predicación o la enseñanza teológica. El servicio del culto o *leitourgía*, orientado a la celebración donde se expresa la alabanza a Dios en espíritu y en verdad, está protagonizado por el pueblo de Dios, desde el ministerio de la presidencia eucarística (sacerdocio ministerial o jerárquico) hasta el ejercicio de toda una suerte de funciones que van desde el lectorado a los ministros de la comunión, pasando por el ministerio de seglares o religiosas que están al cargo de una comunidad sin presbítero. Finalmente, el servicio de la caridad o

diaconía, destinado a manifestar de modo eminente el amor o ágape al prójimo, como voluntad radical de servicio al género humano, asume la tarea de luchar por la promoción de los valores que permiten la realización integral de la persona, marcada por la opción preferencial hacia los pobres y necesitados. En torno a este núcleo se articulan toda una serie de servicios y ministerios de la caridad, de la promoción y de la asistencia social. Entre los más importantes, y conforme a las nuevas exigencias de los tiempos, los más significativos serían: la acogida a los marginados (transeúntes, emigrantes o inmigrantes, drogadictos, jóvenes inadaptados), la asistencia a los ancianos, la promoción social y cultural (barrios periféricos, población gitana, etc.), la atención a los enfermos, la ayuda y la orientación familiar en casos de conflicto y de violencia.

3. SIGNIFICADO ECLESIAL DE CÁRITAS: SIGNO E INSTRUMENTO DEL AMOR PREFERENCIAL DE DIOS POR LOS POBRES

Una vez ubicada Cáritas en el entramado eclesial, como sujeto activo de la única misión de la Iglesia, podemos concluir interrogándonos por su significado eclesial. Que Cáritas Española, entidad eclesial de iniciativa social, ha venido realizando una amplísima labor contra la marginación en nuestro país, quedó ratificado el año pasado con el premio Príncipe de Asturias de la Concordia. El fallo del Jurado señalaba que este galardón se le ha concedido «teniendo en cuenta su ejemplaridad en la promoción de la solidaridad» y «su lucha contra la injusticia y la pobreza, que eleva la conciencia moral de la sociedad». El presidente del Jurado, Vicente Álvarez Areces, dijo

que este premio pretende «resaltar los valores de la solidaridad y apoyo a los colectivos que sufren riesgo de exclusión y marginalidad». A la vista de estos méritos de destacada ONG ante la sociedad civil, habría que preguntarse: ¿qué significa Cáritas en el entramado eclesial? ¿Qué pierde o qué le falta a nuestra Iglesia española si le faltara Cáritas? Desde la breve eclesiología de la misión esbozada, hay que responder: Cáritas recuerda a la Iglesia que el encuentro con los pobres y la pobreza es el corazón vivo de su misión (Lc 4, 18-19).

Situados en el nivel operativo de la Iglesia local o diócesis (CD 11), cabe invocar un pasaje de AG que vincula la teología de la caridad y misión de la Iglesia: «La Iglesia, enviada por Cristo para manifestar y comunicar a todos los hombres y a todos los pueblos el amor de Dios, sabe que tiene que llevar a cabo todavía una ingente labor misionera» (AG 10). Cáritas cubre una parcela de esa ingente misión misionera. Desde sus dimensiones relativamente modestas. Según datos recientes, Cáritas moviliza en España a más de 4.000 trabajadores asalariados y más de 50.000 voluntarios, organizados en 68 Cáritas diocesanas, cada una de las cuales goza de autonomía, y de 5.000 organizaciones parroquiales, con las que cubre la totalidad del territorio nacional. Por lo pronto, hay que destacar que este trabajo de tantos voluntarios o trabajadores hace efectivo el mensaje de Jesús y desarrolla la opción preferencial por los pobres. Por relación a las diaconías del anuncio del Evangelio, de la celebración litúrgica y sacramental de la fe, de la organización de la vida comunitaria, hay algo que Cáritas —como instrumento de la diaconía de la caridad— puede expresar con nitidez, que llega a todos y que le convierte en signo —y en la fe, más allá de premios y galardones—, en signo del Reino de Dios: testimonio

eficaz del amor caritativo. O, dicho de otra forma, hay que caer en la cuenta de que gran parte del potencial evangelizador y misionero de la Iglesia depende en buena medida —crece o decrece— en razón del testimonio comunitario del amor fraterno.

En el marco de la eclesiología dinámica, extrovertida y de servicio que hemos venido trazando, Cáritas está llamada a verificar una de las realizaciones fundamentales de la diaconía eclesial. Desde la fórmula fundamental que el Concilio aplica a la Iglesia, «sacramento universal de salvación», puede expresarse la razón eclesial de Cáritas en términos de «signo e instrumento» eclesial del amor preferencial de Dios hacia los más pobres. En los parámetros de esta eclesiología de servicio el lugar de Cáritas en la diaconía eclesial es su tarea específica de ser «signo e instrumento» del amor de Dios hacia los más necesitados de la sociedad, no en abstracto, sino en las condiciones concretas y reales de las Iglesias locales. Por eso, se puede aplicar a esta condición de «signo e instrumento eclesial» propia de Cáritas aquellas tres dimensiones que la teología clásica aplica al sacramento: signo conmemorativo, signo demostrativo, signo pronóstico; esto es, de evocación, de convocación, de provocación.

1. *Momento conmemorativo:* Cáritas coloca a la comunidad creyente ante el recuerdo y la memoria subversiva de aquella Buena noticia proclamada por Jesucristo: a los ojos de Dios, los pobres son bienaventurados (Mc 5, 3; Lc 6, 20); en esta opción preferencial por los pobres brilla el verdadero espíritu del Evangelio. Siendo punta de lanza de la diaconía de la caridad, Cáritas recordará a la Iglesia su misión para el servicio de los pobres, los oprimidos y marginados. En una palabra: que el Señor Jesús quiso ser pobre por nosotros (2 Cor 8, 9).

2. *Momento demostrativo:* Bajo la guía del Espíritu, toda comunidad eclesial buscará, viviendo su fe y celebrando la eucaristía, formas y caminos diversos para expresar su amor y caridad. Cáritas está llamada, como institución de la Iglesia, a operar como animadora de la caridad: ha de descubrir a la comunidad en su aquí y ahora el contenido y las exigencias de la caridad cristiana, suscitando responsabilidad ante las graves situaciones de injusticia, de marginación social, de nuevas formas de pobreza. Los equipos de Cáritas deben conocer y dar a conocer los problemas de los distintos grupos de marginados sociales (ancianos, minusválidos, drogadictos, alcohólicos, parados, enfermos de SIDA, transeúntes, emigrantes, etc.), tal y como se manifiestan en el ámbito parroquial, diocesano, nacional y mundial.

3. *Momento pronóstico:* En su tarea misionera la Iglesia «tiene, pues, ante sus ojos el mundo de los hombres, es decir, toda la familia humana con la universalidad de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia del género humano» (GS 2). Pero forma parte de la eclesiología de la misión, junto a esta conciencia de una «Iglesia extrovertida» por su servicio al mundo, la certeza de que la Iglesia está «des-centrada» de cara al Reino de Dios. Ante este futuro absoluto, en el que cesarán profecías, lenguas, ciencia, etc., el signo de Cáritas encarna lo que permanece y lo que subsistirá: «La caridad no acaba nunca» (I Cor 13, 8). Al invocar a Dios Padre, al celebrar la eucaristía, proclamamos aquella fraternidad querida por Jesús que es el modo de la Humanidad reconciliada con Dios y los hombres. Así será Cáritas «signo e instrumento», aquí y ahora, de la unidad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. Y los hombres dirán: aquí está el dedo de Dios.

TESTIMONIO DE LA CARIDAD/ PROMOCIÓN DE LA JUSTICIA E IDENTIDAD CRISTIANA

PEDRO JARAMILLO RIVAS
Vicario General de Ciudad Real
Consejero de Cáritas Española

I. INTRODUCCIÓN

I.1. Tres posibles reacciones de los creyentes frente a la realidad de la pobreza y marginación

Con el peligro de simplificación que tiene siempre cualquier intento de clasificar actitudes y posturas, quiero comenzar esta exposición presentándoos las que me parecen reacciones típicas entre los creyentes cuando se ven confrontados, como ha acontecido aquí con el análisis de la pobreza y marginación en Extremadura, realizado ayer, con situaciones sociales que demandan una respuesta creyente por afectar a la entraña misma de la dignidad humana y de la vocación del hombre y la mujer a la filiación y a la fraternidad desde Dios, en Cristo, por la fuerza del Espíritu Santo.

A) *Una religiosidad sin ética*

Sobre todo y principalmente, sin *ética social*. Es la actitud de todos los espiritualismos desencarnados, la línea de todas las personas y grupos creyentes que, pretendida o inconscientemente, dejan el mundo y su organización, la historia y su devenir; el futuro intramundano y las mediaciones para conseguirlo, al margen de sus compromisos religiosos y creyentes. Piensan que la religión es otra cosa y que implicarla en cuestiones de este tipo equivale a mundanizarla, a quitarle su base trascendente, a exponerla a la ambigüedad y la distorsión.

Dan un especial relieve a los aspectos escatológicos de la salvación, con una concepción del «más allá» fuertemente individualista («al final de la jornada aquel que se salva sabe y el que no, no sabe nada») y catastrófica, que la aproxima a concepciones apocalípticas; aquellas que esperan lo nuevo en total ruptura con el presente, haciendo, por tanto, inútil cualquier tipo de compromiso intrahistórico, y esperando una intervención de Dios no lejos del «capricho todopoderoso» de quien hace las cosas nuevas desde la destrucción y no desde la plenificación.

Esta visión, que tiene en muchas sectas su expresión típica y estructurada, no está ausente de algunas personas y grupos cristianos que, pretendidamente, se desentienden de este mundo para concentrarse en el otro, aunque le saquen a éste todo el jugo posible para hacer más llevadero el camino hacia la eternidad. Es curioso, en efecto, que actitudes mentales y comportamentales de tipo apocalíptico cohabiten en las mismas personas y grupos con comportamientos mundanizados que reflejan, en el fondo, un amor entreguista a este mundo que pasa, sin cuestionar todas sus incoherencias e injusticias.

Se trata, en efecto, de personas y grupos de mentalidad fuertemente conservadora que llegan, incluso, a «sacralizar» el orden establecido, achacando a la voluntad de Dios lo que no es sino construcción humana al servicio egoísta de unos pocos. La trabazón de sus creencias se convierte así en legitimación de atropellos e injusticias que tienen en el pobre y marginado la víctima no sólo de una irracional y antifraterna construcción social, sino de la misma «ira de Dios» que castiga a muchos para beneficio de unos pocos.

Soy consciente de estar esquematizando y, en cierto sentido, ridiculizando. Pero es cierto que en toda vivencia religiosa sin ética social late un esquema, quizá inconsciente, como el descrito, que tiende a una fuerte «privatización de la fe», reducida a los ámbitos más recónditos de la conciencia individual, al margen de las mediaciones políticas, económicas, sociales y culturales desde las que trabajosamente va forjando el hombre su propio futuro y el futuro de la Humanidad a la que pertenece. Son *creyentes de la ausencia*: esconden la cabeza bajo el ala, a la espera de que pase el temporal, incapaces de mover un dedo, siquiera sea para apuntar al sol que alumbre los cielos nuevos y la tierra nueva, donde habita la justicia.

Antes que la discusión acerca del tipo de presencia de los cristianos en la vida pública, hay que dejar constancia, para su tratamiento pastoral, de esta gran muchedumbre de «cristianos de la ausencia»: creyentes replegados, acomplejados, miedosos, privatizados, recluidos, marginales —a pesar del número—, respecto al conjunto de mediaciones en las que nuestra sociedad se está jugando su futuro. No estoy abogando por hacer de los creyentes un «grupo de presión» política, social o cultural. Simplemente quiero advertir acerca de esta categoría de creyentes que, en base a los postulados de su propia fe,

se consideran a sí mismos extrañados de la marcha del mundo y de la historia en la que, sin embargo, se encuentran irremediablemente inmersos. «No te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del mal». Jesús quería, en efecto, un discipulado con trayectoria de inmersión, con espíritu de presencia, para luchar contra el mal desde dentro, haciendo avanzar el mundo en la línea de los planes salvadores de Dios, y preservados del mal, por su confianza y entrega al cumplimiento de la voluntad del Padre.

El posicionamiento de esta categoría de creyentes frente a la realidad de pobreza y marginación y las condiciones de vida de los pobres, tal como lo descubristeis ayer en vuestro análisis de la realidad, es extremadamente superficial: ni el pobre ha entrado en su vida, ni su vida ha quedado afectada por la existencia del pobre. El pobre es, a lo sumo, una ocasión para su propia perfección espiritual. Difícilmente podrían asumir la conciencia eclesial contenida en esta afirmación solemne de *La Iglesia y los Pobres: sólo una Iglesia que se acerca a los pobres y a los oprimidos, se pone a su lado y de su lado, lucha y trabaja por su liberación, por su dignidad y por su bienestar, puede dar un testimonio coherente y convincente del mensaje que anuncia. Bien puede afirmarse que el ser y el actuar de la Iglesia se juegan en el mundo de la pobreza y del dolor, de la marginación y de la opresión, de la debilidad y del sufrimiento... Para decirlo de una vez y en una palabra que lo resume todo: el mundo al que debe servir la Iglesia es para nosotros preferentemente el mundo de los pobres* (n. 10).

Desde el punto de vista de la evangelización, esta postura se traduce, en efecto, en una merma de credibilidad del mensaje de liberación anunciado; más aún, distorsiona la misma imagen de Dios de toda la historia de la salvación, revelada de-

finitivamente en Cristo Jesús. No se trata solamente de un fallo moral de los creyentes, sino de una antiteología práctica que es generadora de ateísmo. Me remito, de nuevo, a palabras de nuestros Obispos: *¿qué imagen daríamos de Dios si los cristianos calláramos ante la injusta situación de tantos millones de hombres en el mundo? ¿No facilitaríamos así, como dijo el Concilio, el ateísmo de tantos hombres de buena voluntad, que no pueden comprender un Dios que permite que algunos derrochen mientras otros mueren de hambre? Pare evitar este silencio, que sería culpable y blasfemo, la Iglesia debe hablar y debe obrar, bien sea luchando por la justicia cuando la pobreza sea causada por la injusticia, bien actuando por caridad aún en los casos en que esa situación sea ocasionada por los mismos que la padecen (IP, 20).*

Esta tipología de creyentes es caldo de cultivo para un ejercicio de la caridad que es la negación de la caridad misma, y que es descrito de modo realista por nuestros Obispos: *lamentablemente todavía se constatan en la acción caritativa y social actitudes y actuaciones de carácter evasionista, falsamente espiritualista y alienante, sin incidencia ni implicación en los problemas de fondo que afectan a los necesitados; paternalismos que no promocionan a los pobres, sino que los mantienen en una actitud pasiva y de dependencia de sus bienhechores, así como tampoco faltan ciertas caricaturas de una falsa caridad que, con frecuencia, tiene más de vanidad social que de auténtica entrega personal y de solidaridad real con los necesitados (IP, 113).*

**B) Una ética, sobre todo y principalmente, social,
sin religiosidad**

En el extremo contrario están quienes reducen la dimensión religiosa a ética, o ponen en el compromiso social no

sólo la verificación de la fe («la fe que actúa por la caridad»), sino la identidad misma del acto de fe. Una acentuación exclusiva de la praxis, que llega a cortarla de la raíz confesante, acogedora y humilde, de donde le viene al comportamiento creyente la savia que lo fecunda.

Es verdad que, entre nosotros, estos grupos de creyentes son menos numerosos y, por tanto, el peligro de «reduccionismo ético» no podrá servir pastoralmente de coartada para seguir insistiendo en la verificación de la fe mediante el ejercicio de la caridad y la promoción de la justicia. Pero es precisamente la necesidad de insistir en la verificación de la fe la que nos debe prevenir de caer en una insistencia ética desligada de su más íntima motivación religiosa. El ejercicio de la caridad y la promoción de la justicia corren el peligro de vivirse en la Iglesia sin la suficiente atención a su más profunda motivación, o con una motivación excesivamente débil. Entiendo por «motivación débil» la que procede únicamente de imperativos éticos, pero desligando la ética cristiana de su carácter más genuino: ser expresión de una identidad que tiene que ver con el ser y no sólo con el quehacer del creyente.

Soy consciente de que el ejercicio práctico de la caridad y el compromiso concreto por la justicia, realizados en contexto eclesial, abren una amplia posibilidad de colaboración de muchos hombres y mujeres, deseosos del bien del prójimo, aun sin compartir los postulados de la fe. No me refiero ahora a estos «simpatizantes» activos y meritorios de la acción caritativa y social de la Iglesia. Me centro en quienes, desde la fe, generan la acción caritativa y social. Creo que pasaron ya los tiempos en que la acción caritativa y social pudo ser concebida en oposición a la celebración de los sacramentos, especialmente de la eucaristía, como si la celebración fuera patrimo-

nio de los piadosos desencarnados, y la acción caritativa y social —especialmente, la social— fuera el santo y seña de los más comprometidos con las realidades del mundo y, por tanto, desentendidos de la celebración sacramental. Pasaron los tiempos de la oposición. Lo que no sé es si hemos logrado la integración. Aquella integración que hace que fe y ética estén íntimamente relacionadas entre sí, desde su propia identidad. Sospecho que lo que estamos consiguiendo es una simple yuxtaposición de fe y compromiso, desde una vivencia total poco armónica. Percibo en la práctica pastoral la existencia de dos realidades paralelas que no llegan a tocarse o se tocan muy tangencialmente: los grupos más «espirituales» entran en sus planteamientos el tema del compromiso como si lo hicieran «con calzador»; y los grupos más «comprometidos» sólo a regañadientes incorporan a sus planteamientos las manifestaciones más religiosas de la fe. Algo no funciona.

Tanto en el trabajo de la pastoral caritativa y social de la Iglesia como en el compromiso creyente en medio de las mediaciones civiles, el ejercicio de la caridad y el compromiso por la justicia del creyente, que no esté arraigado en la fe, tenderá a crear una «fraternidad plana». Sin el enraizamiento creyente, la fraternidad resultante es una «fraternidad huérfana», sin Padre.

En este contexto, permitidme una palabra acerca de un tema de actualidad el de la *aconfesionalidad* que algunos intentan imprimir a las expresiones de la pastoral caritativa y social, se refiera ésta a los pobres cercanos o lejanos, a los programas de lucha contra la pobreza doméstica o contra la pobreza en el Tercer Mundo. Las exigencias de la buena organización y del bien hacer en la intervención social, las metodologías concretas para hacer del ejercicio de la caridad un hecho significa-

tivo en contextos sociales nuevos, los planteamientos actualizados de análisis de las causas de la pobreza y la búsqueda de caminos más eficaces y radicales para solucionar el drama de los pobres, la credibilidad de las organizaciones eclesiales en un contexto de indiferencia y, a veces, de hostilidad..., todo esto no supone antagonismo alguno respecto al origen inspirador de la caridad cristiana. Quien así pensara estaría equivocándose de «enemigo». Porque no es la fe, origen inspirador del testimonio de la caridad y del compromiso por la justicia, la que les merma radicalidad y calidad. Me atrevo a decir que es precisamente su ausencia la que deja a la caridad cristiana librada a una praxis voluntarista, que se acopla con facilidad a los gustos y deseos de quienes la ejercitan pensando más en tranquilizar su propia conciencia que en mostrar una nueva opción de vida, radicada en la comunión real con el Señor Resucitado.

La *confesionalidad* no es una simple «denominación de origen» para la buena venta del producto; ni la «divisa» para la exhibición competitiva de la calidad lograda. La *confesionalidad* es el resultado de la comunión confesante del origen motivador de quienes, en su entrega y compromiso, son prolongación vital del «amor de Dios derramado en sus corazones con el Espíritu Santo que se les ha dado». Que nadie tema a la *confesionalidad* como reducción de destinatarios por motivos religiosos, o como «soporte interesado» para una evangelización «forzada» del mundo de los pobres. La actitud confesante en el trabajo caritativo y social provoca la mayor amplitud de destinatarios, cuya elección es medida por su mayor necesidad, y provoca así expresiones de gratuidad tal que sólo pueden entenderse desde motivaciones profundamente evangélicas. Por otra parte, «dar razón de la propia esperanza»,

desde la inmersión y comunión con los pobres, no es ningún tipo de proselitismo, sino disponibilidad a compartir con sencillez y humildad la fuerza salvadora, que lo es también para los pobres que la acogen.

Cuando la ética tiene, y no la disimula, una honda raíz religiosa, se convierte en expresión necesaria de una nueva identidad, acogida con agradecimiento y vivida con sencillez. Se trata del «pequeño milagro» de la criatura nueva con el que Dios regala a una Humanidad necesitada, hoy más que nunca, de signos de esperanza.

C) *Una «ética sacramental»: mediadores del amor misericordioso del Padre*

Con esta tercera actitud de muchos creyentes apunto a la que me parece ser la más correcta relación entre testimonio de la caridad/promoción de la justicia e identidad cristiana.

En toda su acción pastoral, la Iglesia se sabe mediadora de la gracia de la salvación, que ella misma recibe de su Señor. Por eso, le toca aprender el estilo de mediación, buscando en la historia de la salvación los caminos que Dios abre al hombre, cuando lo llama hacia Él y se le manifiesta como origen y meta del cumplimiento de su vocación humana y cristiana.

Por tanto, antes de la célebre discusión del modo de presencia de los cristianos en la vida pública (si cristianos de la presencia o cristianos de la mediación), es preciso clarificar la identidad de esa misma presencia. Es decir, qué es lo que el cristiano aporta con su presencia, o, si queréis, a quién hace presente el cristiano cuando, de una manera u otra, se sumerge como tal cristiano en la realidad creada para transformarla

según los planes de Dios. En este sentido va mi afirmación del ser cristiano como ser *mediador*. En este contexto, el cristiano es mediador no porque utilice las «mediaciones» humanas para realizar su presencia sin buscar la creación de mediaciones propias. Me situó en un paso previo: es mediador por encarnar en el aquí y el ahora de su momento histórico la presencia salvadora de Dios. Es decir, antes que el tratamiento de la mediación en sentido sociológico está el tratamiento de la mediación como dimensión teológica.

Ilustro esta afirmación con cuatro momentos importantes de la «historia de Dios con los hombres»: 1) la experiencia del éxodo; 2) el ministerio de los profetas; 3) el misterio de Cristo; 4) el ministerio de la Iglesia.

I. El Dios liberador y la mediación de Moisés

El camino de salvación quedó abierto en la experiencia del Éxodo. El capítulo 3 lo evoca en el contexto de la vocación de Moisés. Utilizando un lenguaje delicadamente humano para hablar de los «sentimientos» de Dios, el autor lo «implica» frente a la opresión de su pueblo, poniendo en juego los «sentidos» de Yahveh y dando forma humana a sus decisiones: «he VISTO», «he OÍDO», «me he FIJADO», «he BAJADO a liberarlos».

Percibe el autor que, desde la trama histórica de la liberación de Israel, ha llegado al corazón mismo del Dios invisible. La decisión divina de liberar de la opresión y del sufrimiento, hechos clamor y queja del pueblo oprimido, requiere la *mediación del enviado*: y ahora, anda, que te envió al faraón para que saques de Egipto a mi pueblo. Los ojos, el oído, la indigna-

ción y la bajada del Dios invisible a favor de los pobres encuentra en ojos, oídos, indignaciones y decisiones humanas el lugar de su manifestación. Permitidme recordaros que todo el trabajo preparatorio que habéis hecho para este Congreso ha estado en línea de esta acción de Dios a través de sus mediadores.

2. El Dios liberador y la mediación de los profetas

La historia del camino de Dios junto a los pobres se hizo *historia de mediadores* de una salvación ofrecida y realizada en momentos cambiantes de su pueblo. Y se convirtió en *profecía*, exigente y esperanzada, cuando los hombres, también los de su pueblo, intentaron inventar sus propios caminos y trazaron para el camino salvador de Dios unas «rutas celestes», sacando de la historia a quien había decidido meterse en su entraña para salvarla desde dentro. La mediación se hizo sólo «ascendente», para facilitar al hombre la subida hacia Dios (se desarrollaron unilateralmente las mediaciones culturales); pero quedó en el olvido la mediación «descendente», la que daba cuerpo a la bajada de Dios al corazón de la historia.

Los profetas fueron los grandes mediadores de la convergencia de los caminos de Dios y del hombre. Lo que Dios había unido en el momento fundante de su pueblo, el hombre no lo podía separar. Por decisión de Dios se había convertido en alianza indisoluble. Lo proclamaron los profetas con un mensaje lleno de recuerdo (las intervenciones salvadoras de Dios en la historia), de reflexión sobre el presente (Dios continúa pasando) y de apertura hacia el futuro (preparación de una nueva y definitiva irrupción de Dios en la historia humana: las profecías mesiánicas).

Permitidme, de nuevo, una alusión a la dimensión profética de vuestro trabajo. Porque también nosotros tendemos a reducir la relación con Dios a las mediaciones culturales, ha resonado en vuestra Iglesia de Extremadura la voz de su propia profecía, al recordar la necesidad de hacer del conjunto de vuestra historia personal y social mediación del encuentro salvador con el Señor:

3. El Dios liberador y el mediador definitivo de la salvación: Jesús, el Señor

Los profetas prepararon así la Gran Convergencia, la del Dios con nosotros en Jesús de Nazaret. En la encarnación del Hijo se realizó la definitiva Bajada de Dios para la salvación: *tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo para salvarlo. Él, definitivo y único mediador, proclama el cumplimiento de la voluntad permanente de Dios en su persona y su obra: El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para dar la Buena Noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor... Hoy, en vuestra presencia, se ha cumplido este mensaje (Lc 4,18-21). Mensaje que es anuncio y realización: id a contarle a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan, a los pobres se les anuncia la Buena Noticia (Lc 7, 22).*

La celebración de este Congreso y la acción pastoral que intenta promover y acompañar la inscribís, con toda razón, en el propósito de fidelidad al seguimiento personal y comunitario de Jesús, intentando sintonizar con las exigencias de su envío.

4. En Cristo Jesús, la mediación liberadora de la Iglesia

La mediación de Jesús se continúa, en efecto, en la mediación liberadora de la Iglesia. Las reflexiones de la primera carta de San Juan, hechas en un contexto de disgregación gnóstica de la convergencia de los caminos de Dios en la Historia, establecerán para siempre el realismo histórico-salvífico de la confesión cristológica, y el realismo del amor al prójimo como única vía de acceso a la unión del hombre con el Dios-Amor, revelado para siempre en la historia de Jesús, venido en carne: *en esto se hizo visible entre nosotros el amor de Dios: en que envió a su Hijo para que nos diera vida (1 Jn 4, 9). Si Dios nos ha amado tanto, es deber nuestro amarnos unos a otros; a Dios nadie lo ha visto nunca. Si nos amamos mutuamente, Dios está con nosotros y su amor se ha realizado en nosotros (1 Jn 4, 11-12). El que diga: «yo amo a Dios» mientras odia a su hermano, es un embustero, porque quien no ama a su hermano a quien está viendo, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo. Y éste es precisamente el mandamiento que hemos recibido de él: quien ama a Dios, ame también a su hermano (1 Jn 4, 20-21).* Con razón puede decir S. Agustín: «si ves la caridad, ves la Trinidad» (*De Trinitate*, 8, 8, 12).

Como expresión concreta de la Iglesia de Jesús, habéis percibido la fuerza evangelizadora que el testimonio de la caridad tiene en la pastoral de vuestras Diócesis. Más aún, os habéis dado cuenta de que en el testimonio de la caridad y en la promoción de la justicia os jugáis la imagen misma de Dios que transmitís en la predicación y celebráis en la liturgia.

La Iglesia hace presente a Jesús prolongando su acción mediadora de la misericordia entrañable del Padre. Ofrecer la propia vida, no sólo los bienes, para ser mediadores del amor

apasionado de Dios a los pobres, es vocación y tarea, es identidad y compromiso. Se convierte en autenticidad de la propia experiencia de fe, expuesta también hoy a las más variadas tentaciones gnósticas: *nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos* (1Jn 3, 14), y en signo primero de credibilidad para la nueva evangelización: «hoy se cree más a los testigos que a los maestros; y si se cree a los maestros es porque son también testigos» (EN, 41).

Sólo desde estos presupuestos, que tocan la identidad misma cristiana, podemos solventar bien la relación entre la experiencia de fe y el testimonio de la caridad y la promoción de la justicia. La «vida en Cristo», que la celebración sacramental posibilita y desarrolla, hace de toda la vida cristiana una vida sacramental, y de cada creyente, un sacramento del amor entregado de Jesús. Cada creyente está, así, llamado a ser sacramento viviente de amor presente y contemporáneo. La incorporación sacramental a Cristo es incorporación a su mediación salvadora; por eso, la comunidad de los discípulos, que se realiza y se nutre en los sacramentos, especialmente en la eucaristía, es un pueblo sacerdotal y mediador: Mediador, en Cristo, del amor misericordioso del Padre y de su proyecto de salvación universal, expresada en la preferencia de salvación de los pobres.

El planteamiento no es, pues, yuxtaponer experiencia de fe y ética cristiana, sino caminar hacia una ética cristiana que sea sacramental. Sacramental en su origen (la unión real con Cristo que posibilitan los sacramentos de la gracia) y sacramental en su destino misionero: mediadora, reveladora, transmisora, testimonial... Aquí tenéis, me parece a mí, la originalidad que el hecho cristiano aporta al compromiso por la justi-

cia y la fraternidad. Esa originalidad se llama «Cristo». La posibilidad de «ser en Cristo» aporta al creyente la apertura radical al Padre (filiación), y la apertura, no menos radical, a los hermanos (fraternidad). Filiación y fraternidad son medios de «ser en Cristo Jesús». Es preciso un esfuerzo ético de justicia, fraternidad, misericordia y perdón, traducido a las situaciones y actuaciones concretas de cada día. Pero, en un creyente, ese esfuerzo es «sacramental»: remite, expresándolas, a la fraternidad y solidaridad recibidas en la incorporación a Cristo Jesús, a su vida entregada hasta una muerte de cruz. San Pablo no sólo exhorta a tener los mismos sentimientos que Cristo Jesús (Flp 2, 5), presenta su experiencia personal de creyente en la línea de la identidad: *ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí* (Gal 2, 20). Celebración y vida entregada son inseparables en la experiencia cristiana.

Nunca insistiremos lo suficiente en esta novedad. La recomendación nos viene del mismo San Pablo: *os pido, hermanos, por la misericordia de Dios, que os ofrezcáis como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios. Éste ha de ser vuestro auténtico culto* (Rm 12, 1-2). Es una invitación a tomar parte en la ofrenda misma de Cristo, en su culto existencial, superando en el mismo acto de entrega personal todo divorcio entre experiencia de fe y vida. Partícipes de la plenitud de Cristo, los creyentes quedamos también incorporados al ejercicio de su sacerdocio, vinculados a su gran acción mediadora de salvación. El compromiso por los pobres, por la justicia y la fraternidad es un compromiso de rango sacerdotal: en él expresamos los creyentes nuestra función mediadora, como pueblo sacerdotal que somos (cfr. 1 Pe 2, 11-20).

La experiencia de fe no es, pues, disyuntiva: o vida sacramental, o testimonio de la caridad y compromiso por la justi-

cia. La vivencia disyuntiva es uno de nuestros graves problemas pastorales que genera incoherencias alarmantes: la alternancia, sin mala conciencia, de la celebración sacramental con la injusticia; o del compromiso por la justicia sin arraigo sacramental. Es la propia identidad cristiana la que posibilita y urge una vivencia armónica de lo que no son sino dos dimensiones de la única experiencia de fe.

II. UN PROBLEMA PASTORAL DE ENVERGADURA: EL DIVORCIO ENTRE FE Y VIDA EN LA EXPERIENCIA CRISTIANA

Si se me preguntara cuál es hoy de las tres actitudes descritas la que caracteriza la vivencia práctica de la mayoría de los cristianos, yo diría que la primera. De una u otra forma, con más o menos intensidad, el divorcio entre la fe y la vida, denunciado por el Concilio como una concausa del ateísmo contemporáneo, subraya la importancia de este desafío para la nueva evangelización. Y es que la propuesta del evangelio como posibilidad de salvación en un mundo indiferente y, a veces, hostil, tiene que primar lo que San Agustín llamaba «el sacramento para los no creyentes»: la caridad; todo aquello que Pablo VI, en *Evangelii Nuntiandi*, propone con la categoría de testimonio, como primer paso del proceso evangelizador. Trabado en una experiencia religiosa densa, el testimonio se convierte en la dimensión visible de la misma, aquella que aporta credibilidad al anuncio y hondura a la celebración.

La línea teológico-pastoral que habría que seguir para recuperar el «matrimonio indisoluble» entre fe y vida pasa por la recuperación vivencial de la novedad del culto cristiano. La

celebración cultural desgajada de la vida es, en efecto, deudora de representaciones culturales de religiosidad pagana o, a lo sumo, veterotestamentaria. La denuncia profética del culto vacío es, por una parte, exhortación ética a no reducir la experiencia religiosa a mediaciones culturales, a no hacer del camino hacia Dios solamente un camino ascendente, cuando toda la historia de la salvación da testimonio de la «bajada» de Dios a la entraña de lo humano, haciendo también de la historia lugar de su encuentro. Pero es también confesión de impotencia: *es imposible que sangre de toros y cabras quite los pecados (Hb 10, 4). Por eso: sacrificios y ofrendas no los quisiste..., holocaustos y víctimas expiatorias no te agradan.*

La solución a este dilema la intuye el autor de la carta a los Hebreos en la situación nueva en que queda el culto, cuando pasa por la vida, la muerte y la resurrección del que, siendo Hijo, aprendió, sufriendo, lo que significa obedecer: *en vez de eso me has dado un cuerpo a mí»,... entonces yo dije: «aquí estoy yo» para realizar tus designios (Hb 10, 9)* El autor de Hebreos recoge la intención de todos los sacrificios y ofrendas del Antiguo Testamento y la proclama realizada de una vez para siempre en una vida y muerte únicas: la de Jesús de Nazaret. La glorificación de la vida y la muerte de Jesús por la resurrección es la expresión más clara de que, finalmente, la comunión de Dios con el hombre y del hombre con Dios se ha realizado de forma definitiva.

La vida entregada del Hijo

Desde la misma encarnación del Verbo está ya presente esta dinámica: *al entrar en el mundo dice él.* Queda subrayada la intención más profunda de la encarnación: sustituir todo el

culto antiguo, con sus ritos y ceremoniales, por el culto nuevo: *la vida entregada del Hijo: en vez de eso (sacrificios y ofrendas) me has dado un cuerpo. «Un cuerpo»* equivale aquí a la totalidad de la vida: «me has dado una vida». La vida de Jesús, disponible radicalmente para realizar los designios del Padre, consume el nuevo y definitivo culto. La vida, muerte y resurrección de Jesús nos sitúan, por tanto, en la entraña misma de una «liturgia» personal e irrepetible. Porque lo sabemos bien: con nuestra celebración no repetimos ni el sacerdocio, ni el sacrificio, ni el culto, ofrecidos de una vez para siempre por Jesucristo; los hacemos presentes en el aquí y el ahora de la comunidad que celebra para la salvación del mundo y de la historia en que vivimos.

La sinceridad que el Jesús histórico pide a los que van a celebrar la liturgia del templo («si cuando vas a hacer la ofrenda en el altar...») está en línea con las exigencias proféticas de unión del culto con la vida, pero no describe aún lo específico y original de la nueva concepción y vivencia del culto que Jesús aporta. La originalidad de Jesús es la sustitución definitiva del culto antiguo por su entrega radical al Padre, en obediencia filial, realizada en su vida y su muerte por la salvación de muchos. Jesús mismo dice de ellas: *yo mismo doy mi vida..., nadie tiene poder para quitármela; yo soy quien la da por mi propia voluntad* (Jn 10, 18). Y en esa misma línea avanza Pablo: después de exhortar a los cristianos de Éfeso a hacer del amor la norma de su existencia, les señala a quién deben imitar: *a Cristo, que nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio de suave olor a Dios* (Ef 5, 2).

Al margen del amor entregado es imposible entender la vida y la muerte de Jesús. El amor lo desencadena todo: *tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo único para que tenga*

vida eterna y no perezca ninguno de los que creen en Él (Jn 3, 10). La encarnación es el primer gran paso (el último será la cruz) de un «empobrecimiento» («kénosis») de Dios, que tendrá en la pobreza histórica de Jesús una especie de «sacramento». Humanidad y pobreza son dos expresiones, profundamente unidas, del vaciamiento del Verbo. Jesús no vive la pobreza como un accidente, la vive como elección, estilo, dimensión y revelación. La pobreza es para Jesús manifestación privilegiada de su relación filial con el Padre y de su relación fraterna, vivida en la entrega total a todos los hombres, especialmente a aquellos cuya pobreza compartió para enriquecerlos desde la solidaridad con su destino: *por eso, como los suyos tienen todos la misma carne y sangre, también él asumió una como la de ellos, para, con su muerte, reducir a la impotencia al que tenía dominio sobre la muerte, es decir, al diablo, y liberar a todos los que por miedo a la muerte, pasaban la vida entera como esclavos. Porque no fue a los ángeles, está clara, a los que él tendió la mano, sino a los hijos de Abraham. Por eso, tenía que parecerse en todo a sus hermanos, para ser sumo sacerdote compasivo y fidedigno en lo que toca a Dios y expiar así los pecados del pueblo. Pues por haber pasado él la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora la están pasando* (Hb 2, 14-18).

Ungido por el Espíritu y enviado a dar la buena noticia a los pobres (Lc 4, 21), Jesús desarrolla su vida desde la conciencia de esta unción y misión preferente a los más necesitados («a los que ahora están pasando la prueba»). Los pobres rodean preferentemente el ministerio público de Jesús. Su presencia fue para ellos misericordia y gracia. Las palabras y signos del Maestro (los milagros) vuelven a enardecer su esperanza. La vida de Jesús está tan volcada a los pobres que llega a identificarse permanentemente con ellos (cfr. Mt 25), ha-

ciéndose solidario con toda la miseria humana en su inmensidad y en su dimensión más honda. Una solidaridad tan arraigada que ha podido ser descrita en términos de presencia del Señor en los pobres, en cuyo servicio y amor, Él mismo se siente servido y amado. Como si Jesús, no queriendo nada para sí, remitiese el amor y el servicio que los discípulos le «deben» al amor y servicio que han de prestar a los pobres. Se trata de que los discípulos tengan los mismos sentimientos que el Maestro: no ser servidos, sino servir y dar la vida por muchos.

Nuestra vida entregada, asumida en el «nuevo culto»

Si la vida entregada de Jesús es así «el nuevo culto en espíritu y verdad», la entrega personal como actitud fundamental y la fraternidad como misión y tarea no son, en primer lugar, condición previa o consecuencia ética de la celebración del culto cristiano; son, ante todo, gracia y don comunicados por la celebración misma. La celebración no es una acción paralela a la vida, una acción superpuesta y separable de la misma vida. En la celebración, la vida nueva de Jesús se entraña, como gracia, en la vida de los que celebran, haciéndola radicalmente nueva, en la disponibilidad total al Padre y a los hermanos. El compromiso de amor y fraternidad no es subsiguiente a la celebración; no es un mero propósito que se hace al celebrar, como si fuera un añadido a la celebración realizada al margen de la vida; es la expresión de la «verdad misma» de la celebración, en la que el que celebra se siente «agraciado» antes que «urgido». La exigencia es la expresión del cambio realizado por la gracia.

La centralidad de la eucaristía en la identidad cristiana

Quizá entendamos ahora mejor por qué la eucaristía, en la que la presencia real de la vida entregada de Jesús nos alcanza y nos incorpora en comunión de existencias, es el «culmen y centro» de la vida cristiana; la que da una identidad nueva a toda la existencia del creyente. Vida, muerte y resurrección de Jesús, acontecimiento único de salvación y presencia salvadora real en el constante devenir de la Historia. La relación de la eucaristía con la vida histórica de Jesús no puede obviar su opción preferente por los pobres. La celebración no es para el creyente una teatralización de gestos. En la celebración se hace presente en la historia el mismo estilo de vida de Jesús, gracias a la participación del creyente en la unción del mismo Espíritu. El Espíritu que ungió a Jesús y lo envió a anunciar la buena nueva a los pobres, se hace presente en la celebración eucarística (*epiclesis*), transformando los dones y derramándose en los creyentes, capacitándolos para hacer de Jesús-salvador contemporáneo de todos los hombres y anunciador, permanente y vivo, del Evangelio a los pobres. En la mirada a la historia de Jesús, el creyente no sacia prioritariamente curiosidad por el pasado; aprende fundamentalmente a ser discípulo en condiciones cambiantes. En esas condiciones, por saberse celebrante de la presencia viva de Jesús, se siente llamado a mantener la referencia explícita a las opciones históricas del Maestro, que reveló el rostro del Padre y su manera preferente de actuar en toda la historia de la salvación a favor de los pobres.

Desde el *aquí estoy* de la encarnación hasta el *en tus manos encomiendo mi espíritu* de la cruz, la historia de Jesús es, en efecto, el cumplimiento de la voluntad del Padre. La cruz cul-

mina la entrega amorosa de Jesús al Padre y a los hombres, para cuya salvación se siente enviado: *el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar la vida en rescate por todos* (Mc 10, 45). Jesús está a la mesa de los hombres como servidor, como «diácono». La entrega total y radical, entraña de toda su vida y causa última de su muerte, es la realización de su «diakonia», del servicio que el Señor rinde a los hombres, cumpliendo definitivamente la misión del Siervo de Yahveh: *mi siervo justificará a muchos, porque cargó con los crímenes de todos* (Is 53, 11). Entrega hasta la muerte, y una muerte de cruz. Los escritos del Nuevo Testamento acentúan el carácter de entrega que tiene la muerte en la cruz: entrega del Hijo por el Padre, y entrega del Hijo al Padre y a los hombres: servir y dar la vida en rescate por todos, en contraste con otros estilos de malinterpretar el servicio: *sabéis que los jefes de las naciones gobiernan tiránicamente y que los magistrados las oprimen. No ha de ser así entre vosotros. El que quiera ser importante entre vosotros, sea vuestro servidor; y el que quiera ser el primero, sea vuestro esclavo. «Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve.»* Así describe Jesús su vida y su muerte en el contexto de la Cena. Una buena clave para entender los gestos y palabras de Jesús en aquella memorable comida de despedida y memorial. En estrecha relación con la cena, la vida y la muerte de Jesús son una «ofrenda» a favor de la humanidad nueva del Reino. La idea dominante del «servicio», en la vida y en la Cena, armoniza la existencia total y su expresión celebrativa en el «cuerpo entregado» y la «sangre derramada» como esperanza de una Humanidad nueva, solidaria en la entrega a Dios y en la entrega a los demás.

Con su vida y su muerte, que cobran en la Cena de despedida una densidad y conciencia particulares, Jesús ejerce, en

efecto, un sacerdocio solidario: *por eso tenía que hacerse en todo semejante a sus hermanos... Precisamente porque él mismo fue sometido al sufrimiento y a la prueba, puede socorrer ahora a los que están bajo la prueba* (Hb 2, 17-18). Pasión y muerte son el momento culminante de toda la existencia histórica de Jesús, entregada a Dios y a los hombres: *por virtud del Espíritu eterno se ofreció a sí mismo a Dios como víctima inmaculada* (Hb 9, 14). Sustituye así todos los sacrificios antiguos, dejando atrás un culto externo e ineficaz para dar paso a un *culto existencial*, que asume a todo el hombre para unirlo radicalmente a Dios, en solidaridad con todos los hermanos.

Si uno de nuestros problemas pastorales graves es la alterancia, sin mala conciencia, de la celebración sacramental, especialmente de la eucaristía, con la injusticia, alguien podría pensar que no hay más remedio que escoger entre celebración y práctica de la justicia, como si fueran dos realidades que no pudieran permanecer unidas en la experiencia religiosa cristiana. La solución a este problema pasa por el redescubrimiento de la singularidad del culto cristiano. El culto no puede convertirse nunca en «refugio», y la auténtica vida cristiana no puede dejar de ser, ella misma, cultural. Quizá tengamos que retomar constantemente la novedad del culto que celebramos, para no convertirlo en coartada respecto al compromiso, y hacer más religiosa la vida, para no desgajarla del culto que celebramos. El camino es más arduo, porque no admite atajos: ni los atajos que provienen de un culto vacío de justicia, ni aquellos que se originan en una justicia ayuna de culto, porque no sea ella misma respuesta agradecida al Dios que se nos comunica en el misterio de la gracia.

La comunión en la vida y muerte de Jesús es también participación real en su *resurrección*. La eucaristía es esperanza ga-

rantizada del camino hacia la *Humanidad nueva*. Proclamar la resurrección equivale a confesar la fuerza transformadora del Espíritu: El Espíritu, que se derramó en Jesús cuando la consagración mesiánica, es la fuerza de Dios que actúa en la débil naturaleza del Verbo, haciéndola totalmente disponible a Dios y a los hermanos, hasta calificarla con una nueva identidad: como carne resucitada. El Espíritu la había forjado como carne en el inicio mismo de su «abajamiento» (encarnación). Cuando el «abajamiento» toca fondo en la cruz, una nueva y decisiva intervención del Espíritu la hace humanidad nueva: la humanidad glorificada del Verbo. Es el destino final de la carne habitada por Dios. La carne (la vida), ofrecida en entrega absoluta y en apertura radical en obediencia al Padre, es ahora devuelta por el Padre al mundo, glorificada por el Espíritu. Y, desde la resurrección, se opera en la eucaristía un fuerte *tirón escatológico*, un tirón hacia «los cielos nuevos y la tierra nueva, donde habita la justicia»; hacia el «convite nuevo del Reino», hacia la mesa total de una Humanidad definitivamente reconciliada por el amor.

La eucaristía: comidas y comida

El entronque del ejercicio de la caridad cristiana y el compromiso por la justicia con la eucaristía no puede dejar aparte el hecho de que la presencia de la entrega de Jesús, sacrificio nuevo de la nueva alianza, se hizo y se hace en *forma de comida*. En todas las manifestaciones de la comida recorre el aliento de la fraternidad. Una sencilla lectura de los signos nos descubre en el hecho de la comida algo más que la satisfacción biológica de una necesidad individual. Del simple hecho de comer, y a solas, se pasa a la comida como acontecimiento

social. La comida crea familia, estrecha la convivencia y crea fraternidad. A Jesús no le pasó desapercibido este carácter expresivo de la comida. En la misma tradición bíblica podía encontrar alusiones profanas, kerigmáticas y culturales a este carácter socializador de la comida. Baste recordar la comida pascual y la descripción profética del Reino venidero como un banquete abundante, de vinos de solera y manjares enjundiosos. Por eso, Jesús emplea el símbolo de la comida para describir el Reino que anuncia. Algo, sin embargo, llama la atención: *los invitados*. Lucas, que en capítulo 4 había señalado a los pobres, los prisioneros, los ciegos, los oprimidos... como destinatarios privilegiados del Reino, presenta a *los pobres y los lisiados, los ciegos y los cojos* (14, 21) como los invitados finales del banquete.

Pero Jesús no sólo describió el Reino, especialmente en las parábolas, recurriendo a la simbología de la comida. Hizo de sus propias comidas como una gran acción simbólica, expresiva del Reino que anunciaba. A nadie le pasa inadvertido que la insistencia de los evangelios en las comidas de Jesús es «intencionada»: expresan su modo nuevo de actuar respecto a las personas y grupos que en Israel eran considerados como marginales. Por eso fueron comidas que causaron un profundo escándalo. Eran comidas abiertas a quienes socialmente estaban excluidos. Las comidas de Jesús apuntaban a una «fraternidad extraña», a un Reino que no era el esperado. Sea él anfitrión o invitado, las comidas de Jesús se desarrollan en un ambiente de gracia y misericordia, superando las prescripciones legales. No pasa inadvertido, además, que Jesús es anfitrión e invitado, pero es también *servidor*. De su servicio a la mesa hace Lucas una evocación del estilo de mesianismo, intercalando, además, la perícopa sobre el servicio cristiano en

el contexto de la cena: los discípulos discuten sobre quién debía ser considerado como el más importante; Jesús responde, tomando pie de su actitud en la mesa: *¿quién es el más importante, el que se sienta a la mesa o el que sirve? Pues yo estoy entre vosotros como el que sirve* (22, 24-27).

La forma de comida que tiene la celebración eucarística es evocación de una presencia salvadora del Señor que crea fraternidad, comunidad, convivencia, comensalidad abierta. Jesús sigue invitando a la mesa para crear a su alrededor una humanidad nueva. No debería extrañarnos la exigencia de «fraternidad activa» que pide Pablo para que la eucaristía sea verdadera (cfr: I Cor 11, 17-22), y la severa advertencia de Santiago, referida muy probablemente a la asamblea eucarística: *supongamos que en vuestra asamblea entra un hombre con sortija de oro y espléndidamente vestido, y entra también un pobre con traje raído. Si os fijáis en el que va espléndidamente vestido y le decís: «siéntate cómodamente aquí». Y al pobre le decís: «quédate ahí de pie o siéntate en el suelo a mis pies», ¿no estáis obrando con parcialidad?* (2, 24).

En línea con la fraternidad celebrada y vivida, la eucaristía anticipa y realiza un banquete abierto a la participación de todos. Hecha vida, exige llamar y dar cabida en la mesa de la humanidad a todos los empobrecidos y excluidos. La actitud eucarística es radicalmente opuesta al egoísmo del rico Epu-lón. Nos lo recuerda Juan Pablo II: «Hoy, vista la dimensión mundial que ha adquirido la cuestión social, este amor preferencial por los pobres, con las decisiones que nos inspira, no puede dejar de abarcar a las inmensas multitudes de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor; no se puede ignorar la existencia de esta realidad. Ignorarlo significaría parecernos

al rico Epulón que fingía no conocer al mendigo Lázaro, prostrado a su puerta» (SRS, 42).

Es claro que a la centralidad de la eucaristía en la vida creyente no se responde con el hecho material de «ir a misa», intentando acallar la conciencia con el cumplimiento de un precepto. La novedad del culto cristiano entraña la eucaristía en la vida, haciendo de ella una ofrenda total para la salvación del mundo. La dimensión eucarística de la identidad cristiana hace de ésta una proexistencia, una vida a favor de los demás, como culto agradable a Dios

III. LÍNEAS PASTORALES PARA LA RECUPERACIÓN DE LA ARMONÍA DE LA IDENTIDAD CRISTIANA: LA FE QUE «SE VERIFICA» EN EL AMOR

Los problemas de identidad son, muchas veces, cuestión de afirmaciones y vivencias fragmentarias y sectarias de lo que está llamado a ser una realidad, objetiva y subjetivamente, global. La identidad cristiana es compleja por la variedad de dimensiones en las que está llamada a expresarse tanto en el creyente individual como en las comunidades y grupos que, si legítimamente acentúan carismas o aspectos particulares del misterio cristiano en su conjunto, no pueden cerrarse a otros aspectos o acentuaciones carismáticas, de los que son complementarios y nunca excluyentes. En una Iglesia local, y en su expresión celular privilegiada que es la parroquia, esta complementariedad carismática está llamada a reproducir la *identidad cristiana* global, derivada de la totalidad de la misión (y no sólo de aspectos particulares de la misma) que la Iglesia particular acoge y desarrolla para ser fiel al mandato de Cristo.

La responsabilidad pastoral de la parroquia le viene de ser el «suelo nutricio» para identidades cristianas totales, no parcializadas. Por eso, la pastoral caritativa y social no es optativa en el conjunto de la pastoral, sino dimensión irrenunciable de la misma; y, como tal, está llamada a influir decisivamente en el nacimiento y desarrollo de una identidad cristiana que abarque la complejidad de dimensiones en las que la fe cristiana se expresa y manifiesta.

Presento algunas líneas pastorales que, del lado de la pastoral caritativa y social, le vienen pedidas a nuestras Iglesias locales como contribución a la vivencia de la fe «que se verifica en el amor»:

3.1. Las «condiciones generales» para ser una comunidad «mediadora» del amor preferente de Dios a los pobres

- *Lo social como ámbito de gracia y de pecado.* Esta «condición general» parte de una concepción de la persona con anclaje histórico, y percibe en su dimensión social no un añadido, sino una parte integrante de su realización. Se amplía, desde aquí, el concepto de gracia y de pecado, subrayando en ambos su *dimensión social*, al superar una concepción intimista e individualista de la relación con Dios (gracia) y de su ruptura (pecado). Y tiene como consecuencia que el compromiso de la comunidad con la causa de los pobres no sea una simple «acción social», añadida a la realización de su misión, sino «*pastoral social*», parte integrante de la realización de su tarea.
- *La «caridad política» como consecuencia de la evangelización de lo social.* Por lo que he podido ver, es este uno

de los aspectos que más habéis trabajado en la preparación del Congreso. Cuando reflexionabais sobre la «rehabilitación de la caridad», estabais apuntando en este sentido. Percibir que el ejercicio de la caridad no se agota en la práctica de la limosna, aunque sea muy generosa, significa apuntar a las *causas del empobrecimiento* como campo de un compromiso creyente de envergadura. Será preciso que en nuestra pastoral general, cuando presentamos la caridad como alma y fuente de toda nuestra tarea, no ofrezcamos una caricatura de la misma. Podemos transmitir la sensación de que los cristianos apostamos por curar las heridas y no nos empeñamos en la prevención de las mismas. Un ejercicio tranquilizante de la caridad podría jugararnos la mala pasada de ausentarnos, como creyentes y como comunidades cristianas, de la promoción efectiva de la justicia. Habría que llamar la atención sobre creyentes y comunidades que piensan ingenuamente que lo suyo es la caridad, porque la justicia se juega en otras instancias. Una buena relación entre caridad y justicia se nos presenta como un desafío pastoral al que hay que responder con un cambio de mentalidad, paciente, pero decidido.

- *El servicio al mundo como signo de una Iglesia evangelizadora y misionera.* Con la preparación del Congreso habéis hecho un formidable esfuerzo de «salida misionera». Habéis mirado vuestra realidad allí donde más se duele: en los empobrecidos. Habéis aprendido algo fundamental de vuestra identidad de Iglesia: que ella no es para sí misma, sino para el mundo. Lo mismo que Jesús: «por nosotros los hombres y por nuestra salvación». Signo e instrumento de la comunión de los hombres

con Dios y de todos los hombres entre sí, la Iglesia se gana su credibilidad en el servicio desinteresado al mundo, al que está constantemente remitida por su misión.

- *La promoción de la justicia es parte constitutiva de la evangelización.* El intenso trabajo preparatorio os ha permitido también constatar cómo, con frecuencia, nos instalamos en lo que podríamos llamar un *desequilibrio pastoral*. En nuestras parroquias, comunidades y movimientos no hay siempre una buena relación entre las actividades, agentes, preocupaciones y desarrollos prácticos con que atendemos la transmisión y celebración de la fe y los que dedicamos al ejercicio de la caridad y la promoción de la justicia, que son también parte integrante de la evangelización. La restauración práctica de ese equilibrio os pedirá la dedicación preferente a este aspecto de la evangelización. Este es el objetivo de esta acción pastoral de vuestras Diócesis que, como bien percibís, no puede terminar con la celebración del Congreso, sino que ha de entrar en la acción pastoral ordinaria con renovada fuerza y generoso entusiasmo.
- *La escatología supone un compromiso serio con la historia.* La relación entre escatología e historia es un desafío pastoral que tenemos sin resolver en la práctica. La tendencia es a hacer de nuestras parroquias y comunidades «especialistas» de la salvación eterna, cargando las tintas sobre lo que la eternidad supone de «más allá». Los esfuerzos del Vaticano II (*Gaudium et Spes*), retomados por las encíclicas sociales posteriores, especialmente por *Sollicitudo Rei Socialis*, de no hacer de la esperanza cristiana un factor de alienación respecto al aquí y al ahora, distan mucho de haber entrado en la práctica pastoral,

para provocar desde ella el compromiso esperanzado en la transformación del mundo según los planes de Dios. Un *concepto de salvación*, unilateralmente ligado al espíritu en detrimento de la materia, y remitido más al «más allá» de la muerte que a la totalidad de la vida, dista mucho de haber introducido en nuestras comunidades la preocupación sincera por una *salvación integral*. Por eso se nos hace también difícil promover la *presencia evangélica de los cristianos* en la vida pública. Presencia que, por ser evangélica, se realice desde el lugar de los más pobres y necesitados, y no desde ningún tipo de grupos de presión a la caza del poder, o desde la defensa de derechos corporativistas.

Estas son algunas «condiciones generales» de posibilidad de una pastoral caritativa y social en nuestras parroquias, asociaciones y movimientos. Si no se dieran estas condiciones como fruto de una *pastoral general orientada caritativa y socialmente*, las actividades, organización e instituciones específicas de este campo de la pastoral quedarían desgajadas de su genuina matriz y se parecerían más a los frutos del árbol de navidad, bonitos, pero postizos, que a aquellos que proceden de la savia vigorosa del árbol plantado al borde la acequia, que da frutos, incluso en tiempos de sequía.

3.2. El compromiso sociocaritativo es una opción de toda la comunidad y debe reflejarse, como eje transversal, en toda la acción pastoral

En este sentido, por tanto, el compromiso caritativo y social es de *toda* la comunidad y debe reflejarse, como eje transversal, en toda la acción pastoral. No se trata del compromiso

de un grupo de aficionados. Junto a la transmisión y a la celebración de la fe forma parte de «lo fundamental cristiano».

Antes de entrar a presentaros las propuestas operativas para vuestra acción caritativa y social, permitidme señalaros con claridad que *el sujeto último y sustentador de esta pastoral es la Iglesia particular*. Ella debe reconocer, estimular, promover y armonizar como propios la variedad de carismas y servicios que el Espíritu suscita en su seno a favor de los pobres. Su conjunto no es, en efecto, un apéndice añadido a su misión, sino una parte integrante de la misma (cfr. Introducción doctrinal de CVI).

Esta actitud de acogida, reconocimiento y promoción de la pastoral caritativa y social es parte irrenunciable de cada Iglesia particular y, específicamente, del ministerio «episcopal» de su pastor. La «episcopé», la «vigilancia» pastoral que, respecto a contenidos, metodologías y actualización de la transmisión de la fe (catequesis) y de su celebración (liturgia), ejerce el Obispo, dotando a su Iglesia diocesana de *cauces autorizados* para promover y animar, para formar y actualizar, para vitalizar y armonizar todo lo que integra la actividad de la Iglesia que preside, lo debe ejercer también cuando se trata de la pastoral caritativa y social, que no puede quedar librada a un conjunto de iniciativas personales o grupales, sin conexión entre ellas y con el conjunto de la pastoral.

Desde la fidelidad de la Iglesia particular a esta dimensión, que forma parte integrante de su misión, os presento ahora algunas *propuestas operativas*, para que sean tenidas en cuenta no sólo en el trabajo que resta a este Congreso, sino, sobre todo, en el día a día de una pastoral afectada por los pobres.

IV. ALGUNAS PROPUESTAS PARA NUESTRAS COMUNIDADES

4.1. La incorporación de la Doctrina Social de la Iglesia a los planes de formación y en el ámbito de la ética cristiana personalizada

La Doctrina Social de la Iglesia es abundante y ha experimentado un proceso de genuina actualización, tanto a nivel papal como episcopal. En el terreno de los principios disponemos de un cuerpo doctrinal coherente y entroncado en el conjunto de las dimensiones de la fe. No es un cuerpo doctrinal «añadido» a la ética cristiana, sino expresión integrante de la misma. El problema se sitúa en el nivel de su recepción. En un doble sentido: *recepción* como «formación de la conciencia» y *recepción* como criterio inspirador de la conducta.

Se requiere, por tanto, un esfuerzo pastoral importante para que la Doctrina Social de la Iglesia encuentre su lugar en los diferentes planes de formación y para ser asumida en la conducta personal como parte integrante de la respuesta cristiana. Cuestiones como los derechos humanos y sociales, la dignidad inviolable de la persona, el destino universal de los bienes, la hipoteca social que grava sobre la propiedad privada, las exigencias de la justicia distributiva, la inclinación preferente de toda la sociedad sobre los más desfavorecidos, el cumplimiento de los deberes sociales... nos afectan como ciudadanos, pero también como cristianos. En la motivación de la fe encuentra el creyente no sólo la fuerza necesaria para su cumplimiento, sino también la inspiración requerida para ahondar en sus planteamientos, cargándolos con la pasión por el pobre, con la que somos urgidos por el Dios revelado en Jesucristo.

4.2. El «servicio pastoral» de la pastoral caritativa y social en todos los niveles eclesiales: diocesano, arciprestal, parroquial

Es preciso que en todas nuestras comunidades exista el *servicio de la pastoral caritativa y social*, no como una asociación de libre adscripción, sino como un servicio eclesial que motive y encauce la que es dimensión integrante de la pastoral de la Iglesia. El ejercicio de la caridad y la promoción de la justicia pertenecen a «lo fundamental cristiano» y no pueden quedar librados a opciones carismáticas particulares. Función primordial de este servicio pastoral es la tarea de *animación* de la comunidad, que debe sentirse toda ella implicada en los problemas de pobreza y marginación, sin declinar sus propias responsabilidades en grupos o instituciones especializadas. Un buen fruto práctico de este Congreso sería la constitución de Cáritas en las parroquias donde no exista y su consolidación y profundización en el conjunto del territorio diocesano.

4.3. La Iglesia, «experta en humanidad» y la atención pastoral a los problemas humanos y sociales del territorio

Cada creyente, y la comunidad cristiana en su conjunto, es un *acontecimiento humanizador* allí donde la vida los ha implantado. El mundo ha de ser salvado desde dentro. La *inmersión* creyente en los problemas humanos y sociales del territorio es manifestación de una vida y una pastoral encarnadas. Es preciso promover y acompañar la presencia personal e institucional allí donde la pobreza y marginación son más hirientes, manifestando así la capacidad humanizadora de la fe, que empieza desde los últimos.

Las realizaciones concretas de presencia entre los pobres son la mejor manera de rehabilitar una caridad que, en ocasiones, ha considerado a los pobres más como objeto de una «incursión» desde fuera que como lugares de inmersión desde dentro. La vida y la actitud de Jesús que, «siendo rico se hizo pobre para enriquecernos a todos», es la referencia fundamental para no bajar la guardia en la promoción y acompañamiento de acontecimientos personales y comunitarios de inmersión en la vida de los pobres. La recuperación del carisma fundacional de muchas congregaciones religiosas y la «pasión testimonial» de todo ejercicio de la caridad deberían re-situarnos en las periferias, para comenzar compartiendo lo mismo que queremos salvar:

4.4. Motivación creyente y espiritualidad, o la credibilidad de una fe encarnada

Es necesario apostar por la *espiritualidad de la pastoral caritativa y social*. Esta apuesta supone:

- Inscribir la acción personal y la de nuestras instituciones en su talante «sacramental»: ser *manifestación visible* del amor preferente de Dios por los pobres. Es el Espíritu del Señor el que entraña en el corazón de su comunidad una *inclinación constitutiva* hacia el mundo de la pobreza, como dimensión privilegiada de su tarea pastoral. Sin esta radicación total y englobante en el amor de Dios, la pastoral caritativa y social no pasará de ser una acción social, meritoria, pero desgajada de su raíz más fecunda.
- No considerar la espiritualidad como un añadido externo a la acción caritativa y social, o como una realidad re-

sidual del grupo de personas más «devotas» dentro de nuestras instituciones.

- Incluir en la evaluación de las acciones de la pastoral caritativa y social el grado de *pasión testimonial* que hayamos logrado imprimirles, así como su *capacidad transformadora* de comportamientos, actitudes y pautas culturales. Todos debemos quedar afectados en nuestra forma de vida, para hacer frente al consumismo, al ansia de tener, al lujo, al deseo del mayor lucro, a la resistencia innata frente al cumplimiento de nuestros deberes de justicia... Lo pide la coherencia entre fe y vida, y es condición indispensable para no caer en una especie de «voluntariado esquizofrénico»: aquel que separa su tiempo liberado para los demás de sus opciones personales y permanentes de justicia y solidaridad.
- No utilizar la motivación creyente como criterio negativo de «selección» de destinatarios, y rechazar cualquier tipo de «proselitismo» desde la acción caritativa y social. La única «selección» religiosamente motivada es la que privilegia a los más pobres y desasistidos, donde queda subrayada con más fuerza la gratuidad respecto a los que no pueden dar nada a cambio.
- No identificar la motivación creyente con la simple «buena voluntad», sino abarcar en ella también el «bien hacer». La permanente profundización de la motivación creyente plantea el tema de la *formación*. En dos niveles: la teología de la caridad, para fortalecer su vivencia teológica, y los planteamientos y métodos actualizados de intervención social. Apostar por la formación es un acto de justicia respecto a los hombres y mujeres a quienes intentamos servir.

4.5. La coordinación de iniciativas de la pastoral caritativa y social o la eclesialidad del compromiso

La apuesta por la coordinación de las iniciativas caritativas y sociales de las instituciones eclesiales no es una simple estrategia de eficacia. Es, ante todo, expresión de la comunión eclesial. Trabada en la misión global de la Iglesia, la pastoral caritativa y social no puede constituirse en un aparte autónomo y evasivo respecto al sujeto de la acción, que es la Iglesia misma. Ciertas corrientes de «aconfesionalidad» deben ser revisadas desde la eclesialidad de la intervención, no en la línea del prestigio, sino del servicio, que es actitud fundamental de toda tarea de la Iglesia respecto al mundo donde se encarna y respecto a los pobres y marginados donde se incardina de manera privilegiada.

La coordinación expresa una recta comprensión de la eclesiología de comunión y participación, y demanda a todos —personas y grupos— grandeza de ánimo, para trabajar desde la complementariedad, y no desde la competitividad, la indiferencia mutua e, incluso, el rechazo.

4.6. El apoyo pastoral a los movimientos apostólicos y a la pastoral «secorizada», o la apuesta por una evangelización desde una parroquia abierta y consciente de su propia insuficiencia para la llegada misionera a determinados ambientes

La parroquia es el lugar privilegiado para la comunión y coordinación en el nivel de base. Pero es insuficiente para cu-

brir la totalidad de las exigencias de la evangelización, especialmente en el ámbito de lo social.

De la misma parroquia debe brotar el apoyo a los movimientos apostólicos que, movidos por la inmersión evangélica, intentan hacer presente el Reino en los ambientes y sectores más alejados y, con frecuencia, más desfavorecidos. La mutua relación entre los movimientos apostólicos y las instituciones eclesiales dedicadas preferentemente al ejercicio inmediato de la caridad supone un gran avance en la *superación de la tensión entre caridad y justicia* y ayuda que el necesario compromiso eclesial en la pobreza y marginación no sea percibido como un simple paliativo, sino como tarea específica de prevención. La caridad sale así rehabilitada y fortalecida.

4.7. La presencia de los cristianos en la vida pública y los cauces operativos de su promoción, acompañamiento y apoyo

Diffícilmente podrá una parroquia tomarse en serio la dimensión caritativa y social de la fe si no promueve, acompaña y apoya la presencia de los cristianos en la vida pública. Esta presencia, lejos de todo afán de constituir la comunidad cristiana en un grupo de presión o de poder, debe tener un *carácter eminentemente evangélico*; es decir, debe partir del lugar de los más pobres y necesitados, para hacerse voz de los que no la tienen, en todos los foros públicos en los que se juega la construcción de la vida social. La interdependencia entre los pueblos debe llevar a una inserción de los cristianos en la vida pública que tenga presente el fenómeno de la pobreza a escala mundial, y no sólo local, regional o nacional. La presen-

cia pública de los cristianos debe quedar afectada por la situación de todos los pobres de la tierra. Lo exige la paternidad universal de Dios, la dignidad de hijo de todo ser humano y la fraternidad y comunión entre todos los hombres, que pertenecen a la entraña misma del Reino que anunciamos.

LAS ONGs Y CÁRITAS

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA
Director del Instituto Superior de Pastoral (Madrid)

Durante siglos la atención a los pobres fue una actividad espontánea de personas y colectivos diversos en la cual —como ha puesto de manifiesto la Historia— la Iglesia ha tenido un protagonismo indiscutible. Además de recordar continuamente la obligación de socorrer a los necesitados, estableció cauces efectivos para hacerlo.

A lo largo del siglo XVIII se produjo un cambio sustancial. Los poderes públicos fueron asumiendo paulatinamente diversas tareas asistenciales, hasta culminar en los modernos Estados de Bienestar, cuyo objetivo es proteger a todos los ciudadanos «desde la cuna hasta la tumba».

De esta forma la Iglesia y otros grupos beneméritos han visto cómo las obras que habían creado y mantenido a costa de sacrificios muchas veces heroicos resultaban desplazadas por las iniciativas de la Administración que disponían de muchos más recursos económicos y humanos.

Dos son las preguntas que vamos a plantearnos:

1. En los modernos Estados de Bienestar, ¿hay todavía lugar para Cáritas y otras instituciones eclesiales, o fue una tarea de suplencia de la que debemos olvidarnos, igual que los capuchinos dejaron de apagar los incendios de París cuando se creó el cuerpo de bomberos?

2. Si hubiera todavía lugar para Cáritas —y, más en general, para la acción social y caritativa de la Iglesia—, ¿debe tener algunas notas características que la distingan de otras iniciativas semejantes, bien procedan éstas de los poderes públicos o de otros grupos intermedios?

LAS ORGANIZACIONES VOLUNTARIAS EN EL ESTADO DE BIENESTAR

Como explicó muy bien Joaquín GARCÍA ROCA (1), existen tres lógicas para distribuir los recursos existentes en la sociedad: la lógica del intercambio, la lógica del derecho y la lógica del don.

La *lógica del intercambio*, basada en el *do ut des* («doy para que des») está impulsada por la búsqueda de la utilidad. Es la propia del mercado y crea vínculos mercantiles. Donde se actúa de acuerdo con la lógica del intercambio las personas son tratadas como *clientes*.

La *lógica del derecho*, regulada por las leyes, es característica de las instituciones públicas y da origen a espacios administrados. Ahora las personas tienen la condición de *ciudadanos*.

Por último, la *lógica del don*, alimentada por sentimientos de solidaridad y ayuda mutua, es propia de las relaciones interpersonales y crea vínculos comunitarios. Allí donde funciona la lógica del don, las personas son consideradas como *prójimo*.

(1) GARCÍA ROCA, Joaquín: *Solidaridad y voluntariado*, Sal Terrae, Santander, 1994, págs. 106-111.

Las tres lógicas son necesarias, siempre que guarden el debido equilibrio, pero esto precisamente es lo que no resulta fácil.

La principal ventaja de la lógica del intercambio es el estímulo que representa para la eficiencia económica. Sin embargo, una sociedad donde todos actuaran movidos por el interés sería insufrible. Desgraciadamente, con el sistema capitalista la lógica del intercambio se extendió como una metástasis cancerosa invadiendo todo. Hoy es necesario comprar en el mercado desde las flores que regalamos a una muchacha bonita hasta los cuidados que recibe un anciano. El problema que ha provocado esa extensión casi ilimitada del mercado no es sólo la extinción paulatina de la gratuidad en las relaciones humanas, sino también la marginación de sectores crecientes de la sociedad. La ley suprema del intercambio es la equivalencia y *muchas personas necesitan recibir más de lo que pueden dar.*

Debido a esto es necesario adoptar medidas en favor de los excluidos del mercado. Y aquí entran en acción las otras dos lógicas: la lógica del derecho y la lógica del don.

Desde los Santos Padres se ha mantenido inalterable en la tradición de la Iglesia la afirmación de que privar a alguien de los bienes necesarios para llevar una vida digna es contrario a la justicia. San Ambrosio, por ejemplo, decía: «No le regalas al pobre una parte de lo tuyo, sino que le devuelves algo de lo que es suyo, pues lo que es común y ha sido dado para el uso de todos lo usurpas tú solo» (2). La Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 dijo lo mismo con palabras dis-

(2) AMBROSIO DE MILÁN: *Libro de Nabot Yizreelita*, cap. 12, núm. 53 (PL 14, 747).

tintas al proclamar los llamados «derechos económicos y sociales», cuyo fundamento principal no es el trabajo, es decir, la aportación de cada uno a la sociedad, sino la ciudadanía. Expresamente afirma la Declaración que toda persona posee tales derechos «como miembro de la sociedad» (3).

Aquí encuentra su fundamento la lógica del derecho, que preside la acción del Estado, con el fin de garantizar jurídicamente y universalizar los bienes que hacen falta para satisfacer necesidades humanas fundamentales.

Ha sido una conquista reciente. Como es sabido, para la concepción liberal, el Estado debía abstenerse de toda intromisión en la vida económica y social (principio de la no intervención, *laissez-faire*); no tenía más finalidad que proteger la libertad y la propiedad del individuo. Ferdinand LASSALLE (1825-1864) calificó con toda razón al Estado liberal de «Estado-vigilante nocturno». Afortunadamente, después de la Segunda Guerra Mundial empezaron a generalizarse en los países del Norte los programas de protección social, dando origen al llamado «Estado de Bienestar».

El desarrollo espectacular del voluntariado social y de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) ocurrido en estos últimos años pone igualmente de manifiesto una recuperación importante de la lógica del don. Según un Estudio patrocinado por la Fundación BBV, hay en España un millón de voluntarios sociales que dedican a esa actividad por lo menos cuatro horas a la semana (4), un número todavía muy pequeño si se compara con

(3) Declaración Universal de Derechos Humanos, art. 22 [OBIETA, José A. de (ed.), *Documentos internacionales del siglo XX*, Deusto-Mensajero, Bilbao, 1972, pág. 94].

(4) *El País*, miércoles 4 de noviembre de 1998.

los cinco millones del Reino Unido, pero ya esperanzador, porque una sociedad donde sólo existiera la lógica del intercambio y la lógica del derecho sería una sociedad muy pobre desde el punto de vista humano. Como muy bien dice Wuthnow, «hay vacíos que ni las leyes ni el dinero pueden llenar» (5).

¿Qué relación debe existir entre la lógica del derecho y la lógica del don?

El Estado tiene obligación de *garantizar* los bienes y servicios necesarios para llevar una vida digna a quienes no pueden obtenerlos en el mercado. Pero «garantizar» no significa necesariamente proporcionárselos él mismo. También en este ámbito tiene aplicación el *principio de subsidiariedad* (6), según el cual la misión del Estado no es sustituir, sino complementar y potenciar las iniciativas de la sociedad (7).

Por lo tanto, en los lugares donde las organizaciones voluntarias sean capaces de responder a las necesidades de protección e integración social, el Estado sólo debería intervenir apoyando y subvencionando a las mismas. En cambio, allí donde las organizaciones voluntarias no tengan todavía esa capacidad el Estado tendrá que combinar su acción social directa con el fomento de las iniciativas privadas.

Por desgracia, muchas veces, los poderes públicos han actuado justamente al revés de lo que exige el principio de sub-

(5) WUTHNOW, Robert: *Actos de compasión. Cuidar de los demás y ayudarse a uno mismo*, Alianza, Madrid, 1996, pág. 376 (cit. en DOMINGO MORATALLA, Agustín: *Ética y voluntariado*, PPC, Madrid, 1997, pág. 195).

(6) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 48 e (*Once grandes mensajes*, BAC, Madrid, 14.^a ed., 1992, pág. 797).

(7) Cfr. Pío XI: *Quadragesimo anno*, 79-80 (*Once grandes mensajes*, págs. 92-93).

sidiariedad. El PSOE llegó a escribir en su famoso «Programa 2000» que «El voluntariado social y las Asociaciones que trabajan en el sector (de Bienestar) deberían actuar de forma subsidiaria de los poderes públicos» (8). Es decir, en vez de ser el Estado subsidiario de la sociedad, reclamaban que la sociedad sea subsidiaria del Estado.

Con un planteamiento semejante parece inevitable concluir que «cuando los derechos económicos y sociales estén lo suficientemente reconocidos, no serán necesarios los sentimientos compasivos ni la generosidad; que cuando los profesionales puedan cubrir la totalidad de la acción, no serán necesarios los voluntarios, y que cuando las Administraciones públicas asuman sus responsabilidades, no serán necesarias las organizaciones sociales» (9).

Sin embargo, este planteamiento no sólo es inaceptable desde el punto de vista ético, sino que ni siquiera puede funcionar en la práctica por sus contradicciones internas. En efecto, a medida que el Estado se ha ido haciendo cargo de más y más problemas sociales, la sociedad se ha ido desentendiendo de ellos. Y, sin embargo, la solidaridad institucional del Estado resulta inviable sin la solidaridad de la sociedad como base, aunque sólo sea para facilitarle los recursos necesarios.

Ahí, precisamente, radica el problema. Las sociedades opulentas se manifiestan cada vez menos dispuestas a financiar con sus impuestos los programas sociales, como explicó lúcidamente

(8) PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL: *Programa 2000*, t. 2 («La economía española a debate»), Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1988, pág. 170.

(9) MARTÍN CALDERÓN, Pablo: «La acción de las instituciones eclesiales en colaboración con las ONGs y las Administraciones públicas» *CORINTIOS XIII*, 80 (1996), 374.

GALBRAITH en su libro *La cultura de la satisfacción* (10). Si hasta hace unas décadas los contentos y satisfechos eran una pequeña minoría dentro de cada país, hoy son la mayoría de los electores. Esa mayoría satisfecha, que sostiene con sus impuestos una parte considerable de los servicios que los poderes públicos prestan a los desheredados, empieza a manifestar su descontento por esta situación. Y los políticos, que necesitan de sus votos para llegar al poder o mantenerse en él, han tomado buena nota de ese malestar. Como es lógico, un pudor elemental lleva a no mencionar en voz alta la contraposición de intereses entre la mayoría satisfecha —que paga más de lo que recibe— y los desheredados —que reciben más de lo que pagan—. Se ha preferido justificar el freno a las políticas de solidaridad con argumentos que no inquieten la buena conciencia de la mayoría satisfecha, como la conveniencia de restablecer un «capitalismo heroico» que estimule más a los individuos o la necesidad de limitar el despilfarro de recursos por las Administraciones públicas.

Por eso, como puso de relieve Ralf DAHRENDORF, muchos defienden hoy el paso del Estado de Bienestar a la *sociedad del bienestar*. En palabras de Adela CORTINA, «la sociedad civil que necesitamos no es la que se mueve por intereses particularistas, como querrían autores como HAYEK, sino la que desde la familia, la vecindad, la amistad, los movimientos sociales, los grupos religiosos, las asociaciones movidas por *intereses universalistas*, es capaz de generar energías de solidaridad y justicia que quiebren los recelos de un mundo egoísta y a la defensiva» (11).

(10) GALBRAITH, John Kenneth: *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona, 5.ª ed., 1993.

(11) CORTINA, Adela: *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, pág. 157.

Naturalmente, *la reivindicación de una sociedad del bienestar no puede servir de disculpa a las Administraciones públicas para eludir su responsabilidad de garantizar la protección e integración social de todos los ciudadanos.* La Administración pública debe financiar en la medida que sea necesario los servicios que prestan las instituciones sociales sin ánimo de lucro y, naturalmente, como siempre que están en juego fondos públicos, controlar que éstos cumplan las finalidades para las cuales fueron asignados. Además, allí donde las iniciativas sociales no sean suficientes, los poderes públicos deberán gestionar directamente los correspondientes servicios.

Esta armonización de la lógica del derecho y la lógica del don es, en mi opinión, la única solución viable a la crisis financiera que el Estado de Bienestar viene arrastrando desde que comenzó la crisis económica de 1973. Y es la única solución viable no sólo porque los servicios prestados por las organizaciones voluntarias son notablemente más baratos que los prestados por los poderes públicos, sino porque la regeneración del entramado solidario de la sociedad permitirá que el Estado recaude más fácilmente el dinero necesario.

Así, pues, en las sociedades modernas son no sólo legítimas, sino también imprescindibles, las iniciativas de los grupos intermedios para luchar contra la exclusión social.

Creo que este planteamiento da respuesta satisfactoria a una preocupación que expresó Juan Pablo II en la *Centesimus annus*:

«El individuo, hoy día —dijo el Papa Wojtyla—, queda sofocado con frecuencia entre los dos polos del Estado y del mercado. En efecto, da la impresión a veces de que existe sólo como productor y consumidor de mercancías, o bien

como objeto de la Administración del Estado» (12). «Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos» (13).

A pesar de que las organizaciones voluntarias tienen derecho, como acabamos de decir, a recibir fondos públicos, conviene ser conscientes de los peligros que una hipotética abundancia de recursos supondría para mantener el espíritu inicial de tales organizaciones. «Mucho es de temer —dice Luis DE SEBASTIÁN— que, en cuanto tuvieran fondos masivos que manejar, se harían burocráticas (el control se impone) o ineficientes y quizá alguna también corrupta: en todo caso se politizarían mucho. Este presagio se está empezando a cumplir en algunas de las ONGs más renombradas» (14).

En todo caso, sería deseable que —para mejor preservar su independencia— dispongan también de fuentes de financiación propias procedentes de la solidaridad espontánea de la población. La financiación mayoritariamente pública entraña el peligro de que el Estado acabe siendo quien da las órdenes, «quien fija a la vez la ética y la técnica de la acción. Concertación, creatividad y derecho a la experimentación desaparecen con esta instrumentalización» (15).

(12) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 49 c (*Once grandes mensajes*, pág. 799).

(13) JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 48 f (*ed. cit.*, pág. 798).

(14) SEBASTIÁN, Luis de: *La solidaridad*, Ariel, Barcelona, 1998, pág. 191.

(15) LENOIR, René: «Las asociaciones en el corazón de la ciudad», *Le Monde diplomatique*, 39 (enero 1999) 28.

EL SERVICIO A LOS POBRES ES UNA TAREA IRRENUNCIABLE PARA LA IGLESIA

Para justificar la participación de la Iglesia en la lucha contra la pobreza y la exclusión social no basta que sean legítimas, e incluso imprescindibles, las iniciativas de los grupos intermedios, porque eso no quiere decir que *todos y cada uno* de los grupos intermedios deban dedicarse a dicha tarea. El Colegio de Registradores de la Propiedad o el Gremio de Pasteleros de Madrid, por ejemplo, son grupos intermedios, pero sus fines nada tienen que ver con el tema que nos ocupa. Debemos demostrar, por tanto, que la lucha contra la exclusión social forma parte de la misión de la Iglesia (16).

En una conocida obra de BERTOLT BRECHT, Shen-Te se queja a los dioses: «¿Cómo se puede ser buena cuando todo está tan caro?» Y los dioses le responden: «Desgraciadamente no podemos hacer nada en ese sentido. Los asuntos económicos no son de nuestra incumbencia» (17).

El Dios de la Biblia nunca daría una respuesta semejante. Las primeras noticias que los israelitas tuvieron de Él fueron consecuencia precisamente de la explotación que padecían en Egipto. Cuando estaban aplastados por un trabajo duro y un jornal insuficiente, se les manifestó «un Dios que va en busca de los pobres y se compromete con ellos para hacerles salir a la libertad. Esta es una imagen insólita, que resulta revolucio-

(16) Todo esto aparece tratado con mucha mayor extensión en GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis: *Con los pobres, contra la pobreza*, San Pablo, Madrid, 4.ª ed., 1997.

(17) BRECHT, Bertolt: *El alma buena de Se-Chuan (Teatro Completo)*, t. 4, Nueva Visión, Buenos Aires, 1978, pág. 19).

naria respecto a la de un Dios que garantiza el orden y da estabilidad a los poderosos y a los reyes» (18).

Más tarde, instalados ya en la tierra prometida, Dios les advierte: «No maltratarás al forastero, ni le oprimirás, pues forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto» (Ex 21, 20). Podría parecer una motivación humanista, pero el texto sigue así: «No vejarás a la viuda ni al huérfano. Si le vejas y clama a mí, no dejaré de oír su clamor» (Ex 22, 21-22). Eso es precisamente lo que había ocurrido cuando los israelitas estaban en Egipto: «Gimiendo bajo la servidumbre, clamaron, y (...) Dios oyó sus gemidos» (Ex 2, 23-24). El Dios del Éxodo sigue siendo lo que era, el vengador de los oprimidos, incluso para un pueblo liberado.

Al comienzo de la Nueva Alianza, en evidente continuidad con la tradición veterotestamentaria, Jesús anuncia que el Espíritu de Dios le ha ungido «para llevar a los pobres la buena noticia; / para anunciar la libertad a los cautivos / y la vista a los ciegos, / para poner en libertad a los oprimidos / y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4, 18-19).

Siendo así las cosas, es obvio que no podemos anunciar a los hombres un Dios liberador de los oprimidos sin hacer saltar en su nombre las cadenas que arrastran. Como dijo el Sínodo de los Obispos de 1971: «La acción en 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, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva» (19).

(18) FABRIS, Rinaldo: *La opción por los pobres en la Biblia*, Verbo Divino, Estella, 1992, pág. 88.

(19) SÍNODO DE LOS OBISPOS, 1971: *La justicia en el mundo*, introducción (Documentos, Sígueme, Salamanca, 1972, pág. 55).

Así pues, el servicio a los pobres no es una tarea de suplencia, como tantas otras que la Iglesia se vio obligada a realizar en el pasado. Ella lo considera con razón como algo suyo. No exclusivamente suyo, pero sí irrenunciablemente suyo.

Tan irrenunciablemente suyo que, utilizando un concepto muy apreciado por nuestros hermanos separados, diríamos que estamos ante un *status confessionis*. La expresión *status confessionis* designa una situación que, desde el punto de vista del Evangelio, exige absolutamente un testimonio de la fe por que está en juego el ser o no ser de la Iglesia de Jesús.

Se trata siempre de una situación concreta, ligada a tiempos y lugares específicos, en la cual la confesión de fe no es facultativa, sino necesaria, aun cuando pueda provocar la cólera del poder; y además una confesión y un testimonio de fe no meramente individuales, sino de la Iglesia como un todo. La confesión de la que estamos hablando no se limita a la proclamación verbal de la doctrina, sino que exige una acción concreta, una *praxis*.

BONHÖFFER utilizó esta expresión en su intercambio epistolar con Karl BARTH, en el otoño de 1933, para designar la situación creada por el nazismo en Alemania y el desafío que representaba para las Iglesias (20). Los crímenes de Hitler contra la Humanidad le parecía a BONHÖFFER que habían provocado una situación en la que se requería dar un testimonio valiente de fe, algo así como un *status confessionis*. Karl BARTH aceptó que empleara esta expresión.

El concepto de *status confessionis* se empleó nuevamente a propósito del *apartheid* en Sudáfrica. En 1977 la Asamblea de la

(20) Cfr. BONHOFFER, Dietrich: *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*, Sígueme, Salamanca, 1979, pág. 69.

Federación Luterana Mundial celebrada en Dar es Salaam (Tanzania) invocó el *status confessionis* para exigir a las Iglesias blancas el repudio público e inequívoco del sistema del *apartheid* (21). Esa declaración condujo siete años después a dicha Federación Luterana Mundial a la suspensión de dos de sus iglesias, por no haber acatado los requerimientos impuestos a la fe por el *status confessionis*. Por idéntica razón la Alianza Reformada Mundial había suspendido de sus derechos de miembros de la Alianza ya en 1982 a otras dos iglesias blancas sudafricanas segregacionistas. En este caso también se invocó la idea del *status confessionis*.

Pues bien, la situación de los excluidos en los países opulentos, y mucho más todavía la situación económica mundial, puede considerarse como un *status confessionis*, aunque no sea fácil discernir la respuesta que debemos dar. Se puede repetir aquí lo que BONHÖFFER decía sobre el nazismo: «El que el *status confessionis* se ha presentado ya no puede ser puesto en duda, pero lo que no acabamos de ver claro es cómo se expresa hoy la confesión de la manera más apropiada» (22).

UN ESTILO PROPIO

Dado que la Iglesia no es el único colectivo que ha hecho suya la causa de los pobres, debemos preguntarnos ahora si hay algo específico en la lucha cristiana contra la pobreza y la exclusión social, entendiendo por «específico» aquello que la distingue de la llevada a cabo por esos otros colectivos.

(21) Tomo los datos que siguen de DURAND, Alain: *Porque tuve hambre...*, Mensajero, Bilbao, 1997, pág. 86.

(22) BONHÖFFER, Dietrich: *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*, pág. 69.

Estamos ante un caso particular del problema más general de la especificidad de la ética cristiana. Ya en la Edad Media autores como Pedro ABELARDO o GRACIANO habían defendido que el cristianismo no aporta contenidos éticos nuevos, sino que sólo confirma y profundiza las exigencias de la ley natural. Hoy es mayoritaria la opinión de que lo específico no radica en los contenidos sino en la motivación.

«A primera vista —dice LÓPEZ AZPITARTE— podría parecer algo demasiado pequeño y secundario, cuando en realidad constituye una influencia enorme y decisiva.» La mayoría de las veces que no actuamos correctamente «lo que falta no es la simple iluminación del conocimiento, sino una razón definitiva y convincente para actuar. (...) Porque cree en Dios y se siente llamado a su amistad, porque busca la imitación y el seguimiento de Cristo, porque su persona constituye el amor más absoluto de la existencia, el cristiano posee una motivación extraordinaria que no la tendría a lo mejor si buscarse solamente la honradez y honestidad de una conducta» (23).

No obstante lo anterior, dice Marciano VIDAL que, si bien «una ética específicamente cristiana no implica necesariamente la existencia de preceptos privativos del cristianismo, exige, en cambio, que integre los existentes en su síntesis original» (24).

Esa síntesis original debe convertir la lucha cristiana contra la pobreza y la exclusión social en una acción *significativa*. «Significar», según el diccionario, es ser una cosa y hacer presente

(23) LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo: *Fundamentación de la ética cristiana*, Paulinas, Madrid, 1991, pág. 298.

(24) VIDAL, Marciano: *Moral de actitudes*, t. 3, PS, Madrid, 5.ª ed., 1988, pág. 97.

otra realidad distinta. En este caso se trata de los valores del Reino. Así ocurría con los milagros de Jesús. Aunque los beneficios que proporcionaban a sus destinatarios les daban valor por sí mismos, eran a la vez signo del Reino de Dios.

Refiriéndose a ese carácter significativo que tiene la lucha cristiana contra la pobreza, observaba San Agustín con acierto: «Los paganos ven nuestras buenas obras, pero no ven los sacramentos» (25). Inspirándose en ese texto, los Obispos de la Comisión Episcopal de Pastoral Social afirman que «así como los sacramentos de la fe manifiestan la presencia salvífica de Cristo dentro de la comunidad de los creyentes, la acción caritativa y social es como el sacramento para los no creyentes» (26).

El hecho de que la acción social de los cristianos deba ser signo del Reino de Dios implica un estilo determinado:

Si los más pobres son los primeros destinatarios del Reino de Dios, quiere decir que «los servicios caritativo-sociales de la Iglesia deben tener muy en cuenta aquellas áreas de pobreza y marginación que, aun siendo minoritarias, revelan de manera más cruda la ausencia de caridad y solidaridad en nuestra sociedad» (27).

El Reino de Dios ni se compra ni se paga: «Gratis lo recibisteis —decía Jesús—, dadlo gratis» (Mt 10, 8). Por lo tanto,

(25) AGUSTÍN DE HIPONA: «Enarraciones sobre los salmos 103, 14», *Obras completas de San Agustín*, t. 21, BAC, Madrid, 1966, pág. 735).

(26) COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL: *La Iglesia y los pobres*, núm. 110 (EDICE, Madrid, 1994, pág. 108).

(27) PAGOLA, José Antonio: «Acciones prioritarias que habría que impulsar o emprender en los servicios caritativo-sociales de la Iglesia en España, hoy», *CORINTIOS XIII*, 46 (1988), 110-111.

el compromiso de los creyentes con la causa de los pobres debe ser siempre desinteresado; incluso en el plano religioso. Su fin no es que los pobres se adhieran al Evangelio o a la Iglesia. Por tanto, «incluso allá donde (la Iglesia) no tuviese ningún porvenir institucional, debería continuar defendiendo los derechos de todos los hombres y, consecuentemente, de los pobres con prioridad» (28).

Si el Reino de Dios no es sólo *para* los pobres, sino también *de* los pobres, la acción social de la Iglesia debe promover el protagonismo de los afectados. Es necesario pasar del hacer *por* los pobres al hacer *con* los pobres, para lo cual es fundamental la animación comunitaria. Sin la implicación de la comunidad, las acciones no pasan de ser asistenciales; degeneran en simple prestación de servicios y generalmente de por vida. Muchos ex drogadictos, ex presidiarios, ex vagabundos, ex prostitutas y emigrantes plenamente insertados trabajando hoy por quienes fueron sus compañeros ponen de manifiesto que no estamos propugnando una utopía. El objetivo fundamental es que esa forma de trabajar se difunda tanto en el conjunto de la Iglesia como en la sociedad civil.

No he mencionado todavía algo que debería resultar obvio: Allá donde Dios reina no puede haber pobres. La acción social cristiana no busca, por tanto, simplemente auxiliar a los pobres, sino acabar con la pobreza.

Las organizaciones voluntarias de inspiración cristiana nunca deberían prestarse al juego de atender a las víctimas del sistema sin cuestionar los mecanismos que las producen. Por ne-

(28) DURAND, Alain: *Porque tuve hambre...*, Mensajero, Bilbao, 1997, pág. 82.

cesarias que sean las ayudas de carácter asistencial —que lo son—, es necesario atacar simultáneamente las causas de la pobreza, tanto las que radican en los propios individuos como las que radican en la sociedad. Las primeras exigen un trabajo de promoción. Las segundas exigen incidir sobre las estructuras y, por lo tanto, una acción de tipo político; entendiendo la palabra «política» en un sentido muy amplio, que engloba desde la denuncia pública de las injusticias hasta la presión sobre quienes gobiernan, pasando por la educación en la justicia y la solidaridad.

Por desgracia, la mayoría de las personas y grupos se limitan a trabajar en el campo de la asistencia primaria. Abordamos bastante menos las tareas promocionales y casi no sabemos qué hacer para cambiar las estructuras. Por eso necesitamos recordarnos a nosotros mismos una y otra vez que la acción social de los cristianos está bajo la reserva escatológica y no puede contentarse con pequeños logros. Nuestra meta —como decía San Pablo— es que haya igualdad entre los hombres; de modo que ni al que cosechó mucho le sobre, ni al que cosechó poco le falte (2 Cor 8, 14-15). Otra cosa distinta es que sea necesario graduar las metas.

Pero graduar las metas nunca debe ser sinónimo de frivolar la solidaridad. En el siglo XIX los marxistas criticaron con dureza la caridad convertida en espectáculo (bailes benéficos, tómbolas, etc.). Paul LAFARGUE, por ejemplo, escribió: «Las señoras del capitalismo han encontrado en la caridad un pretexto para intrigar en los comités organizadores de las fiestas de este género, para bailar, flirtear, comer pastas y beber champán en las tómbolas de caridad. Los pobres sirven para todo: los señores capitalistas sacan de ellos plusvalía y placeres las señoras. Los pobres son para ellos una bendición del buen

Dios. Sólo por haber dicho Jesús: siempre habrá pobres entre vosotros, creerían en su divinidad» (29).

Hoy estamos asistiendo en todos los medios de comunicación a una versión remozada de aquella vieja práctica. Manuel TORREIGLESIAS, en el magazine *Saber vivir*, recaudó más de 162 millones para los damnificados por las inundaciones de Badajoz. Jordi GONZÁLEZ, conductor del programa *Moros y cristianos*, de Tele 5, tras mantener el tipo durante 24 horas seguidas ante las cámaras, consiguió que los españoles apadrinaran 45.037 niños del Tercer Mundo con una aportación de 2.500 pesetas al mes para cada uno. Para la Cadena fue un buen negocio: a lo largo de las 24 horas de duración del programa la audiencia media fue del 19%; y durante las últimas horas fue líder de audiencia con una media del 33,4%. Hace seis años, el programa *Hola, Raffaella* obtuvo 180 millones. Isabel Gemio pidió ayuda en el programa *Sorpresa, ¡sorpresa!* para regalar juguetes a los niños pobres. Y así podríamos seguir.

Gilles LIPOVETSKY, en su libro *El crepúsculo del deber*, incluye esta «caridad asociada a los decibelios» entre las manifestaciones de lo que él llama «la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos». Es una caridad que no culpabiliza ni pretende dar lecciones de moral. En medio de un programa donde se mezclan el buen humor, las variedades, los testimonios íntimos y las hazañas deportivas, aparece «la hora de las lágrimas». Así nada estropea la felicidad consumista del telespectador: hasta el desamparo se convierte en ocasión de entretenimiento (30).

(29) LAFARGUE, Paul: *¿Por qué cree en Dios la burguesía?*, Júcar, Madrid, 1980, pág. 89.

(30) LIPOVETSKY, Gilles: *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 3.^a ed., 1996, págs. 134-138.

La solidaridad exige unos planteamientos más críticos con el orden (o desorden) establecido y menos frívolos. En caso contrario se hace merecedora de la crítica marxista. Y, en mi opinión, ninguna organización voluntaria de inspiración cristiana debería prestarse a colaborar en un *tele-maratón-recauda-millones* a beneficio de..., sabiendo, como sabemos, que «en los programas televisivos con supuesto contenido solidario lo que realmente se busca es la competencia por la audiencia, de manera que tragedias personales y colectivas son bienvenidas, con tal de conmover a los televidentes» (31).

UNA TAREA DE TODOS LOS CRISTIANOS

Aun cuando existan vocaciones muy diversas dentro del pueblo de Dios, todos deben hacer suya la causa de los pobres. Igual que no podemos delegar la oración en las órdenes contemplativas, no podemos delegar la lucha contra la pobreza en Cáritas o en Manos Unidas. Lo que hemos llamado «Iglesia samaritana» no es una parte de la Iglesia, sino la Iglesia entera. Casi me atrevería a decir que ese adjetivo debería añadirse a las cuatro notas tradicionales de la Iglesia: una, santa, católica, apostólica... y samaritana (32). Por eso en todas las decisiones que tome la Iglesia debe notarse que es una Iglesia samaritana.

(31) ARANGUREN GONZALO, Luis Alfonso: *Reinventar la solidaridad*. PPC, Madrid, 1998, pág. 119.

(32) Ignacio ELLACURÍA, en su artículo *Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España*, *Sal Terrae* 70 (1982), 221, lo dijo con respecto a la opción por los pobres, que viene a ser lo mismo.

Puesto que la Iglesia samaritana debe ser la Iglesia entera, es necesario sensibilizar a todo el pueblo de Dios —empezando por los pastores— sobre su responsabilidad ante los problemas sociales y establecer cauces operativos a través de los cuales hacer posible su compromiso.

Existen dos modelos de Cáritas que podríamos caracterizar, respectivamente, como «modelo italiano» —una Cáritas de animación— y «modelo francés» —una Cáritas de obras— (33). Yo considero preferible el modelo italiano. Creo que Cáritas tiene una «prevalente función pedagógica» (34). Su principal misión es educar para la caridad a toda la comunidad cristiana, empezando por sus pastores (35). «Cuando Cáritas tenga que hacerse cargo directamente de forma provisional de servicios» —nótese el carácter excepcional y temporal de esa medida— es necesario que se trate de «'acciones significativas'»: signo para los hombres de un Dios que es amor, acogida y perdón; signo para los cristianos de cómo ser fieles al Evangelio; signo para el mundo de qué es lo que importa a la Iglesia» (36).

Me da la sensación, sin embargo, de que en casi todas partes Cáritas se orienta cada vez más hacia el modelo francés. Es verdad que las Bases para elaborar el Reglamento de Cáritas en las diversas diócesis defendían la siguiente definición: «La Cáritas Diocesana es el organismo oficial de la Iglesia para promover, orientar, coordinar y, en su caso, federar la acción

(33) En realidad la «Cáritas» francesa no se llama Cáritas, sino «Secours Catholique» (Socorro Católico).

(34) CÁRITAS ITALIANA: «Lo reconocieron al partir el pan» (Lc 24, 35), 41 b; CORINTIOS XIII, 78 (1996) 232.

(35) *Ibidem*, núm. 31-34 (pág. 225).

(36) *Ibidem*, núm. 36 (pág. 227).

caritativa y social en la propia diócesis» (37). Sin embargo, en la práctica Cáritas ha puesto el acento más en hacer ella misma que en movilizar a los demás y coordinarlos. Supongo que la mayor facilidad para obtener subvenciones públicas ha sido en buena parte responsable de esa evolución.

En teoría no parece que ambas tareas sean excluyentes, pero en la práctica pueden serlo. Además, una Cáritas que no sea una gestora de obras puede ser más profética. Es significativo, por ejemplo, que Cáritas Italiana, en el documento que acabo de citar, recomienda practicar la objeción de conciencia al servicio militar (38); ¡no tiene miedo de que le quiten las subvenciones ni de que se le den de baja los suscriptores!

Pedro JARAMILLO decía: «En su afán por "hacer" ella misma (Cáritas) ha podido velar un aspecto fundamental de su "ser": el de lugar de encuentro, referencia y ámbito de iniciativas, acciones y cauces con "divisa" eclesial, aunque no necesariamente con "divisa-Cáritas"» (39).

CONCLUSIÓN

Cuando iba a poner fin a esta reflexión sobre la acción de Cáritas en un Estado del Bienestar he recordado una vieja novela de DICKENS en la que aparece una tertulia donde se planteaban los más delicados problemas sociales, se discutían con

(37) *Bases para el Reglamento de Cáritas en la Diócesis*, Cáritas Española, Madrid, 1970, pág. 13.

(38) CÁRITAS ITALIANA: «Lo reconocieron al partir el pan» (Lc 24, 35), núm. 41 a CORINTIOS XIII, 78 (1996), 232.

(39) JARAMILLO, Pedro: «Prioridades y coordinación de la pastoral de la caridad en una Iglesia evangelizadora», CORINTIOS XIII, 80 (1996), 251.

precisión las diversas alternativas «y finalmente se resolvían..., siendo una lástima que no se enterasen de ello las personas a quienes más directamente interesaba» (40). ¿Será necesario recordar al lector que las recetas de cocina no matan el hambre?

(40) DICKENS, Charles: «Tiempos difíciles», *Obras Completas*, t. 2, Aguilar, Madrid, 4.ª ed., 1987, pág. 1301.

DIACONÍA CRISTIANA

Y ESTADO SOCIAL DE DERECHO

ANTONI MARÍA ORIOL
Facultad de Teología de Cataluña

La Diaconía cristiana:

A) *Posee una naturaleza genuinamente teologal y no solamente ética, ni mucho menos meramente sociológica, con sola etiqueta de no gubernamental.*

B) *Es constitutivamente eclesial y, en cuanto tal, opera de modo salvífico, simbólico, organizado y práxico; por consiguiente, no es reducible a una acción de mera suplencia respecto a las actividades de la Sociedad y/o del Estado.*

C) *Asume en nuestro tiempo un talante liberador-promotor que integra un hábito de justicia, de misericordia y de solidaridad; no es, pues, disminuible al nivel de una actividad meramente asistencial, aunque la incluya.*

D) *Goza de reconocimiento público en el marco de un Estado que, regido por la Constitución de 1978, es no confesional, garantizador de la libertad religiosa y abierto a relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las Confesiones religiosas; no es, consiguientemente, arrinconable a un mero ámbito reductivamente privado.*

E) *Se encarna en las Iglesias particulares, al par que se abre a las necesidades de la Iglesia universal. Su dimensión en-*

carnativa urge que actualice las virtualidades plurioperativas que dimanán de su estructura confederativa y de su presencia en un Estado de estructura autonómica.

Estas cinco tesis unen dinámicamente los dos polos de nuestro título: *Diaconía cristiana y Estado social de derecho* (1). Sin ninguna intención de agotar el tema, ofrecen a la consideración del lector unos contenidos que, como mínimo, no pueden ser obviados en el contexto al que prioritariamente se aplican, el de la Iglesia católica que vive y trabaja en el conjunto humano delimitado por el Estado español.

I. DIMENSIÓN TEOLOGAL: LA ESPECIFICIDAD DE LA DIACONÍA CRISTIANA DENTRO DEL ESTADO SOCIAL DE DERECHO

Primera tesis: La Diaconía cristiana posee una naturaleza genuinamente teologal y no solamente ética, ni mucho menos meramente sociológica, con sola etiqueta de no gubernamental.

Consideraré en primer lugar la dimensión teologal de la Diaconía cristiana, teniendo ante la vista un previo problema (intra) relacional dentro de la bipolaridad *Diaconía-Estado*: no precisamente el que se refiere de modo global al polo

(1) *Diaconía cristiana* en este trabajo equivale a *Diaconía caritativo-social cristiana*. Circunscribe uno de los aspectos que engloba el actual concepto teológico-jurídico de Diaconía y entronca directamente con el más estricto de Hch 6,1-6, en donde el *servicio a las mesas* contradistingue su contenido del de «oración y predicación de la palabra» reservado a los apóstoles (ver más adelante, pág. 21).

Estado, sino, más ceñidamente, el que atañe a las llamadas *Organizaciones No Gubernamentales* que operan hoy dentro del Estado social de derecho. Las razones serán indicadas al tratar del aspecto *contrapositivo*; pero ya desde ahora avanzo que sólo una conciencia vigorosamente existencializada de la dimensión teologal (más en concreto, *caritativo-teologal*), puede superar el mero planteamiento, fácticamente reduccionista, de unas organizaciones caritativas de la Iglesia activadas por solos motivos *sociales* y animadas por un talante simplemente *ético*.

Por otra parte, es importante captar que, en el contemporáneo Estado social, las *Organizaciones No Gubernamentales* de ayuda y promoción social, desde el pluralismo ideológico y eventualmente religioso que las caracteriza, adquieren, en el marco estatal, un peso social decisivo. Si, ciñéndonos al Estado español, la Constitución de 1978 posibilita enfoques legislativos predominantemente liberales en un extremo y prevalentemente democráticos en otro, el hecho de que las citadas Organizaciones existan, actúen y se multipliquen es, de suyo, valiosísimo, dado que, en la primera hipótesis, ayudan a «socializar» estructuras que priman lo competitivo «salvaje» y, en la segunda, a «liberalizar» un engranaje absorbente e impositivo que considera las asociaciones de libre iniciativa como productos de «corporativismo burgués».

De ahí la importancia del tema. Espero que, al final de esta primera reflexión, el haber subrayado la densidad *teologal* de las Organizaciones de *Caridad* de la Iglesia servirá, con paradójica metodología, para poner de relieve, por un lado, la especificidad que las acredita y, por otro, la necesidad y legitimidad de la plural y libre red de las *Asociaciones de promoción y asistencia social*.

A) Aspecto afirmativo

A la luz de la reflexión tomista sobre la caridad [S. Th. II-II, 23 ss. (en adelante, sólo indicaré la numeración relativa a las *cuestiones y artículos*: 23, 1, 2, etc.; 24, 1,2 etc.)], paso a enunciar algunas notas constitutivas (=¿qué es?) y algunos efectos (=¿qué hace?) de la Diaconía cristiana en cuanto que ésta es una función de la Iglesia de la caridad o, lo que es lo mismo, de la «Fraternidad de la caridad». Lo haré trazando una especie de clisé del «*diácono de la caridad*» (=«servidor de la caridad», «militante de la caridad», etc.). ¿Será necesario recordar que este «diácono de la caridad» lo es en el seno de una cultura que responde a la era de la «cuestión social», transformada hoy en «mundial»? (2).

1. Esencia de la Diaconía cristiana en cuanto concreción del hábito y acto de caridad («¿qué es?»)

a) Naturaleza

El diácono de la caridad *funda* su amor en la comunión (*koinonía*), por don de Dios, con su Hijo Jesucristo, en la Iglesia. Es un *amante* de Dios, su Padre, y es un *enamorado de Cristo*, obsequio salvador del Padre (23, 1).

La caridad (*la agape*) que vive y practica es fruto *intrínseco* de su voluntad y del Espíritu Santo, el cual, previa infusión de un suplemento de ser, de una «forma entitativa habitual» en

(2) «Hoy el hecho más importante del que todos deben adquirir conciencia es el de que la cuestión social ha tomado una dimensión mundial» (*Populorum Progressio*, 3).

dicha voluntad, la inclina a la citada praxis y vivencia con absoluto respeto de su libertad. En este sentido, la caridad fluye de un *principio de acción* que es, valga el juego de palabras, trans/in/trínseco en lo que concierne a lo más profundo de la persona (23,2).

En concreto, pone en acto la *virtud teologal* de la caridad. Uno es virtuoso en la medida en que somete sus actos a la regla debida. Ahora bien, siendo, como es, doble la regla de los actos humanos, a saber, *Regla reguladora* —Dios— y *regla reglada* —la razón humana—, la caridad, en cuanto alcanza directamente a la *Regla reguladora*, Dios (por cuanto *une* con Él), es máximamente virtud (cf. 23,3).

Fiel a la estructura de esta suprema virtud teologal, el militante de la caridad experimenta, en primer lugar, la tensión de la *alteridad*, en razón de un débito amical o, mejor aún, de un *beneficio gratuito*: La caridad es una flor que nace y crece en el jardín de la *gratuidad divina*, la cual equidista infinitamente de la arbitrariedad y de la necesidad (cf. 23, 4).

Y experimenta, en segundo lugar, la dialéctica existente entre lo *especial* y lo *general*. Dios posee una *especial* razón de bien en cuanto es objeto de bienaventuranza o de felicidad del hombre; la tiene, por consiguiente, de *especial* amor: el de caridad, que es precisamente el amor del Sumo Bien. De ahí que el servidor de la caridad cultive con particular esmero esta dimensión de *virtud especial* que posee, con pleno título, la virtud teologal de la caridad (cf. 23, 5a).

Pero, a la vez, el diácono de la caridad se esfuerza en llevar a la práctica la dimensión de *virtud general* que la misma caridad posee, no en cuanto se identifica con las demás virtudes sino en cuanto las señorea. Experimenta, en efecto, que la ca-

ridad se extiende a *todos* los actos de la vida humana no según registro de producción inmediata de los mismos (un acto de caridad no es, sin más, un acto de fe, de esperanza, de prudencia, de justicia, de fortaleza, de templanza), sino a modo de imperio: la caridad exige la praxis adecuada de éstas y de las restantes virtudes en el momento oportuno. El precepto del amor es un mandamiento *general*, al que se reducen los restantes preceptos. Como enseña 1Tim 1, 5, la caridad es el fin último de *todos* los preceptos (cf. 23, 5b).

El servidor de la caridad sabe, en consecuencia, de la unicidad, de la excelencia y del vigor perfectivo de la caridad. Sabe de su *unicidad*, porque, al ser *única* la comunión (la *koinonía*) de la eterna bienaventuranza, es *única* también la caridad en ella fundada. En concreto, Dios es el objeto *primario* y *fundamental* de la caridad; el prójimo es amado, con dicha *única* caridad, por Dios, esto es, *a causa* de Dios, *en* Dios y *para* Dios. Primario y principal, porque la caridad tiene en cuenta de modo decisivo *una sola razón de amar*: la Bondad divina, que es la substancia misma de Dios. Dicho de otro modo, la caridad no tiene fin diverso ni comunicación diversa fuera de Dios (cf. 23, 5).

Sabe de su *excelencia*, ya que, por alcanzar *directamente* a Aquel que, como acabamos de ver, es la Regla reguladora, sobrepasa las virtudes cardinales: éstas se adecúan de modo directo sólo a la regla reglada: la razón humana. Y, por alcanzar *plenamente* a Dios, reina sobre las otras dos virtudes teologales: sobre la fe, porque ésta alcanza a Dios en cuanto de Él proviene el conocimiento de la verdad revelada, mientras que la caridad le alcanza *para reposar del todo en Él*. Esto lo sabe el militante de la caridad, como sabe asimismo que la esperanza alcanza a Dios en cuanto que de Él proviene la

posesión del bien revelado, mientras que la caridad le logra —reiterémoslo— como *total y definitivo oasis de reposo* (cf. 23, 6).

Y sabe, en tercer lugar, de su *vigor perfectivo*, dado que la caridad, al ordenar al hombre, directa y plenamente, al Bien primario y fundamental, que es Dios, es la única virtud *absolutamente verdadera* (sólo ella es aquella «disposición de lo perfecto a lo óptimo» de que habla Aristóteles en el libro séptimo de su *Física*). El militante de la caridad se va concienciando progresivamente de que toda virtud que se refiere a un bien particular es, por este solo hecho, aunque verdadera —por lo de bien—, imperfecta —por lo de *particular*—. Sólo deviene perfecta si, además, se orienta hacia el Bien absoluto y final, Dios. De aquí que, con la caridad, toda virtud alcance su perfección y, sin ella, permanezca imperfecta. El servidor de la caridad sabe que el hombre sólo logra su perfección en Dios, que es Amor (cf. 23, 7).

b) Sujeto

Radicada en el hombre en cuanto dotado de *voluntad*, como acabamos de ver (cf. 23, 2), la caridad depende —insistamos en ello— de la sola gracia del *Espíritu Santo*, que es quien la infunde (cf. 24, 1 y 2). Pues bien, entre ambos polos —voluntad humana y Espíritu de Dios— surge una tensión dinámica. Reasumámosla desde nuestro protagonista, el diácono de la caridad, bajo la alegoría formada por la doble metáfora del acercamiento y del aumento.

El servidor de la caridad sabe que, caminante hacia Dios, cuanto más le ama, más se *acerca* a Él.

Sabe también que, cuanto más participa de la caridad —es decir, cuanto más la actualiza en sí mismo, más se somete a su influjo— más crece en ella (cf. 24, 5). En concreto, cada acto de caridad dispone a un aumento de la misma, esto es, hace al hombre más pronto para actuar de nuevo según ella; y, al crecer esta habilidad, el ser humano prorrumpe en un acto más ferviente de amor (de dilección) mediante el cual se lanza al progreso de la misma caridad: es entonces cuando ésta aumenta, de hecho (cf. 24, 7). Dilatación que, en esta vida, es interminable, en la misma proporción en que es una participación de la Caridad infinita, que es el Espíritu Santo. Su causa es Dios, que posee infinita fuerza; y su sujeto, el hombre, el cual, al crecer en caridad, sobrecrece, por ello mismo, en la habilidad requerida para una intensificación de la misma (cf. 24, 8).

El servidor de la caridad sabe también que *todo hombre* está llamado a ser sujeto creciente de esta caridad. La perfección de la caridad está al alcance de todos los creyentes en Dios, en cuanto ponen habitualmente todo su corazón en Él, es decir, en cuanto que ni piensan ni quieren nada que sea contrario al divino Amor (cf. 24, 8).

Pero sabe también que, junto a esta universal asequibilidad, la caridad connota una paradójica *fragilidad*: se puede perder. La razón de ello estriba en que la caridad, en esta vida, no llena jamás del todo la potencialidad del sujeto (como acabamos de ver, éste puede y debe aumentar incesantemente en ella). Cuando el hombre no tiende actualmente a Dios, puede surgir un factor que posibilite la pérdida de la caridad (cf. 24, 11); este factor es el pecado mortal, que contraría los mandamientos de Dios. Y lo que contraría los preceptos divinos contraría evidentemente la caridad (cf. 24, 12).

c) Objeto

El militante de la caridad es particularmente consciente de que la virtud de la caridad abarca no sólo el amor de Dios, sino también el del *prójimo*. Su acto es específicamente *el mismo*, ya que la razón de amar al prójimo es Dios. Lo es, porque aquello que, en definitiva, se debe amar en el *prójimo* es que éste esté *en Dios* (cf. 25, 1). El prójimo es, en efecto, capacidad de Dios. Lo más genuinamente humano que posee es lo que tiene de divino: de creado a imagen de Dios, de llamado a participar de Dios. El militante de la caridad parte de, avanza hacia, culmina en este dato decisivo. Insistiré en ello, fiel a la reflexión tomista. Pero ya desde ahora, es del todo necesario percatarse de esta razón fundamental de amar al prójimo.

Y ya también desde ahora, tres concreciones «objetuales» se ofrecen al diácono de la caridad que se deja guiar por la reflexión de la Suma:

La primera toma nota de que la propia caridad es tan preciosa que debe ser *objeto de sí misma*; esto es, la caridad debe ser amada por razón de caridad. En efecto, ella es aquel bien que deseamos para todos aquellos que con ella amamos (cf. 25, 2). No sólo «amamos para amar» (San Bernardo), sino que, además, «amamos para que amen». El militante de la caridad lo sabe y lo vive.

La segunda concreción atañe a *uno mismo*. Al ser primordialmente amistad del hombre para con Dios y, consiguientemente, para con todo cuanto es de Dios, el hombre debe amarse a sí mismo por razón de caridad, ya que él es uno de los seres que pertenece a Dios (cf. 25, 4). El diácono de la caridad sabe que no está llamado a «suicidarse» en los de-

más, sino a amar a Dios y, en y por Dios, a amar a todos los que son de Dios: los demás y él; él y los demás.

La tercera concreción concierne a los *enemigos*. El servidor de la caridad se conciencia particularmente, dada su enorme dificultad, de este dato. La virtud de la caridad se extiende también a los enemigos, disposicionalmente en todo momento, actualmente cuando surge la necesidad. Cuanto más se ama a Dios, más se ama al prójimo, y no hay enemistad que lo impida. Quien ama mucho a una persona, ama también a sus hijos (a los que ella ama), aunque sean sus enemigos (cf. 25, 8).

d) Orden

La incipiente pluralidad «objetual» de que acabamos de hablar predispone hacia un tratamiento del *orden* de la caridad. En efecto, ésta goza de una gradación, a partir de su primer principio, que es Dios (cf. 26, 6). De modo global, el militante de la caridad sabe y vive que *Dios* debe ser amado de modo principal y máximamente, como Causa que es de la bienaventuranza; y que el *prójimo* debe serlo como copartícipe de la misma (cf. 26, 2).

¿Cómo concreta Santo Tomás la citada gradación? Del siguiente modo: por esta caridad el hombre debe amar más:

A *Dios*, bien común de todos, que a sí mismo (cf. 26, 3).

Al *bien común de todos*, que al bien parcial propio (cf. 26, 5, *ad* 3).

A *sí mismo*, en cuanto dotado de naturaleza espiritual y, por consiguiente, en cuanto destinado a participar del Bien divino, que al prójimo (cf. 26, 5).

Al *prójimo*, en lo que atañe a la salud del *alma*, más que al propio cuerpo, dado que el consorcio en la plena participación de la bienaventuranza —que es la razón de amar al prójimo— es mayor razón de amar que la participación de la bienaventuranza por redundancia —que es la razón de amar al propio cuerpo— (nótese la lógica perfecta de amar a Dios sobre todas las cosas por Sí mismo y a todo el resto —uno mismo y los demás— por Dios: en definitiva, hay que amar al Amor por el Amor, y todo lo demás deviene amable en cuanto participa del Amor. Sólo el Amor es amable) (cf. 26, 5).

Dentro del amor al *prójimo*, más a *los que están cerca de Dios*, por su mayor bondad, que a los que están más lejos de Él (cf. 26, 5).

A nuestros *allegados* más que a los mejores (cf. 26, 7).

A los que nos están unidos por *consanguinidad* que a los demás, dado que la intensidad del amor proviene de la unión del amado con el amante (cf. 26, 8).

A los *hijos* más que a los padres, desde el punto de vista del sujeto amante, dado que los hijos tienen mayor razón de unión, por cuádruple motivo: son algo del padre; son conocidos con mayor certeza por sus padres que viceversa; son parte del padre, y ser parte es más que ser principio; y porque los padres han amado más tiempo que los hijos (cf. 26, 9b).

Al *padre* más que a la madre, al ser, él, principio con modalidad de agente y, ella, con modalidad de paciente (cf. 26, 10).

A los *padres* que a la esposa, en razón de principio (cf. 26, 11, a).

A la *esposa* más que a los padres, en razón de unión: la esposa es más intensamente amada; los padres merecen una mayor reverencia (cf. 26, 11b).

A los *beneficiados* más que al bienhechor, en razón de mayor unión (cf. 26, 3a).

Al *bienhechor* más que a los beneficiados, dado que aquél es principio del bien en el beneficiado (cf. 26, 3b).

Santo Tomás termina su enumeración afirmando que este orden de la caridad permanecerá para siempre en la patria del cielo (cf. 26, 14).

Desde luego, este cuadro panorámico refleja los condicionamientos culturales del tiempo y se brinda a ciertas observaciones. El diácono de la caridad que vive inmerso en la cultura actual y que está alerta ante los requerimientos de la reflexión bíblico-teológica contemporánea apostillará, entre otros, los siguientes factores de explicitación y/o de corrección, una vez subrayada la estructura fundamental de la secuencia.

Ésta —la estructura fundamental— se vertebra en torno a la trilogía *Dios, bien común universal, sí mismo/prójimo*. El militante de la caridad profundiza incesantemente en la primacía originaria y totalizante del amor de y a Dios; se inmerge en la vivencia de la concreta principalidad del *bien común* universal, en cuanto se sabe cosalvado en el *Misterio de la Iglesia* (cf. *Lumen Gentium*, cap. 1) y en el *Pueblo de Dios* (cf. *ib.*, cap. 2), obviando de este modo todo peligro de egoísmo individualista; y asimila armónicamente la dialéctica «*sí mismo/prójimo*». ¿Cómo? Sin ánimo de tratar exhaustivamente la cuestión, he aquí algunas reflexiones:

El amor a *sí mismo* tiene primacía sobre el amor al *prójimo* en cuanto que nadie puede subordinar su eterna salvación a un malentendido amor a los demás, sean personas o grupos. Comporta paradójicamente la obligación de *inmolar la propia vida temporal* por los demás, en cuanto suprema

manifestación de amor, por motivos de diversa densidad ético-teológica (cf. 1Jn 3, 1b-17; Jn 10, 11; Rm 5, 10).

Respecto al amor al prójimo, la dialéctica *alma-cuerpo*, que admite distintos y complementarios enfoques antropológicos, plantea siempre la exigencia primaria de preocuparse por la eterna salvación del prójimo; todo auténtico militante de la caridad lo tiene constantemente presente. Ello comporta una diversidad de acentos pastorales a la hora de la acción, según las prioridades *relativas* que la complejidad de la existencia urge (véase más adelante lo que el mismo Santo Tomás subraya al tratar de la misericordia).

La *cercanía de Dios* no empece, al contrario, el que, también desde la pluriexigencia de la realidad, se deba atender más a la única oveja descarriada que a las noventa y nueve que están a buen recaudo (y, esto, en ambas vertientes, espiritual y corporal, de la vida humana).

Nuestros *allegados y consanguíneos* merecen, desde un determinado *statu quo* rectamente objetivado, las preferencias arriba señaladas; pero ello no significa que, en otro contexto no normal —y la existencia humana está llena de contextos descontextualizados—, haya que poner en práctica, con un crucificado heroísmo de caridad, la reiterada consigna de Jesús sobre el posponer padres, hijos, hermanos, bienes de todo tipo ante las exigencias del Reino de Dios, exigencias que se concretan, la mayoría de las veces, en la atención incondicional a los hombres que sufren (cf. Lc 14, 26-27.33; 9, 6) No es necesario, por otra parte, recordar que el binomio *padre-madre* debe ser reconsiderado a la luz de las ciencias humanas actuales.

A la luz de lo dicho, el diácono de la caridad ha de redimensionar continuamente, con criterios cristianos objetivos,

su escala de valores, respetando siempre la estructura fundamental de la caridad: *Dios, bien común universal, sí mismo/prójimo*, desde una incondicional actitud de entrega que deriva de la participación—imitación del *Padre*, por *Cristo* en el *Espíritu*. Ellos le recuerdan y urgen continuamente que nadie tiene mayor amor que el que da la vida por los que ama.

e) Acto

Es más propio de la caridad *amar* que ser amado, recuerda el santo doctor, siguiendo a Aristóteles, el cual mostraba la bondad del aserto a partir del comportamiento amoroso de los amigos y de las madres (cf. 27,1). El servidor de la caridad, consciente de ello, lucha asiduamente contra la tendencia del hombre viejo —individual y ambiental— a ser *amado* más que a amar; revoluciona continuamente la estructura egoísta del propio yo y de la sociedad.

El acto *propio* de la caridad es el *amor* o *dilección*, que añade a la benevolencia o acto de la voluntad por el que queremos el bien para el otro, la *unión afectiva* del amante con el amado, en cuanto el amante valora al amado como *uno consigo o perteneciente a sí mismo* y, de este modo, se mueve hacia él (cf. 27, 2). Es importante recordar que se trata de la verdadera afectividad humano-cristiana, la cual es primariamente cuestión no de los sentidos sino del *espíritu*. Se puede (y eventualmente se debe) amar en plena sequedad, en terrible desolación. El *afecto* del espíritu, fiel a sí mismo, trasciende la (mera) esfera de los sentidos. El diácono de la caridad lo sabe y lo vive. Es el *afecto de Getsemaní* (cf. Mc 14, 32-39), el cual, por otra parte, no excluye, sino que comporta, el gozo

de la Pascua. Siempre de la mano del Aquinate, hagamos las siguientes precisiones sobre el amor o dilección:

Dios debe ser amado (debe ser objeto de dilección) por Sí mismo, por triple título: a) en cuanto es nuestro *Fin último*; b) en cuanto Su substancia es Su *Bondad*; c) en cuanto es la *Fuente* de la bondad de cuantas cosas son buenas. Puede (y debe) ser amado también por otros títulos (por sus *beneficios*, por sus *premios*, incluso por sus *castigos*), en cuanto ellos nos disponen a adelantar en Su amor (cf. 27, 3). Indefectiblemente fiel a esta radicalidad del amor a Dios, Santo Tomás subraya la *inmediatez* y la *totalidad* que caracterizan esta dilección.

Ya ahora, en la etapa andariega, la dilección (que, como hemos subrayado, es acto de la voluntad, la cual tiende hacia la cosa en sí, hacia la realidad objeto de amor), se dirige primariamente hacia Dios y, desde Él, deriva hacia las criaturas; según esto, la caridad ama a Dios *inmediatamente* y ama a las criaturas *mediante* Dios (cf. 27, 4).

Dios, además, puede y deber ser *totalmente* amado; ello no significa que pueda ser amado por el hombre a Su infinita medida, pero sí significa que *debe ser amado sin medida*. En este sentido, cantidad y calidad se unen: cuanto *más* Le amamos, *mejor* Le amamos (cf. 27, 5-6).

Se progresa en la genuina Diaconía de la caridad en la misma proporción en que se profundiza en esta *inmediatez* y en esta *totalidad* de la dilección o amor actual(izado) a Dios. Lenta y pedagógicamente, esta reflexión tomista sobre la caridad va señalando y desbrozando el cauce de la Diaconía de la agape que conecta directamente con la Fuente de Dios para que las aguas que de ella dimanan fluyan a raudales, por vía de *afecto* continuamente creciente, sobre todos cuantos son objeto del Amor divino.

Siguen dos planteamientos bipolares, en torno a los binomios *amigo-enemigo* y *amor a Dios-amor al prójimo*:

El diácono de la caridad debe amar más al *amigo* que al enemigo, en cuanto aquél es mejor y le está más unido; viceversa, debe amar más al *enemigo* que al amigo, en cuanto la sola razón de amarle es Dios (cosa que no sucede siempre en el primer caso) y en cuanto tal amor ensancha el corazón del hombre hacia horizontes más lejanos y más difíciles (cf. 27, 6). El militante de la caridad se educa para ambas eventualidades en toda hipótesis de trabajo (individual, de clase, de raza, de nación, etc.).

Asimismo, el diácono de la caridad debe llegar a experimentar, en la fe, que de amor a amor, es más meritoria la *dilección de Dios* que la del prójimo (dado que al amor de Dios se le debe galardón —premio— por sí mismo); ahora bien —y de nuevo surge la complejidad de lo real— el militante de la *agape* sabe asimismo que si se compara el «mero» amor de Dios con el amor del prójimo por Dios, sobresale este segundo, por la sencilla razón de que éste es perfecto amor de Dios (cf. 27, 8). Amar cuanto Él ama por el solo hecho de que Él lo ama implica (=es) amarle con perfecto amor. El diácono de la caridad ora así: «Dios mío, te amo tanto que, por el solo hecho de que Tú lo amas, amo cuanto Tú amas.»

2. Efectos de la Diaconía cristiana en cuanto ejercicio de caridad («¿Qué hace?»)

Esta *dilección* o amor de Dios produce efectos interiores y exteriores. Entre los primeros, se dan el gozo, la paz y la mi-

sericordia; entre los segundos, la beneficencia, la limosna y la corrección fraterna. A efectos de la presente síntesis, y fiel a la elucidación tomista, reduciré la anterior sextilogía a la siguiente cuatrilogía: interiores: *gozo-paz*; exteriores: *misericordia (limosna, corrección fraterna)-beneficencia*. Ni que decir tiene que, a la luz de las reflexiones de la sección anterior, tanto monta «la *dilección* (que actualiza la caridad)» como «la *caridad* (que se actualiza en la dilección)». Vamos a inmergimos de lleno en «la *caridad en acción*».

a) Gozo

A título pedagógico avanzo la siguiente precisión, que se halla nuclearmente en 28, 4: la virtud de la caridad se define y determina por el *acto* del amor (o dilección), al que sigue el *efecto* del gozo. Este, pues, no es virtud, sino una secuela de la virtud (en concreto, de la virtud de la caridad). De hecho, en el texto tomista, los vocablos *acto* y *efecto* se intercambian con frecuencia, lo cual no contrarresta que, conceptualmente hablando, haya que tener presente de modo constante la anterior distinción. (Con ello avanzamos ulteriormente en la dialéctica «*Getsemaní-Pascua*» hace poco enunciada).

El gozo procede ya sea de la *presencia* del bien amado, ya sea del hecho de que, al bien amado, le es inherente de modo *constante* su propio bien. Aplicándolo a la caridad, el diácono que la sirve sabe que ella le es causa de *gozo espiritual*: a) ya porque Dios, en cuanto es amado, está *presente* en él, como amante, por el más excelente efecto suyo, que es su propia permanencia («*Quien permanece en la caridad, permanece*

en Dios y Dios en él»: 1Jn 4, 16); b) ya porque la caridad es amor de Aquél cuyo bien es *inmutable*, dado que Él es su propia Bondad. Ambas razones se dan, pues, en el amor de Dios; por consiguiente, con este amor, se da el gozo de Dios (cf. 28, 1). El militante de la caridad sabe que esta presencia del *Inmutable* se le brinda ya en el fondo de su ser; por la gracia (inhabitación), ya en el rostro del prójimo («a Mí me lo hicisteis»: Mt 25, 40).

Este gozo *espiritual*, causado por la caridad, de por sí *no sufre mezcla de tristeza*, dado que es producido por el Bien divino que, por un lado, *no tolera dato alguno de mal* (aspecto objetivo); y, por otro, *se nos da en participación* (aspecto subjetivo); es decir, emana del hecho de que Dios es el *Bien infinito*, el cual se nos da.

Sin embargo, son datos de la vida cristiana tanto la resistencia a lo divino como el «todavía no». Pues bien, desde ambos puntos de vista cabe *tristeza*, sin mengua de la sustancia de la anterior tesis.

Cabe, en primer lugar, respecto al comunicarse de Dios, una mezcla de tristeza en tanto que se da algo —sea en nosotros, sea en el prójimo al que amamos como a nosotros mismos— que repugna a dicha participación. El diácono de la caridad lo sabe y no se extraña de ello; más aún, lo asume como un paradójico aditamento de amor. Dado que la participación da, de sí, puro gozo y que lo que es ajeno a ella es lo que causa pena; procura, en cuanto de él depende, transformar esto ajeno en ocasión de mayor apertura y, por consiguiente, de mayor recepción (cf. 28, 2).

Y cabe, en segundo lugar, desde la aún no lograda plenitud. Dado que el deseo es al gozo como el movimiento al reposo, mientras estamos en este mundo el movimiento

del deseo de Dios no se aquieta en Su gozo; pero cuando lleguemos a la bienaventuranza nuestro deseo de Dios —y, con él, los restantes deseos— se aquietarán totalmente: nuestro gozo logrará un estatuto no sólo de plenitud, sino también de superplenitud; obtendremos muchísimo más de lo que somos capaces de desear (cf. 28, 3). De ahí que el militante de la caridad, consciente, por la fe, del infinito Bien que se da, «sobreabunde de gozo» también en medio de la tribulación, tribulación que, en su caso, alcanza cimas de Himalaya allí donde precisamente se siente llamado a darse y a dar: en pleno corazón de la (in)justicia, de la (in)solidaridad, del (des)amor. El diácono de la caridad es un místico de esta misteriosa y crucificada autocomunicación del Amor allí donde el antiamor parece obtener inapelable victoria.

b) Paz

Gozoso con este *pascual* amor, el servidor de la caridad sobreabunda también de *paz*. Ésta incluye, desde luego, la *concordia*, que se dirige hacia los demás y que consiste en el *curso de voluntades*, en la *unión de aspiraciones* de una pluralidad de sujetos; pero añade un ulterior y decisivo elemento: la *unión de los distintos deseos del propio apetente*; consiste, esto es, en aquella tranquilidad del orden que emana de la aquietación de los impulsos apetitivos de cada individuo. Se sigue de ello que la *paz* se opone a una doble disensión, la del hombre *consigo mismo* y la del hombre *con el otro*; mientras que la *concordia* se opone sólo a la segunda disensión. Si bien la paz implica concordia, la sola concordia no significa, sin más, paz (cf. 29, 1). El diácono de la caridad se esfuerza en ser cada día más un hombre (intra)sereno y (hetero)serenante.

En analogía con lo que se acaba de decir respecto al gozo, hay que recordar también aquí que quien apetece un objeto, apetece no sólo el objeto, sino también la consecución del mismo, consecución que puede ser *impedida* por un apetito contrario, sea propio, sea ajeno. Pues bien, dado que la *paz* remueve la contrariedad de apetitos —internos y externos—, todo apetente, en cuanto tal, apetece la paz: desea llegar con tranquilidad y sin ningún impedimento al objeto apetecido.

Consciente de ello, el militante de la caridad, en cuanto apetente del verdadero bien, desea la verdadera paz, es decir, la aquietación y unión del recto apetito. Sabe que la paz *verdadera* sólo se da en el ámbito de los bienes y de los buenos; sabe que la paz *perfecta* sólo se logra en la fruición del sumo Bien, en Quien, finalmente, se aquietan, en cuanto Uno, todos los apetitos. No se extraña, pues, sino al contrario, de que en este mundo sólo se dé una paz *imperfecta*, cuando se da. Aquí, en efecto, se da *paz* en la medida en que la tendencia principal del alma se aquietan en Dios; y se da *perturbación* de paz en cuanto, ya sea *dentro*, ya sea *fuera*, se dan elementos que a ella se oponen y que, por consiguiente, tienden a alterarla (cf. 29, 2). Si antes hablábamos de gozo en medio de la tribulación, ahora hemos de hablar de *paz* en medio del conflicto. El militante de la caridad, inmerso en la «cuestión social» hoy devenida «mundial», tiene todo esto presente y obra en consecuencia; no sólo no deja que «se perturbe su corazón» (cf. Jn 14, 4), sino que siempre concorda en función de la constitutiva bipolaridad de la paz.

Un nuevo dato, particularmente importante en nuestra circunstancia cultural contemporánea, es el que afecta a una

determinada integración de la *discrepancia*. Estamos viendo que la paz es efecto de la caridad, dado que ésta, al concentrar, mediante el amor total a Dios, todos los apetitos en Dios, produce su unión; y, al realizar, mediante el amor al prójimo como a sí mismo, la voluntad del prójimo como la suya, lleva a efecto la doble unión del hombre *consigo mismo* y con el *otro* antes descrita. Pues bien, el servidor de la caridad experimenta que, al obrar de este modo, la caridad no sólo comporta la *concordia* en los *bienes principales*, sino que también posibilita la *discrepancia* en los *bienes de menor importancia*. Ésta procede de la disparidad de opiniones respecto a lo que afecta o no a los bienes (básicos) en que se concuerda. Resuena aquí la tan conocida como profunda sentencia agustiniana sobre la unidad en lo necesario y la libertad en lo dudoso, con tal que en uno y otro ámbito reine siempre la caridad (cf. 29, 3a).

Se ha divulgado mucho —y con razón— la fórmula «*opus iustitiae, pax*». Pero, desde el meollo de la primaria virtud teologal en que nos encontramos, hay que recordar que, en última instancia, la paz es obra *indirecta* de la justicia, en cuanto ésta elimina los obstáculos; mientras que es obra *directa* de la caridad, en cuanto ésta es vigor unitivo; la paz, es en efecto, como hemos considerado, la unión de las inclinaciones apetitivas (cf. 29, 3b). El diácono de la caridad lo capta (inteligencia) y lo vive (voluntad) desde la luz y la fuerza del Espíritu Santo.

¿Es virtud la paz? No, por cuanto es, de algún modo, *fin último*. La paz, al igual que el gozo, es efecto de la caridad. Esta, en su propia razón de amor (*dilección*) de Dios y, en Él, del prójimo, causa paz (cf. 29, 4).

c) Misericordia

Al introducir el presente apartado dejé claro que, a la luz de la sextilogía tomista, la misericordia es efecto *interno* de la caridad; añadí, sin embargo, que un planteamiento cuatrilógico era también fiel a la elucidación del santo doctor, dadas, evidentemente las adecuadas explicaciones. Según esto, sintetizaré, en un primer momento, sus *rasgos esenciales* y pasaré, acto seguido, a exponer su *doble cristalización* en la limosna y la corrección fraterna.

Rasgos esenciales de la misericordia:

Hay que empezar recordando que el *mal* —ajeno y propio— es el motivo de la misericordia.

Al ser compasión de la miseria ajena, la misericordia comporta propiamente alteridad; respecto a uno mismo, los males producen dolor; no provocan misericordia, si no es por analogía. En este sentido, cuanto más allegada nos es la persona que sufre, más dolor nos produce y menos misericordia: ya no luchamos contra el dolor ajeno sintiéndolo como propio, sino contra un dolor ajeno que vivimos en tanto que propio (cf. 30, 1) Sin embargo, dado que, por íntima que nos sea una persona, su alteridad continúa siendo real, la misericordia, en cuanto vivencia del dolor ajeno, persiste en su última enjundia. El diácono de la caridad lo sabe (teóricamente) y lo vive (prácticamente).

Pero, paradójicamente, la razón de ser misericordioso no se limita a la citada asunción compasiva de la alicidad sufriendo, sino que implica, además, la deficiencia (los defectos) de quien es misericordioso. ¿En qué sentido? Retomemos la anterior dialéctica, subrayando ahora la apropiación del dolor ajeno. Precisamente por ser compasión de la miseria aje-

na, uno tiene misericordia en la medida en que se duele de ella. La tristeza o dolor lo son del mal propio. De aquí que uno se entristece o se duele de la miseria ajena en la medida en que la asume como propia. Y esto ocurre por dos caminos: por unión de afecto o por unión real. (Es ésta la explicación —observa la reflexión aristotélico-tomista— de que los ancianos y los sabios, por un lado, y los débiles y asustadizos, por otro, sean más misericordiosos y que, al revés, los que se consideran felices y poderosos hasta el punto de pensar que no pueden sufrir mal alguno sean menos misericordiosos. Los primeros captan la posibilidad de padecer lo mismo; los segundos consideran que los que sufren lo sufren, por una u otra razón, justamente [cf. 30,2]). El diácono de la caridad es, pues, un cristiano profundamente humano que se especializa en sentir el dolor ajeno como propio y en asumir su particular condición de debilidad —contingente y pecadora, en último término— con humilde realismo.

Sin embargo —y aquí surge una nueva y superior paradoja—, hay que proseguir añadiendo que la misericordia comporta, a la vez y sin contradicción con lo dicho, una determinada superioridad. ¿Por qué? Porque es propio del superior y del mejor en cuanto tal remediar la deficiencia ajena; derramarse en el otro y, más todavía, socorrer sus deficiencias es, por excelencia, lo característico del superior: De aquí que se considere sumamente propio de Dios tener misericordia y que se afirme que, mediante ella, manifiesta de modo máximo su omnipotencia. De aquí también que la misericordia, participada de Dios, se valore como la mayor entre todas las virtudes que atañen al prójimo (cf. 30, 4b). (Y, por consiguiente, que los «felices» y «poderosos» de quienes hacíamos mención lo sean en cuanto errantes en el criterio e inicuos en la decisión.)

Nos hallamos, pues, en estos momentos de la reflexión, no en la esfera de los efectos de la caridad (y mucho

menos de los externos), sino en pleno meollo de la virtud. En estos momentos, digo, porque en seguida pasaremos al ámbito de la efectualidad. ¿De qué virtud? Obviamente, de la *caridad*, pero con la precisión de una añadidura. ¿Cuál? En 30, 3, Santo Tomás observa que, en cuanto el dolor que comporta la compasión por la miseria ajena es de orden sensitivo, la misericordia es una *pasión*; pero que, en cuanto es de orden intelectual, es susceptible de ser regulado por la *razón*: así regulado, puede, a su vez, ordenar el movimiento del apetito sensitivo. Pues bien, desde esta doble perspectiva, la misericordia es una *virtud* (recordemos que lo nuclear de la virtud consiste en que los impulsos humanos sean regulados por la razón). Lo que ocurre es que la misericordia añade a la perspectiva de bien que es objeto de la caridad la especial dimensión de *miseria* de quien es compadecido, como vimos. San Agustín afirma que la misericordia sirve a la *razón*, esto es, supera el primer momento de la mera pasión, *cuando se practica conservando la justicia*, ya al dar al necesitado, ya al perdonar al arrepentido. El militante de la caridad es un concreto especialista de esta *precisión*.

Doble cristalización de la misericordia

— La limosna

La limosna es efecto de la caridad, mediante aquella añadidura que la transfigura en misericordia. Dar limosna por caridad-misericordia es darla *deleitabile, pronta y ordenadamente* (cf. 32,1). Las limosnas se dividen en corporales y espirituales, a tenor de las respectivas *deficiencias* del ser humano. Santo Tomás las clasifica de la siguiente manera:

1. Corporales

a) En vida

- Comunes
 - De tipo interno: hambre, sed («dar de comer», «dar de beber»).
 - De tipo externo: vestido, vivienda («vestir», «dar posada»).
- Especiales
 - De tipo interno: enfermedad («visitar»).
 - De tipo externo: cautiverio («redimir»).

b) Después de la vida: muerte («enterrar»).

2. Espirituales

a) Mediante auxilio humano

- Ámbito de la inteligencia.
 - Dimensión especulativa: ignorancia (enseñar).
 - Dimensión práctica: duda («aconsejar»).
- Ámbito de la voluntad: tristeza («consolar»).
- Ámbito de la acción.
 - El yerro del pecado («corregir»).
 - La ofensa humana del pecado («perdonar»).
 - Las secuelas del acto desordenado («sufrir con paciencia»).

b) Mediante auxilio divino: las universales necesidades de los hombres, vivos y difuntos («orar») (cf. 32, 2).

Hemos llegado a un momento privilegiado en la concreción de nuestra reflexión teológica, dado que nos hallamos, por un lado, ante un detallado *panorama* de los *déficits humanos* hacia los que se dirige la *acción específicamente caritativa*-

social que constituye el eje del presente estudio, y, por otro, ante tres notas —gozo, prontitud y orden— que definen el preciso *estilo* de la citada acción.

El *panorama* —vertiente objetiva— necesita de pocas correcciones para ser expresado con el actual lenguaje de nuestra cultura (aunque implique, eso sí, la asimilación del profundo cambio de conciencia histórica —era de la «cuestión social mundial»— que es propio de nuestro tiempo). En efecto, el anterior cuadro coloca ante nuestros ojos el conjunto de las necesidades materiales y espirituales del hombre, del género humano. Materiales: los problemas del *hambre/sed*, de la *vienda/vestido*, de la *enfermedad/muerte*, y del *cautiverio* (presos, campos de concentración, prófugos, etc.). Espirituales: los problemas de la *alfabetización/ignorancia*, analfabetismo; del *asesoramiento*, peritos, expertos; de la *solidaridad/compañerismo*, ayuda, sostenimiento —*consuelo*—; de la *reconciliación/perdón* de las ofensas en el ámbito internacional; del *paciente diálogo democrático* entre los países desarrollados y los países en vía de desarrollo; y, en un plano superior ético-teológico, de la admisión del *anuncio-denuncia* religiosos (verdadera inserción del estatuto de la libertad religiosa en la vida de los pueblos); de la *corrección-mejora* de las costumbres y de la apertura positiva a la *invocación social de Dios* como recurso radical de y ante la *impotencia* humana (de nuevo: libertad religiosa). Estos *déficits* sustantivos del hombre —en los que seguiremos insistiendo obviamente en los próximos apartados— constituyen el constante *motivo* provocador de la *acción específicamente caritativa* de la Iglesia, de la *Diaconia (social) de la Iglesia*.

El *estilo* —vertiente subjetiva— invita a una progresiva concienciación de las tres notas antes señaladas. En efecto, la *Diaconía de la caridad* debe ser, hoy más que nunca, ante las

inmensas exigencias del citado panorama, un servicio gozoso («deleitabile»: recuérdese el primer efecto interno de la caridad), contrapuesto a la tristeza que el dar produce en el avaro; realizado con aquella celeridad que la urgencia de las necesidades exige (*pronto*); y programado de tal modo que nada se deje a la improvisación (*ordenado*).

Objetivo con la realidad y sereno ante ella, el servidor de la caridad sabe que, en sí y de sí, las ayudas («limosnas») espirituales son superiores a las corporales, en razón de *lo que se brinda, a quien se brinda y cómo se brinda*. Pero, atendidas las circunstancias, en el caso concreto, una ayuda corporal puede ser (= pasa a ser) superior a otra espiritual: así, concreta santo Tomás, alimentar a quien se muere de hambre es anterior a enseñarlo (cf. 32, 3). El diácono de la caridad vive esta tensión como un dato fundamental de su comportamiento teórico-práctico. Sabe y vive —vida ascendente— que el presente y el futuro de los déficits humanos se juega en función de la alfabetización-educación, del asesoramiento, de la solidaridad, de la reconciliación, del diálogo, de la trascendencia: en el plano de los valores y en el núcleo del hombre nuevo, por renovado. Y, una vez más, no a pesar de ello, sino precisamente por ello, sabe y vive —vuelta descendente— que la condición de espíritu encarnado que es propia del hombre, exige que su base material (uso esta expresión, tan cara a Pío XII) (3) se halle substancialmente asegurada y sea, por consiguiente, en este preciso sentido, prioritariamente atendida. Por espiritual, le es

(3) «El derecho originario sobre el uso de los bienes materiales, por estar en íntima unión con la dignidad y con los demás derechos de la persona humana, ofrece a ésta, con las formas indicadas anteriormente, base material segura y de suma importancia para elevarse al cumplimiento de sus deberes morales» (*La Solennità*, 14).

imposible degenerar en mutilado materialista y le es ineludible comportarse como un ser genuinamente material.

Desde luego, dada como se debe, es decir, por amor a Dios y al prójimo, la limosna *corporal* produce, a la vez, fruto *espiritual*: por la recompensa que obtiene de Dios y por el hecho de que el prójimo corporalmente ayudado es movido a orar por el bienhechor (cf. 32, 4). En nuestro contexto, que ya no es de cristiandad, esta segunda observación debe ser redimensionada, en el sentido de que, aparte de los casos, no infrecuentes, en que tal respuesta tiene lugar, la comunión cristiana de bienes, genuinamente ejercida, es de por sí testimonio objetivo y particularmente eficaz de Trascendencia.

El militante de la caridad es consciente de que dar limosna es objeto de *precepto*. Lo es porque socorrer la necesidad es hacer el bien, hacer el bien es una de las dimensiones del amor al prójimo, y amar al prójimo es mandato del Señor. Dar limosna requiere, en sus polos extremos, de parte del donante, dar de lo que le es superfluo y, eventualmente, de lo que es necesario; de parte, del receptor, estar en extrema necesidad. De aquí que peque *mortalmente* aquel donante que, ante un receptor que se halla en necesidad evidente y urgente, sin que, de momento, haya otro que lo socorra, «cierra sus entrañas» y retiene para sí solo los bienes superfluos que, en cuanto tales, no le son necesarios en la actual concreta ocasión, a tenor de una valoración probable. Ello implica que no hay que apelar a todos los casos de deficiencia que puedan sobrevenir en el futuro, contraviniendo la prohibición del Señor de pensar en el mañana: lo superfluo, como lo necesario, debe valorarse a tenor de lo que ocurre según parámetros de probabilidad y frecuencia (cf. 32, 5).

El diácono de la caridad se percata de este concreto criterio de juicio, lo asimila reflejamente, lo inviscera deliberadamente y lo ejerce consecuentemente. Más todavía, lo traduce a un «hoy» que ha hecho del planeta una vecindad. Esta actitud requiere: a) no ponerse nervioso —persona y/o institución— ante el cambio (la metanoia) que se avizora y avecina como ineludible (ley de la serenidad); b) avanzar decididamente con hechos de comunicación hacia la consecución de la meta adecuada (ley de la gradualidad); c) actuar socialmente con vistas a una mutación de la mentalidad colectiva y de las instituciones (ley del cambio de estructuras); d) experimentar progresivamente la presencia de la Providencia divina tanto cuando permite necesidad como cuando aporta abundancia (ley de la confianza en el Padre del cielo).

¿Hay que dar también de lo necesario? Sí, en determinadas circunstancias, como acabo de afirmar. Por eso hablaba antes de dos polos extremos, que sitúan la cuestión debidamente, pero que no la dirimen unilateralmente. Santo Tomás lo elucida a la luz de sus condicionamientos epocales (cf. 32, 9). Y, ello, continúa teniendo vigencia no sólo doctrinal, sino también pedagógica en nuestra estricta contemporaneidad (4). Al

(4) Véase lo que, en continuidad con dicha elucidación, escribe Luis GONZÁLEZ CARVAJAL en *Con los pobres contra la pobreza*, Ediciones Paulinas, 1991, Madrid, págs. 134-135: «Los escolásticos afirman que dar lo superfluo a los pobres es una exigencia de justicia, y compartir con ellos lo necesario es una exigencia de caridad. Oigamos al franciscano Alejandro DE HALES: «Los pobres pueden ser socorridos de dos maneras: O bien de lo superfluo, lo que es de justicia (...), ya que lo superfluo es de los pobres, y propio de la justicia es devolver a cada uno lo suyo, o bien podemos socorrerles sustrayéndonos lo que es necesario» (*In 3 Sententiarum*, dist. 33), lo que ya no viene exigido por la justicia, sino por la caridad. «Dar limosna de lo superfluo —ahora es Santo Tomás el que habla— es de precepto; lo

decir *pedagógica* salgo al paso de quienes objetan sea de artificiales sea de obsoletas estas distinciones, en nombre de una alternativa actitudinal que cae en lo genérico y/o institucional y que se diluye, aunque no lo pretenda, en lo (meramente) estructural-colectivo. Por otra parte, dado el enmarcamiento mundial de la cuestión social al que hemos irreversiblemente llegado, este planteamiento de *grave obligación* afecta tanto a personas como a pueblos. Es lo que diáfanoamente urgen los últimos documentos sociales del Magisterio y lo que germina como evidente signo del tiempo en el creciente sentir de la conciencia social de tantos grupos y sociedades (5).

mismo que darla al que está en necesidad extrema. Hacer otras limosnas es de consejo, igual que se dan consejos acerca de cualquier otro bien mayor» (*Suma Teológica*, 2-2, q. 32, a. 5, t.7, BAC, Madrid, 1959, 969).

Da la impresión de que no han dicho nada, pero consideremos más despacio su respuesta: «Si dar de lo superfluo es una exigencia de la justicia, quiere decir que no basta dar una parte de lo superfluo, sino todo, porque mientras me quede algo superfluo la justicia seguirá exigiéndome que lo dé. Y ni siquiera eso es bastante: Incluso cuando sólo me haya quedado con lo necesario, la caridad me pide que esté dispuesto a compartirlo con los que todavía tienen menos que yo. Naturalmente, ahora es la caridad, no la justicia, porque tengo realmente derecho a poseer lo necesario; lo que pasa es que la caridad va más allá que la justicia.»

(5) «Por consiguiente, los responsables de la gestión pública, los ciudadanos de los países ricos, individualmente considerados, especialmente si son cristianos, tienen la obligación moral —según el correspondiente grado de responsabilidad— de tomar en consideración, en las decisiones personales y de gobierno, esta relación de universalidad, esta interdependencia que subsiste entre su forma de comportarse y la miseria y el subdesarrollo de tantos miles de hombres. Con mayor precisión, la Encíclica de Pablo VI traduce la obligación moral como «deber de solidaridad» y semejante afirmación, aunque muchas cosas han cambiado en el mundo, tiene ahora la misma fuerza y validez de cuando se escribió (*Sollicitudo Rei Socialis*, 9).

Santo Tomás concluye su reflexión sobre la limosna precisando que, en igualdad de circunstancias, hay que dar limosna, con preferencia, a los *más allegados*, con la debida discreción, según diferencia de unión, santidad y utilidad (cf. 32, 9). Y que es laudable dar *mucha* limosna en proporción con las propias posibilidades, habida cuenta de la *necesidad en cuestión* y con el siguiente criterio: socorrerla *suficientemente*, sí; hasta el punto de alcanzar una abundancia superflua, no; es mejor, antes, dar a más necesitados (cf. 32, 10). Son matices que enriquecen aquel importante adverbio —*ordenadamente*— que apareció al principio de la elucidación. El servidor de la caridad aprecia y vive la carga de actualidad que una adecuada traducción social de ambas directrices contiene: una programación con estas connotaciones ni despoja a los indigentes del propio grupo en aras de una —falsa— prioridad ajena, por el mero título de ser ajena; ni los privilegia a título de una —injusta— acentuación propia, por sola razón de mayor proximidad, intensiva o extensiva. En el horizonte de estas concreciones ondean, banderas al viento, la consigna paulina de *igualdad* (6) y la *plasmación luliana del servicio y reparto comunitarios* (7).

(6) «No que paséis apuros para que otros tengan abundancia, sino con igualdad. Al presente, vuestra abundancia remedia su necesidad, para que la abundancia de ellos pueda remediar también vuestra necesidad y reine la igualdad, como dice la Escritura: el que mucho recogió no tuvo de más; y el que poco, no tuvo de menos [Ex 16, 18]» (2 Cor 8, 13-15). Cf. Rm 15, 25-27.

(7) «¡Rey de los reyes, fuerte sobre todos los poderes! Vos habéis creado los metales para que de ellos se sirvan en común los hombres; pero es tan grande la codicia de los hombres que cada uno quiere que pase a ser propio aquello que Vos habéis dado en común. (...) Antes, Señor, lo repartiríamos comunitariamente, de tal modo que los ricos daríamos a los pobres, de nuestro tesoro, hasta que los pobres no tuviesen ni hambre, ni sed, ni frío, por falta de riquezas» (Ramón LLULL: *Llibre de Contemplació en Déu*, L. II, X dist., cap. XXXIV).

— La corrección fraterna

Una vez subrayada debidamente a nivel tanto de micro como de macrovisión la importancia objetiva y la eventual prioridad fáctica de la comunicación de bienes materiales —de la limosna corporal, en terminología tomista—, volvamos al otro contenido de la comunión-comunicación espiritual de bienes, el que atañe a la *corrección fraterna*, traducida, ella también, a las categorías de nuestro hoy personal—individual y personal—social.

En efecto, el diácono de la caridad sabe que corregir al delincuente es limosna espiritual y, por consiguiente, sustantivo acto de caridad, en modalidad de misericordia: tal corrección es un verdadero *remedio*, que debe usarse tanto a favor de *alguien* —persona individual o institución social— que peca, con vistas a su enmienda, como contra el *pecado* del delincuente en tanto que dicho pecado *incide en el mal de otros y*, principalmente, en *detrimento del bien común*; la corrección fraterna es acto formal no ya de caridad sino de *justicia* (cf. 33, 1). Observemos que ambos aspectos no sólo no se contraponen, sino que, con frecuencia, se suman.

Esta corrección fraterna se adentra, pues, por las zonas de la *obligatoriedad*, dadas unas determinadas condiciones. ¿Cuáles? El militante de la caridad sabe, a la luz de 33,2, que es cuestión de *precepto*, no negativo (que prohíbe el mal y que, por consiguiente, obliga siempre), sino *positivo*, que induce a actos de virtud y que, por lo tanto, obliga a tenor de las circunstancias requeridas por y para los actos virtuosos, es decir, *donde, cuando y como se debe*; y, en todo caso, habida cuenta del fin, que es, como hemos visto, la enmienda del hermano. Si, pues, es necesaria para dicha enmienda, cae bajo

precepto; pero no hasta tal punto que haya que corregir en cualquier lugar y tiempo al delincuente. Estas precisiones son muy importantes con vistas a los posicionamientos de *crítica social* que puedan y deban ejercerse desde la actividad específicamente caritativo-social de los agentes e instituciones de la Diaconía cristiana. Aquéllos y éstas, al par que no pueden eludir dicha toma de postura, deben llevarla a la práctica con los citados criterios de prudencia-fortaleza, los cuales les otorgan un estilo propio dentro del conjunto de las modernas sociedades auto y heterocríticas.

Las directrices tomistas que subsiguen a lo dicho conservan también su importancia, hecha la debida transcripción a nuestro aquí y ahora. Afectan al binomio súbdito-superior; a la situación de quien corrige, a las expectativas y a las etapas de la corrección.

El binomio *súbdito-superior* invita a tener presente que, en cuanto es acto de *caridad*, la corrección fraterna es cosa de ambos, en la medida en que uno y otro deben ejercer dicha virtud teologal. En cuanto acto de *justicia*, la corrección corresponde sólo a quienes están dotados de autoridad: éstos no sólo deben reprender, sino también corregir mediante castigo, dado el caso (cf. 33, 3). Análogamente, la corrección, acto de *caridad*, alcanza también al súbdito respecto a su superior (no con protervia y dureza, sino con mansedumbre y reverencia); acto de *justicia*, no afecta al súbdito respecto al superior (cf. 33,4).

Dentro de las instituciones *eclesiales* de caridad, estas pistas son válidas si se quiere que ellas no degeneren en mero pasivismo, se oxiden de burocratismo, se esclavicen bajo un dirigismo vertical o se disgreguen en un anarquismo fáctico. En el seno de la *Sociedad civil* y/o del *Estado*, los militantes y las instituciones de caridad deben educarse no sólo para la heterocrítica cristiana antes evocada, sino también para una

positiva y agradecida receptividad de la crítica social que eventualmente les sobrevenga.

Pasando a la *situación* de quien corrige, 33, 6 recuerda que el *pecador*, en la medida en que conserva el recto juicio moral de la razón, puede corregir también al pecador; pero no hay que olvidar que el pecado precedente obstaculiza de algún modo la corrección fraterna por triple razón de indignidad, escándalo y soberbia. Dado, pues, que todos somos pecadores, el diácono de la caridad y sus instituciones tendrán siempre en cuenta este hecho, y procurarán que su comportamiento sea *digno, ejemplar y humilde*, como corresponde a quien se deja moldear por el amor de Jesucristo. Se esmerarán especialmente en evitar todo tipo de deficiencias, individuales y sociales, en lo que respecta a la praxis de la caridad. En positivo, procurarán actuar-actualizar todos los verbos del himno paulino de la caridad.

Respecto a las *expectativas*, la más elemental prudencia aconseja cesar en la tarea de la corrección fraterna cuando, con ocasión de la misma, es de temer que el reprendido empeore (cf. 33, 6). La caridad, que «procede magnánimamente» y que «todo lo espera», sabe aguardar pacientemente el tiempo y el lugar oportunos de la fraterna corrección, sin que la prudencia degenera en coartada de la cobardía.

Finalmente, en cuanto a las *etapas* de la corrección, ésta, según el precepto del Señor, comienza secretamente; de no lograr su fruto, prosigue con aducción de testigos; si ello deviene asimismo inútil, termina con denuncia pública (cf. 33, 7-8). Cosa que vale también, «*mutatis mutandis*», en el ámbito institucional.

Este tema de la corrección fraterna resulta de particular actualidad en un mundo cuya creciente *socialización político-económica* hace patentes, hasta la medida del superescándalo, fenómenos de *gravísima corrupción*, que parecen estar diabóli-

camente dotados de una inextirpabilidad pareja a su grado de insolencia. Traducida a categorías sociológicas, la corrección fraterna postula expresiones que engloban desde la *opinión pública* hasta las instituciones del *poder judicial*, pasando por las *educativas*, vistas, todas, desde una eficaz capacidad de intervención ético-social (8).

d) Beneficencia

La reducción cuatrilógica por la que he optado motiva que la *beneficencia*, que Santo Tomas trata antes que la *misericordia*, pase a ocupar el cuarto lugar en la presente síntesis. No se trata de corregir el orden de la Suma, sino de, fieles a su contenido, explicitar ulteriormente la conexión *misericordia-limosna/corrección fraterna* y, por ello, de posponer el tratamiento de la *beneficencia*. Ésta constituye el primero de los tres efectos externos de la sextilogía tomista. Consiste en *hacer bien* —lo indica etimológicamente la palabra— *a los amigos*; y la caridad es amistad. Vimos que el acto de amor (la dilección) incluye la *benevolencia*, por la cual queremos bien al amigo.

(8) Dos citas de Juan Pablo II resultan muy oportunas en este momento: «Al ejercicio de este *ministerio de evangelización* en el campo social, que es un aspecto de la *función profética* de la Iglesia, pertenece también la *denuncia* de los males y de las injusticias. Pero conviene aclarar que el *anuncio* es siempre más importante que la *denuncia*, y que ésta no puede prescindir de aquél, que le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta» (*Sollicitudo Rei Socialis*, 41); «aunque con tristeza, conviene decir que, así como se puede pecar por egoísmo, por afán de ganancia exagerada y de poder, se puede *faltar también* —ante las urgentes necesidades de unas muchedumbres hundidas en el subdesarrollo— por *temor, indecisión* y, en el fondo, por *cobardía*» (*Sollicitudo Rei Socialis*, 47).

Ahora bien, lo que queremos, de ser posible, tendemos a realizarlo. De aquí que, del acto de amar al amigo, se siga el de hacerle bien. Es ésta la razón por la que la beneficencia es un acto de caridad, que lo es de amistad. Todo esto es coherente desde la *común razón de bien*. Pero si retomamos la cuestión desde la *particular razón de bien*, la beneficencia que, en cuanto dadivosa, explicita tan patentemente la virtud de la caridad, en cuanto implica un dominio efectivo de toda codicia, a fin de facilitar la comunicación, pone ulteriormente en juego la virtud de la *liberalidad* (cf. 31, 1).

Estas dos consideraciones son también, debidamente contextualizadas, de rigurosa vigencia. El diácono de la caridad y sus instituciones deben educarse simultáneamente en el *talante del dar* y en la *liberación de la codicia*. El primero es inviable sin la segunda; ésta deviene estéril sin aquél. El vuelo de la donación requiere la ascética del despegue. Por otra parte, un mero ejercicio interior de desafección de la codicia degenera en un rasgo más de aquella típica (seudo)pobreza de espíritu que se torna paralítica ante toda eventualidad de importante comunicación real.

Sabe y vive también el servidor de la caridad que la *beneficencia* connota universalidad y orden:

Universalidad, dado que el amor de caridad ha de extenderse a todos. El cristiano ha de estar en disposición permanente de beneficencia para con todo el mundo, habida ocasión y habida cuenta, asimismo, de las circunstancias de lugar y tiempo. Este tipo de hombre cristiano, más urgente que nunca, es literalmente contemporáneo ante las expectativas genuinamente solidarias de nuestra época. En este sentido, la beneficencia es sumamente actual en la era de la justicia. Contraponer justicia y beneficencia supone o

bien ignorancia, o bien haber sucumbido, sin el debido discernimiento, a los lastres culturales que ambas virtudes soportan.

Orden, puesto que, también aquí, la condición polivalente de «allegado» conserva, en igualdad de circunstancias, su vigor rectamente prioritario. Digo rectamente, porque, dado el caso, hay que socorrer antes al *extraño* que se halla en perentoria necesidad que al propio padre que no sufre precariedad; invitar a un *indigente desconocido* que a los amigos o parientes no necesitados (cf. 31, 2), sin posponer cuanto exige la prudencia; atender al soldado *herido* no emparentado que al consanguíneo enemigo (cf. 31, 3). La acumulación tomista de casos nos ayuda a situar debidamente la tesis de base, que, por otra parte, entronca con la instancia ordenacional ya antes considerada. En resumen, el militante de la caridad se abre consciente y laboriosamente —todo esto es ajeno a cualquier improvisación— a las instancias de la universalidad extensiva y de la gradación intensiva. Con un único objetivo: *hacer bien real al hombre real*.

3. Síntesis

Hasta aquí el resumen de la enseñanza tomista sobre la caridad, en torno a los dos ejes —*qué es y qué hace*— en que consideramos que pivota.

La Diaconía cristiana, en cuanto hábito y acto de caridad («¿qué es?») se nos ha mostrado en:

Su *naturaleza*, esto es, en su fundamentación, procedencia, estructura virtuosa (con su tensión de alteridad y su dialéctica de lo especial y lo general), unicidad, excelencia y vigor perfecto.

Su *sujeto*, dinámico en el crecimiento, universal en la vocación, frágil en la condición.

Su *objeto*, global, por un lado: Dios y el prójimo; particularmente subrayado, por otro: la propia caridad, uno mismo, los enemigos.

Su *orden*, en una gradación que gira alrededor del eje Dios-bien común universal-sí mismo/prójimo, cuyas peculiaridades epocales tomistas y —hecha la debida traducción— contemporáneas abren unas perspectivas existenciales de decisivo interés.

Su *acto propio*, la dilección, que se dirige inmediatamente a Dios y, mediante Dios, a las criaturas; y que comporta totalidad respecto a Dios y adecuado discernimiento respecto a los binomios amigo-enemigo y amor a Dios-amor al prójimo.

En cuanto ejercicio de la caridad («¿qué hace?»), la Diaconía de la caridad ha desplegado ante nuestros ojos sus efectos de:

Gozo, que procede de la presencia constante del amado; que, de sí, no sufre mezcla de tristeza, pero sí la sufre desde la resistencia y/o precariedad que se dan en el amante, y que es capaz de sobreabundancia en medio de la tribulación.

Paz, que, en medio de la conflictualidad humana, debe ser vivida con su doble vertiente de concordia interior (apetitos) y exterior (voluntades) en función de la definitiva aquietación perfecta en el Sumo Bien, con positiva apertura a la discrepancia respecto a los bienes secundarios y desde la experiencia de su procedencia directa de la caridad e indirecta de la justicia.

Misericordia, con su riquísima dialéctica de alteridad-en-simismamiento y de deficiencia-superioridad en torno al misterio del sufrimiento humano; y con su doble cristalización:

En la *limosna* que, deleitable, pronta y ordenadamente se vuelca hacia el completo panorama de las deficiencias espirituales y corporales del hombre, servidas, de derecho y de hecho, en su jerárquica trabazón y en sus fácticas prioridades, desde una conciencia de obligación que es coherente en la comunicación hasta llegar a la zona de lo necesario.

En la *corrección fraterna*, diversamente operativa según los cánones de la caridad y de la justicia, obligatoria en determinadas condiciones y matizada según circunstancias de relación, situación, expectativas y gradación. Ambas —limosna y corrección fraterna— requieren una adecuada traducción cultural a las instancias sociológicas de nuestro tiempo.

Beneficencia, con su doble razón, común y particular; de bien, que empuja simultáneamente hacia el talante de dar y hacia la liberación de la codicia y que se rige con sus propias instancias de universalidad y de orden. También ella postula la debida recontextualización epocal.

He procurado conservarme entre la clasicidad de la tesis y su traducción actual, porque creo que, de este modo, soy fiel al primer parámetro *teologal* que me he impuesto. Lo he hecho desde la plasmación de un clisé hasta cierto punto existencial a fin de ofrecer una cierta mediación entre el contenido y la vivencia. He mantenido, sin explicitarla, una clara conciencia de que, entre los polos teologal y sociológico, campeaba constantemente la instancia ética. Pues bien, todo ello invita, una vez elaborado el aspecto afirmativo, a considerar otro aspecto, el *contrapositivo*, que es de indudable importan-

cia ante ciertos posicionamientos reducidos —con peligro de reduccionistas— en los que caen o pueden caer sectores no pequeños de militantes de la caridad. Es lo que paso a elucidar acto seguido.

B) Aspecto contrapositivo

Al elucidar el aspecto *contrapositivo*, trataré prioritariamente no ya de la persona (el diácono de la caridad), sino de la *institución* (la Diaconía de la caridad); y, a su vez, de ésta no en abstracto, sino en concreto: de *Cáritas* como institucionalización básica del servicio de la caridad que es propio de la *Iglesia católica* en cuanto vive y actúa dentro del contexto del Estado español. Con ello me adentro en una consideración aplicativa sin la cual el presente estudio subrayaría, en el binomio «individual-social», el primer polo en detrimento del segundo.

Fieles a la síntesis tomista, recordemos que la segunda parte de la Suma Teológica trata del movimiento de la criatura racional hacia Dios. El fin de este movimiento es, obviamente, Dios en sí mismo y en cuanto poseído (la felicidad o bienaventuranza eterna); y los medios para lograrlo son los actos humanos. Éstos son estudiados: Primero, en general, ya en sí mismos (unos son propios del hombre, otros comunes con los animales), ya en sus principios (sea intrínsecos, los hábitos, las virtudes; sea extrínsecos, la ley y la gracia). Segundo, en particular, se trata de los actos que son propios de los estados de vida tanto en general como desde puntos de vista peculiares. Los propios de los estados de vida en general son las virtudes. Éstas se dividen en teologales y card-

nales. Acabamos de considerar la mayor de las tres teologales, la caridad, que corona la fe y la esperanza, y hemos subrayado su especificidad, que trasciende el plano meramente ético. Este plano es el que explicitan las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. El ámbito de la segunda, la justicia, constituye el caldo de cultivo aretológico en que se mueve nuestro tema. En él, en efecto, aparte de la propia justicia con toda su rica tipología, son objeto de exposición las virtudes de la piedad (que atañe a las relaciones familiares), la observancia (que implica la obediencia en sus distintas acepciones, entre ellas la civil), la gratitud, la verdad (que comporta la veracidad), la amistad, la liberalidad y la epiqueya.

Pues bien, las vertientes teologal y ética deben ser tratadas desde la doble categoría de la distinción y la unión. En concreto, el mundo de la caridad —lo hemos visto— tiene una especificidad constitutiva inderivable al solo nivel ético, pero a la vez lo implica como supuesto (la gracia, en efecto, supone la naturaleza). Recíprocamente, el nivel ético, en su propia especificidad es inintercambiable con el teologal, aunque remita a él como a su trascendente plenitud. La Diaconía cristiana, por consiguiente, es, simultáneamente, irreductible al plano meramente ético y abierta al mismo. No se limita a él, pero no se da sin él. Tan es así que sólo divinizado en Cristo, el hombre puede ser plenamente ético. De aquí que *Cáritas* sea teologal y que, por teologal, sea también ética, aunque irreductible a sólo ética.

Si, descendiendo gradualmente, pasamos del nivel ético al sociológico, hemos de afirmar que la Diaconía cristiana es, también, una organización social catalogable entre las que operan en el ámbito civil, pero, *a fortiori*, todavía más irre-

ductible a este tercer estrato. En el argot actual, y no sin grave inexactitud, las organizaciones sociales han pasado a denominarse no gubernamentales. El analogado principal de las organizaciones de la convivencia social humana se daría, según esta impostación, en el ámbito de lo estatal-público; las demás organizaciones serían «no gubernamentales». Ello suena a algo así como: lo normal es que los humanos fumen; aquellos que no lo hacen no son la gente normal: son los «no fumadores».

Pues bien, desde este «realismo sociológico» teñido de irenismo y desde una buena fe pastoral impregnada de adaptaciónismo, se ha ido presentando, desde hace años, por algunos, el ser y la acción social de *Cáritas* a partir del concepto de *Organización No Gubernamental* (ONG). Esta presentación es plausible si y en cuanto sus patrocinadores tienen conciencia de la reducción que implica, pero sin admitirla ni defenderla (ámbito del uso social práctico, que no entra ni sale en la cuestión de fondo); puede ser peligrosa en la misma proporción en que se olvida su fáctica tendencia reductora, y es inaceptable desde el mismo instante en que se quisiera, por uno u otro título, reduccionista. Es aquí donde emerge y se impone la inalienable instancia *teologal* de *Cáritas* como *Diaconía cristiana*.

Resumo a continuación lo que expuse al respecto en la XLV Asamblea general de *Cáritas Española*, que tuvo lugar en El Escorial del 5 al 7 de octubre de 1990, en la ponencia titulada «*Estado Social y Acción Social de la Iglesia*».

Cáritas no es una mera Organización No Gubernamental, ni puede ser reducida a ella sin detrimento sustancial. *Cáritas* es la «Confederación oficial de las entidades de *acción caritativa y social de la Iglesia católica* en España, instituida por la

Conferencia Episcopal» (Estatutos de Cáritas española, I: Los subrayados son míos). Ciertamente es una confederación de entidades voluntarias, sin ánimo de lucro y llamadas a una acción solidaria; pero esto pertenece a lo genérico.

Lo específico suyo es ser una entidad: a) de *Iglesia* (y, por consiguiente, de esencia sacramental, misteriosa); b) de *acción caritativa* (que encarna y hace presente la *agape* de Dios, por Cristo, en el Espíritu); c) de *acción ética* (que pone en juego las instancias fundamentales de la amistad y de la justicia, no solamente por sí mismas sino también, y sobre todo, en cuanto redimensionadas por la citada *agape*); d) de *acción social* (también específica: la que, propia de la Iglesia, no sólo es distinta, sino también diferente de la del Estado y de la de las Organizaciones No Gubernamentales en cuanto formalmente tales); e) y de *proyección pública* (en cuanto participa, a su modo, de la publicidad que es propia de la *Iglesia católica*, la cual mantiene relaciones pactuales asimismo específicas con el Estado y, de no mantenerlas —dato no absolutamente necesario—, actúa —dimensión, sí, inalienable— a través del ejercicio del derecho humano y civil a la libertad religiosa, vivido desde un registro ante todo pastoral, en función de su misión trascendente). No sólo es instituida por la jerarquía de la *Iglesia*, sino también dirigida por ella, mediante la Comisión Episcopal de Pastoral Social (Estatutos, I y 2).

Su finalidad es promover y coordinar la comunicación *cristiana* de bienes en todas sus formas (de nuevo, no cualquier comunicación, sino la *cristiana*) y de ayudar a la promoción humana y al desarrollo integral de todos los hombres (en este segundo aspecto vuelve a coincidir en lo genérico con todas las entidades que se encaben en este

segundo objetivo) (cf. Estatutos, art. 10). Su papel no se desarrolla, consiguientemente, en función de un solo contenido *ético-humanitario*, que intenta promover y canalizar la participación de los ciudadanos en la búsqueda de soluciones a los problemas que los afectan. Este contenido se da también, ciertamente, en ella, pero con carácter derivado; su contenido originario es de cuño *diaconal* (de servicio en la fe y en la caridad que es propio del Cuerpo de Cristo) con vistas a la acción *eclesial*, individual y comunitaria, de comunicación cristiana de bienes (cf. art. 12).

En virtud de este contenido y de este espíritu ejerce unas concretas funciones de coordinación, promoción, cooperación (art. 11, b); estudio, investigación, animación y activación (art. 11, c); procuración (art. 11, d, e); participación (art. 11, f); contribución (art. 11, g); ejecución (art. 11, h).

Desde su conciencia formada por y en la *Doctrina social de la Iglesia*, *Cáritas* sabe que las actividades del *Estado* no sólo no llegan siempre directamente a dar respuesta a todos los problemas sociales, sino que ni pueden (no tienen capacidad para ello), ni deben (no es su constitutiva finalidad efectuar tal cometido; más aún, si el Estado lo pretendiera formalmente, degeneraría en Estado autoritario, si no totalitario [véase más adelante Proposición cuarta]).

Respecto a las *Organizaciones No Gubernamentales*, *Cáritas* se siente, como ellas, impulsada a participar, pero por títulos bien diversos, y tiene necesidad y urgencia de actuar, pero por razones asimismo propias, que constituyen su íntima —*revelada*— razón de ser. Se sabe asimismo urgida a asumir las exigencias que implican los desarrollos sociales de nuestras sociedades, pero —de nuevo— por razones propias, que se añaden, trascendiéndolas, a las que mueven a las

citadas *Organizaciones No Gubernamentales* no eclesiales. Desde luego, «la motivación evangélica que *Cáritas* ha de dar a todo su ser y a todo su quehacer no merma, al contrario, aumenta, la atención que debe prestar a los desarrollos positivos en el nivel de pensamiento y de realización de la acción social» (9). Con el bien entendido de que *Cáritas* no es una (mera) *Organización No Gubernamental* que pasa a motivar ulteriormente su ser y quehacer de modo evangélico, sino que es una institución *eclesial* que, en virtud de su ser y quehacer *evangélicos*, ha de estar abierta —por ley intrínseca de samaritana *caridad*— a todas las exigencias que motivan los desarrollos sociales. Hoy los asaltados y maltrechos yacen no sólo a la vera de persistentes caminos rurales, sino también al margen de innúmeras autopistas llenas de accidentes promovidos por la creciente socialización/insolidaridad de la existencia (10).

(9) Véase el Documento de trabajo «Responsabilidad política y participación social», que se expuso en la citada XLV Asamblea General de *Cáritas Española* (5-7 octubre de 1990, El Escorial).

(10) Véase lo que escribe Felipe DUQUE en el artículo: «Eclesialidad de *Cáritas*», *CORINTIOS XIII, Revista de Teología y Pastoral de la Caridad*, núm. 93, enero-marzo 2000, pág. 59: «De aquí que, aunque por razones pragmáticas o incluso porque de suyo no hay problema en que puedan tener estas instituciones privadas, confesionales o no, la denominación de ONG, es importante que no se las identifique sin más con tal denominación. Por ejemplo, *Cáritas* no es originaria y primordialmente una ONG, aunque también pueda serlo por las razones indicadas. Es ante todo una *DIACONÍA ECLESIAL*. Nace, crece y se desarrolla en el seno de las Iglesias particulares. Y, simultáneamente, como la Iglesia misma, está presente y forma parte de la sociedad civil, sin confundirse con ella (...).» Véase también en el mismo número el documento «Reflexión sobre la identidad de *Cáritas*», fruto de la 52 Asamblea de *Cáritas Española*, Valencia, 25 de octubre de 1997, pp. 379-431. Sobre las derivaciones operativas de esta *eclesialidad*, véase a continuación la tesis segunda y su desarrollo.

II. DIMENSIÓN CONSTITUTIVA Y NO MERAMENTE SUPLENTE DE LA DIACONÍA CRISTIANA

Segunda tesis: *La Diaconía cristiana es constitutivamente eclesial y, en cuanto tal, opera de modo salvífico, simbólico, organizado y prático; por consiguiente, no es reducible a una acción de mera suplencia respecto a las actividades de la Sociedad y/o del Estado.*

Demos un paso más en la profundización de la dimensión eclesial de Cáritas iniciada en la segunda parte de la precedente tesis.

La institucionalización, por parte de la *Iglesia*, de una *Diaconía de la caridad* (de unos servicios caritativo-sociales), ¿es un dato que depende meramente de la existencia de unas hipotéticas necesidades (que, por consiguiente, pueden no existir) y del hecho, también puramente eventual, de que dichas necesidades no sean atendidas por la Sociedad y/o por el Estado, o bien es una realidad que, de modo radical, deriva de la condición humana y fluye de la *constitutividad de la Iglesia*? ¿Suplencia o dimensión *constitutiva*? ¿Suplencia o *expresión*? Mi tesis se sitúa claramente en la segunda parte de las citadas alternativas y supera, precisamente por ello, el dilema. Esto es, me defino por una *Diaconía de la caridad* que, al y por ser constitutivamente eclesial, opera salvífica, simbólica, institucional y realísticamente, y cuando el caso lo requiere, supletivamente.

I. Una Diaconía cristiana que opera salvíficamente

a) Superando el mal

En la medida en que la redención cristiana prosigue visiblemente en la *Iglesia*, ésta, sacramento de la unión de los

hombres con Dios y entre sí, debe estructurarse de tal modo que origine, siempre y únicamente en función de su finalidad intrínseca, aquellos servicios concretos al hombre que mejor le atiendan en su *menesterosidad* no sólo trascendente (relación con Dios), sino también *convivencial* (relaciones interhumanas) y *dominativa* (relación de señorío respecto a la realidad cósmica).

Ciñéndonos a las *dos últimas*, la ruptura producida por el pecado se traduce en déficits sustantivos tanto de atención al hombre en los campos fundamentales de la justicia (la virtud de la alteridad y de la igualdad) y del amor (la virtud de la distinción y de la unión) como del señorío racional de la realidad (liberando de supeditación a y posibilitando el buen uso de la misma), déficits que el *solo* hombre *no puede* atender con adecuada plenitud: la salvación *integral* de la deficiencia relacional humana únicamente puede provenir de *Dios*. Estos déficits varían según tiempo y lugar, pero siempre están —y estarán— ahí («siempre tendréis pobres entre vosotros»: Jn 12, 8; «sabemos que toda creatura gime y está en parto hasta hoy»: Rm 8,22), estimulando *aquel sentido del buen samaritano que es propio del auténtico discípulo de Cristo y aquella revelación de los hijos de Dios que libera de la esclavitud de la corrupción* (cf. Lc 10, 25-37, y Rm 8, 19-21).

Al situarse conscientemente, por don y misión, en aquel preciso lugar antropológico-teológico de *superación del mal* hasta alcanzar la frontera del *bien* al que el *mero* esfuerzo del hombre *no llega ni puede llegar*, la *Iglesia* se sabe llamada y fortalecida por el Espíritu a fin de: a) captar lo todavía no concienciado; b) vigorizar lo débil e insuficiente, y c) cooperar con lo necesitado de complementación.

b) Perfeccionando el bien

Dado que el hombre es un ser no sólo abierto al Infinito, sino también interpelado a fin de que sea perfecto como lo es el mismo Dios, Padre celestial, siempre experimentará una tensión entre lo bueno ya logrado y lo perfecto todavía debido, tensión que él, *por sí solo, tampoco* puede solucionar de modo definitivo, ni individual ni socialmente. La *Iglesia*, concedora por Fe y experimentadora por Gracia de lo que significa la consecución positiva de la *total* realización humana, está llamada por su propia naturaleza a situarse asimismo en el corazón de dicha tensión y a aportar al hombre, con humilde actitud de vivencia, proclamación y servicio, aquella *caridad*, fruto únicamente del Espíritu, que: a) en el seno de la propia *Iglesia*, vincula, informa, sostiene y culmina todos los servicios y carismas y que, b) en el Mundo, posibilita eficazmente al hombre la realización de un humanismo plenario y trascendental (cf. *Populorum Progressio*, 21 y 42, y *Sollicitudo Rei Socialis*, 31 y 40).

Al situarse conscientemente, por don y misión, en aquel preciso lugar antropológico-teológico de crecimiento *del bien* hasta alcanzar la frontera de la *perfección* a la que el mero esfuerzo del hombre *no llega ni puede llegar*, la *Iglesia* se siente estimulada por el Espíritu a fin de: a) reconocer y loar lo bueno en funcionamiento; b) cooperar a su dilatación e intensificación; c) y, sobre todo, comunicar aquella vivencia de *caridad* que no se sacia hasta que contempla y besa en todo menesteroso —espiritual y/o material— la plenitud del rostro imborrable de Cristo.

2. Una Diaconía cristiana que opera simbólicamente

Si lo propio del *símbolo* es la *autoposición trascendente*, que obliga a quien la vive o contempla a experimentar o ver *más*

allá de lo que siente o capta, hay que afirmar que la estructura de la *Diaconía cristiana* —de los servicios caritativo-sociales de la *Iglesia*—, en la misma medida en que es genuina es, por ello mismo, constitutivamente simbólica. Porque es cristalización viviente de aquella *caridad* que fluye directamente del Espíritu que nos ha sido dado: del Espíritu de Jesús, resplandor a su vez e impronta del Padre. A través de dicha *Diaconía*, Jesús continúa «pasando y haciendo el bien» (He 10, 38), y quien ve a Jesús, ve al Padre. El más humilde de los servicios caritativo-sociales de la *Iglesia* pone en juego *simultáneamente* el ser y la misión de la Esposa de Cristo y, en Él y mediante Él, la acción amorosa de la insondable y humilde *Trinidad*.

3. Una Diaconía cristiana que opera institucionalmente

a) *Entroncando con el testimonio bíblico*

A la luz del *Relato de Institución con Discurso a cristianos* que leemos en Hch 6, 1-6 (11), vemos que los Doce deciden

(11) «Por aquellos días, al multiplicarse los discípulos, hubo quejas de las helenistas contra los hebreos, porque sus viudas eran desatendidas en el servicio cotidiano. Los Doce convocaron la asamblea de los discípulos y dijeron: "No parece bien que nosotros abandonemos la Palabra de Dios por servir las mesas. Por tanto, hermanos, buscad de entre vosotros a siete hombres, de buena fama, llenos de Espíritu y de sabiduría, y los pondremos al frente de este cargo; mientras que nosotros nos dedicaremos a la oración y al ministerio de la Palabra." Pareció bien la propuesta a toda la asamblea y escogieron a Esteban, hombre lleno de fe y de Espíritu Santo; a Felipe, a Prócoro, a Nicanor, a Timón, a Pármenas y a Nicolás, prosélito de Antioquía; los presentaron a los apóstoles y, habiendo hecho oración, les impusieron las manos.»

la *institución* de un *ministerio* (una *Diaconía*) para el *servicio de las mesas* y que razonan su decisión a partir de la no conveniencia de dejar de lado la Palabra de Dios y la Plegaria. Contrapuesta de modo consciente y explícito al servicio kerigmático-catequético y orante, esta función es confiada a siete cristianos de buena reputación, elegidos entre los fieles y llenos de Espíritu y de Sabiduría, los cuales, una vez presentados a los Apóstoles y tras una celebración de plegaria, reciben la imposición de las manos y asumen este concreto *servicio institucional*. De este modo, distintos ministerios quedan circunscritos en su peculiaridad, estimulados en su dinamismo y armonizados en su utilidad.

Por otra parte, los textos paulinos referentes a las *colectas* de las *Iglesias* en el mundo gentil-cristiano a favor de la *Iglesia* de Jerusalén (12) comportan un movimiento tal de personas y de grupos, un nivel tal de recursos y una delegación tan concreta de transmisores que debe hablarse análogamente de otro tipo de *institucionalización*, esta vez con cariz más puntual, del dinamismo caritativo *intraeclesial*, sin olvidar su nexo con la petición de las «columnas» (Santiago, Pedro y Juan) acerca del recuerdo de los pobres por parte de Pablo (cf. Gál 9-10).

A estos dos claros ejemplos de estructuración *organizada* de la comunicación cristiana de bienes (y, el primero, en el ámbito de una *Iglesia* que nace con la impronta del «no había pobres entre ellos», He 4, 34), hay que añadir la connaturalidad de la proclamación y del comportamiento de mutua ayuda que, en función de la dimensión sustancial del *amor al prójimo*, acompaña a la paulatina fundación de nuevas comunidades. Lo vimos al considerar la dimensión individual de la caridad.

(12) Cf. 2 Cor, cc. 8 y 9, y paralelos.

b) A la luz del Concilio Vaticano II

Apostolicam Actuositatem, 8, constituye un lugar autorizado ya clásico para estímulo y legitimación de cuantos trabajan en los servicios caritativo-sociales de la *Iglesia*. Según la enseñanza de este Decreto:

Hay un tipo de obras en la *Iglesia* que, por su propia naturaleza, ofrece una especial aptitud para convertirse en expresión de la *Caridad* (recuérdese lo que se acaba de decir sobre la dimensión simbólica); obras que, además, y por voluntad del mismo Cristo, constituyen una *prueba de su misión mesiánica* (cf. Mt 11, 4-5).

El mandamiento del amor ha sido *cristianizado*, por cuanto Jesús: a) lo hizo particularmente suyo; b) lo enriqueció con un nuevo sentido (al identificarse con los hermanos como objeto único de caridad); c) y lo estableció como distintivo de su discipulado.

La *Iglesia* se ha concienciado de este amor al prójimo de múltiples modos: a) *Sacramentalmente*, al vincular desde el principio la *agape* a la Cena eucarística; b) *jurídicamente*, al reivindicar para sí las obras de caridad como deber y derecho propios inalienables (sin que ello obste para que se goce de las iniciativas ajenas); c) *axiológicamente*, al considerar con singular honor la misericordia y las obras tanto de caridad como de ayuda mutua en alivio de todas las necesidades humanas.

En nuestra época, la *Iglesia*: a) subraya la *urgencia* y *universalidad* de estas obras: hay que llegar a todos los hombres y a todas las necesidades. Doquiera haya hombres en necesidad, la *caridad cristiana* debe efectuar cuatro cosas: buscarlos, encontrarlos, consolarlos con diligente cuidado y ayudarles con la prestación de auxilios; a la vez: b) acentúa las dimensiones icó-

nica (carácter de imagen de Dios), *crítica* («a Mí me lo hicisteis») y *personal* (subjetividad, contra toda manipulación objetivante) de los receptores, así como las actitudes de pureza de intención, justicia, supresión de las causas de la miseria y promoción del hombre, por parte de los ejecutores o dadores).

Es de notar que, entre los puntos primero y segundo del anterior apartado, surge en el texto una inflexión que obliga a pasar de la *Iglesia* visible a la humanidad habiente dado que el protagonismo se traslada a los *hombres* y a los *pueblos desarrollados*: esta obligación —sentencia el texto— se impone ante todo a los hombres y a los pueblos que viven en prosperidad. Todo ello invita a profundizar en el apartado de la *Eclesiología* que trata de la dimensión invisible de la *Iglesia*, aquella que abarca desde el justo Abel al último elegido (cf. el capítulo primero de *Lumen Gentium*).

Los *seglares* deben apreciar y ayudar las obras de caridad *eclesiales* y las organizaciones privadas y públicas creadas por los *hombres de buena voluntad* (esta afirmación consume la bifurcación acabada de señalar). Recordemos de paso la inflexión *seglar* propia de *Christifideles laici* (13).

(13) Cf. *Christifideles laici*, 41. Este número constituye un inciso dentro de la sección dedicada a la sociedad, bajo la palabra de orden «servir a la persona y a la sociedad», que desarrolla el aspecto práctico del tema «Misión de los laicos». Se vertebra bajo la tesis siguiente: La caridad es el alma y el soporte de la solidaridad: a) el servicio a la sociedad se manifiesta y realiza de distintas formas; b) toda la *Iglesia*, como tal, está directamente llamada al servicio de la caridad (citación conciliar); c) la caridad hacia el próximo representa el contenido más inmediato, común y habitual de aquella animación cristiana del orden temporal que constituye el compromiso específico de los fieles laicos: 1. Con la caridad hacia el próximo, los fieles laicos viven y manifiestan su participación de la realeza de Cristo. 2. Esta caridad es necesaria e insustituible, y lo es todavía más en la medida

c) A la luz del Código de Derecho canónico

La dimensión *institucional* de los servicios caritativo-sociales (de la *Diaconía cristiana*) de la *Iglesia* adquiere un nuevo y particular relieve a la luz de las disposiciones del *Código de Derecho canónico*, cuyas líneas de fuerza podemos enunciar del siguiente modo:

Todos los fieles —clérigos y laicos— tienen, por una parte, la obligación de ayudar a la *Iglesia* de tal modo que ésta disponga de medios para las *obras de caridad*; y, por otra, de ayudar *directamente*, con sus propios bienes, a los *pobres*, recordando el precepto del Señor (c. 222).

El c. 1254 recuerda expresamente que, entre los fines propios de los *bienes temporales de la Iglesia*, están las *obras de caridad*, especialmente para con los pobres. El c. 114,2 recuerda, asimismo, entre los fines de las *personas jurídicas de la Iglesia*, los propios de las *obras de caridad*. El c. 1274, 3 contempla, en los *fondos comunes de las diócesis ricas*, su posibilidad de ayudar a las diócesis pobres. Dato importante, el c. 1285 afirma que los *administradores de los fondos eclesiales* pueden dar con fines de *cristiana caridad* a partir de los bienes muebles no pertenecientes al patrimonio estable, y ello dentro del desempeño de la misión ordinaria.

El c. 282 exhorta a los *clérigos* a emplear para el bien de la *Iglesia* y de las *obras de caridad* los bienes sobrantes que re-

en que las instituciones son abatidas por el funcionalismo impersonal, la exagerada burocracia, los injustos intereses privados, el encogerse de hombros. 3. En estos contextos surgen diversas formas de voluntariado, el cual, debidamente vivido, es una importante manifestación de apostolado; los *fieles laicos* realizan en él un papel de primer orden.

sulten del ejercicio del oficio eclesiástico que les haya sido asignado.

Por lo demás, los *fieles* tienen derecho a fundar y dirigir libremente *asociaciones con fines de caridad* (c. 215); véase también el c. 298, que alude a dichas asociaciones.

Si tenemos presente el telón de fondo de la obligación de todos los fieles —clérigos y laicos— de promover la *justicia social* (cf. c. 222,2), y de los laicos, de *impregnar el orden temporal* (campos individual, familiar, económico, cultural, político, internacional) de *espíritu evangélico*, dando característico testimonio de Cristo, no cabe duda de que se *institucionaliza jurídicamente* en la actual *Iglesia* un espíritu individual y social de caridad de notable importancia.

d) *Con conciencia de estructura intraeclesial, relación ecuménica y apertura interhumana*

Dentro de la *Iglesia*, comunidad de fe, culto y amor; la *Diaconía cristiana* (los servicios caritativo-sociales) se sitúa en el triple ámbito de culto-santificación (el obrar caritativo es un ejercicio privilegiado del sacerdocio común de los fieles); de *régimen* (ya sea desde el punto de vista de la autoridad, que debe organizar la «fraternidad de la caridad»; ya sea desde el punto de vista de los carismas, que vitalizan desde la libertad del Espíritu a todo el Pueblo de Dios), y de *evangelización* (a través, sobre todo, del testimonio).

Las variaciones de su cristalización son indefinidas: van desde la densidad emergente de lo caritativo-asistencial *primario*, como en los casos de suplencia (miseria no remediada por la sociedad), preevangelización (en los ambientes del Tercer y Cuarto Mundo)

y extrema necesidad (en todos los «mundos» y en todas las hipótesis de carencia) hasta la «*espiritualización*» de lo caritativo-social que casi se confunde con lo catequético, lo parenético, lo ho-degético, sin que, por ello, pierda su propia sustantividad. Teóricamente es pensable, pongamos por caso, una red institucional caritativo-social de la *Iglesia* cuyo cometido sea la atención prevalente a situaciones de estricta menesterosidad espiritual (recuérdese lo dicho sobre las obras de misericordia espiritual), en el marco de una civilización que haga prácticamente innecesarios e irrelevantes los auxilios materiales a nivel institucional.

Si del campo interno eclesial pasamos al *ecuménico*, las respectivas *Diaconías* pondrán de relieve ya lo que une en la diferencia, ya la eficaz cooperación, ya el cristiano estímulo. Y, al co-inmergir en la *praxis del amor*, desde y por ella ayudarán a configurar indirectamente fórmulas más universales de futura unión.

Respecto a la *apertura interhumana*, es decir, a la relación con los Servicios sociales del mundo actual, me remito a lo ya expuesto al tratar de las Organizaciones No Gubernamentales y a cuanto expondré en la cuarta proposición.

4. Una Diaconía cristiana que opera realísticamente

a) *Distinguiendo entre la necesidad permanente y su cristalización contingente*

Hay que adecuar lo caritativo-social institucional a las cambiantes y crecientes dimensiones de la realidad humana. Ello implica, entre otras cosas, *distinguir* entre la necesidad permanente de la atención caritativo-social al hombre (en la

Iglesia visible y fuera de ella) y la concreta cristalización histórica de esta necesidad. Se evidenciarán de este modo múltiples diferencias —algunas de ellas muy importantes— en los campos de:

Los *sujetos* (las personas y los grupos humanos en sus innumerables hipótesis de menesterosidad; piénsese, por ejemplo, en el estallido contemporáneo de la marginación por exclusión o por simple no inclusión; cf. *Centesimus Annus*, IV) y los *objetos* (alimento, vestido, medicina, vivienda, etc.).

La *calidad* (necesidades elementales de orden material; necesidades selectas de orden espiritual, en su formal dimensión de requerimiento asistencial); y la *cantidad* (pocas o muchas necesidades; pocas o muchas instituciones de ayuda; pocos o muchos servidores de la caridad, etc., sin olvidar la constante del «efecto multiplicador»: más progreso, nuevos problemas).

La *organización* (elemental —en personas y medios—; sofisticada —redes de millares de personas con los instrumentos técnicos más avanzados—) y la *coordinación* (sea con la acción individual libre: equilibrio entre ambas, primacía alternativa, independencia recíproca, etc.; sea entre las instituciones: con o sin asunción jerárquica de alguna o algunas de ellas; con acentuación, o sin ella, de la macroorganización, etc.).

Las *interrelaciones* (de aceptación, promoción, consejo, orientación, médicas, de visita, de larga compañía, etc.) y las *tareas* (de suplencia, detección, educación, concienciación, etc.).

La *acción* (campos eclesial, cívico, privado, público, mixto, etc.) y el *marco* (grupal, local, comarcal, regional, nacional, estatal, continental, planetario, extraplanetario, etc.).

En este campo de la adecuación y de la consiguiente distinción, baste con indicar una sola línea, la del dinamismo his-

tórico. Piénsese, por ejemplo, en el creciente paso hacia las zonas del *contacto interpersonal profundo* y de la *acción social intensiva* que son propias del humanismo plenario.

b) *Entregándose lúcidamente a las inacabables necesidades de nuestra época*

Iluminado por la Revelación, el realismo social *eclesial* es consciente de que la presente generación tiene ante sí un *trabajo caritativo* tan enorme que dejará la mayor parte de su quehacer a las próximas oleadas históricas. Hambre, enfermedades (antiguas y nuevas), droga, genocidios, abortos, supresión de la vida en decadencia, migración, prostitución, tortura, totalitarismos, individualismos, inhumanidad penitenciaria, tercer y cuartomundismo, incomunicación humana, marginación, explotación, rupturas familiares, etc., la interpelan con tal clamor de presente que —sin dejar de reconocerles su lugar eventual— se resiste a las pretendidas dilaciones de los purismos revolucionarios y se sumerge en el *aquí y ahora* de la entrega racional, exigente y humilde por cuantos caminos ella muestra, urge y solicita.

Esta posición realista constituye la mejor respuesta a la tentación del *utopismo evasionista* (cf. *Octogesima Adveniens*) —que no de la verdadera utopía—, el cual, a fuer de futuros de límpida justicia, prejuzga y posjuzga los presentes caritativo-sociales como frenos deliberados de la Revolución y/o como crímenes de lesa dignidad humana.

Incluso en la hipótesis convergente de un cese del armamentismo, por un lado, y de los derroches del lujo, por otro —y todo ello a nivel planetario— (¡soñamos!); este *realismo*

diaconal cristiano intuye que la movilización caritativo-social implicada por la citada reconversión inversora requeriría una inimaginable activación de todas las energías de la *Iglesia* y de las *comunidades eclesiales*.

Y si ésta es, por sí sola, una hipótesis que provoca, imaginemos el resultado multiplicador que supondría su puesta en práctica eficaz, dado que la experiencia histórica hace patente que, en cada nuevo salto de calidad de vida, los problemas y exigencias de atención al hombre no sólo no disminuyen, sino que aumentan, al abrirse horizontes impensados de posibilidad y conflictos crecientes de competitividad.

5. Consiguiente referencia al Estado social

Lo hasta aquí elaborado en torno a la dimensión *constitutiva* y no meramente suplente de la *Diaconía cristiana* es de gran importancia para la consciente y perseverante acción del militante caritativo-social en el marco del Estado social y democrático de derecho tal como lo posibilita la Constitución de 1978 (14). Lo es hasta tal punto que dedicaré la cuarta te-

(14) Art. 16: «1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias. 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.» Cf. Rafael NAVARRO VALLS: *Manual de Derecho Eclesiástico del Estado Español*, EUNSA, Pamplona, 1996.

sis a su ulterior profundización, a partir de un presupuesto de laicidad positiva de la sociedad y del Estado que da pie para una clara comprensión y una recta aplicación de una verdadera dimensión pública de la *Diaconía cristiana* (15).

Sin embargo, la realidad cotidiana obliga a tener presente a la vez la vigencia práctica de un talante no ya positivamente laico, sino negativamente laicista en amplios estratos de la sociedad y del Estado, talante que se refleja sobre todo en el ámbito de los medios de comunicación social y que se expresa a través de numerosos cuestionarios planteados a la opinión pública. Esta situación múltiplemente ambigua tiene distintas explicaciones, entre ellas la de la carencia —en los siglos XIX y XX y dentro del Estado español— de un movimiento social cristiano cualitativamente vertebrador, cuantitativamente vertebrado, pluriculturalmente respetuoso, vitalmente evolutivo e inteligentemente operativo, y la fáctica de la «ley del péndulo» tras cuarenta años de pretendida oficialidad católica.

Pues bien, si ya en un ambiente cultural *laico* la legitimación de la *Diaconía cristiana* requiere, hacia dentro —*Iglesia*—, una continua reelaboración teológico-espiritual y una incesante renovación práctica y, hacia fuera —*Sociedad/Estado*—, una eficiente acreditación evangélica, en un marco de referencia que se quiere en mayor o menor grado *laicista*, dicha legitimación postula, en registro de mínimo organizativo inalienable: a) *sociológicamente*, la asunción, de la ya considerada vía no gubernamental; b) *jurídicamente*, una exigencia y puesta en

(15) Cf. mi trabajo «Sobre la Relación Iglesia-Mundo en el Concilio Vaticano II», *Lumen*, 35 (1986), págs. 119-146.

práctica doblemente vigorosa de las libertades públicas y de los derechos sociales propios de la democracia; c) *éticamente*, la plausibilidad profundamente humana y, por consiguiente, renovadamente acreditada, de las obras eclesiales de asistencia, promoción y solidaridad que, en los ámbitos tanto personal-individual como personal-social, se llevan a término, se actualizan y se crean; d) *evangélicamente*, la firme voluntad de servir, a tiempo y a destiempo, a partir del núcleo pascual (muerte/resurrección en Cristo) y con todas las notas del himno paulino a la caridad, entre ellas la de aquel aguante y aquella generosidad que se crecen en medio de la incompreensión y de la persecución culturales.

No es necesario recordar que los posibilismos *pro-liberal* y *pro-democrático* de la Constitución tiñen con nuevos matices los cuatro citados aspectos de la legitimación.

Para terminar, pienso que una convicción clara y firme de la dimensión *constitutiva* y no meramente suplente de la *Diaconía cristiana* debe abrirse lúcidamente hacia todos los datos positivos que ofrece la progresiva construcción *democrática* tanto del Estado español como de la Unión Europea. Para aducir sólo un ejemplo, pensemos en la lenta, pero creciente concienciación que se va efectuando de un principio tan básico de la Doctrina social de la Iglesia como es el *principio de subsidiariedad* (16). La *constitutividad* de la *Diaconía cristiana* encuentra en él un excelente instrumento aplicativo.

(16) Cf. las notas 39 (pág. 222) y 40 (págs. 223-224) del libro *Nación y Nacionalismos*, de Joan COSTA BOU, AEDOS, Unión Editorial, Madrid, 2000, en las cuales el autor ofrece la posición de los tratados de Maastricht y de Amsterdam sobre el citado principio.

III. DIMENSIÓN LIBERADORA- PROMOTORA Y NO MERAMENTE ASISTENCIAL

Tercera tesis: *La Diaconía cristiana asume en nuestro tiempo un talante liberador-promotor que integra un hábito de justicia, de misericordia y de solidaridad; no es, pues, disminuíble al nivel de una actividad meramente asistencial, aunque lo incluya.*

Al institucionacionalizar sus servicios caritativo-sociales, ¿ha de limitarse la Iglesia a remediar unas situaciones dadas o, sin dejar de hacerlo, debe, además, en virtud de la constitutiva estructura de la *Diaconía de la caridad*, releída y practicada a la luz de los signos contemporáneos de los tiempos, proponerse conscientemente e intentar sistemáticamente —siempre desde su ser *eclesial* y con medios *evangélicos*— un tipo de acción que llegue a las causas de las situaciones de hecho e intente *alternativas de signo estructural*, de tal modo que entren en juego categorías de *liberación y promoción* con vistas a nuevos modelos y comportamientos de vida social? ¿Sólo ayuda o, y principalmente, *liberación y promoción*? ¿Sola asistencia o, y principalmente, *justicia y mediaciones sociales*? Nuestra tesis —lo vimos ya en la fundamentación bíblico-magisterial— se sitúa también claramente en la segunda parte de las citadas alternativas, supuestas las correspondientes precisiones. Me defino, pues, por una *Diaconía de la caridad* que opera potenciando el talante de la justicia desde el núcleo de la misericordia y exigiendo, por consiguiente, la imprescindible vivencia de los derechos y deberes humanos.

I. Una Diaconía cristiana que opera integrando el talante de la justicia

a) Consciente de los pros y contras de la presente generación

Convencido de la continuidad de su vigencia, transcribiré y glosaré en esta tercera parte las reflexiones de *Dives in Misericordia*, teniendo en cuenta algunos cambios históricos posteriores (17). La Iglesia de hoy, al servir caritativo-socialmente a «todos los hombres en todas las necesidades» (AA, 8), ha de ser simultáneamente consciente de que:

Por un lado, el actual progreso humano presenta unos valores entre los que descuellan germinalmente el sentido de lo universal, la conciencia de la unidad humana, la interdependencia en la solidaridad y la interrelacionalidad creciente. No se puede organizar ni promover la Diaconía cristiana sin tener presentes estas dimensiones tendenciales del talante de nuestro tiempo.

Por otro lado, campean por doquiera una serie de *contra-valores*. En el magma negativo de lo humano cabe destacar: el atropello del hombre, especialmente mediante la tortura; el remordimiento generado por la conciencia de muchas diferencias injustas (hambre-consumismo, desigualdad-minorismo privilegiado); la inquietud moral, surgida ante la evidente insuficiencia de tantos remedios provisionales. Tampoco son plausibles unos servicios caritativo-sociales que ladeen estos aspectos de la presente realidad.

(17) Uso para ello mi trabajo «La misericordia de Dios en la misión de la Iglesia», *Revista SURGE*, julio-septiembre 1981, núms. 406-408, págs. 316-363; véase también, en la misma línea de fondo: «Iluminación cristiana respecto al enfermo marginado a la luz de la Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, de Juan Pablo II», que publiqué en la misma revista *SURGE*, octubre-noviembre 1985, núms. 456-457, págs. 371-414.

b) *Inmersa en el sentido de justicia del mundo de hoy*

El sentimiento de *justicia* se ha despertado en muchos segmentos y estratos del mundo actual: ello atestigua el carácter ético de las tensiones y luchas humanas, cosa que es de gran valor. Ante este hecho, la Iglesia no sólo debe reaccionar (cuestión de derecho), sino que reacciona (cuestión de hecho) cuádruplemente:

Compartiendo con los hombres de nuestro tiempo este profundo y ardiente deseo de una vida justa bajo todos los aspectos.

Reflexionando sobre las distintas dimensiones de la justicia, tal como lo demuestra la Doctrina social católica.

Educando y formando las conciencias humanas en el espíritu de justicia.

Actuando mediante iniciativas concretas, sobre todo en el ámbito del apostolado de los seglares.

Expresión de esta Iglesia que comparte, reflexiona, educa y actúa en el ámbito de la justicia y, desde ella, inmersa en el «logos-ethos-pathos» de justicia del mundo de hoy, la *Diaconía cristiana* ha de impregnar toda su visión y acción de un profundísimo *talante de justicia*.

c) *Crítica ante determinados enfoques unilaterales y mutiladores de la justicia*

No a pesar del citado talante de justicia, sino precisamente por él, los servicios caritativo-sociales de la Iglesia deben detectar lúcidamente el frecuente desfase que se da

entre muchos programas elaborados en función de la justicia y: a) su *no-realización* práctica; b) su *degeneración*, cuando pasan a ser substituidos por fuerzas opuestas, como son el rencor, el odio, la crueldad, las cuales tienden a esclavizar o aniquilar al enemigo; c) su *mistificación*, al tener lugar lo anterior bajo pretexto precisamente de una (presunta) justicia, pongamos por caso, histórica, de clase o de programa partítico.

Estos enfoques unilaterales y mutiladores de la justicia conducen, por una parte, a concluir que muchos planteamientos hechos en su nombre resultan insuficientes y, más todavía, negativos y eliminadores de dicha virtud, llegando incluso a la contradicción expresada por el aforismo «*summum ius, summa iniuria*»; y alertan, por otra, a cuantos trabajan en y desde el campo de la caridad a no caer en análoga contradicción, más cuando la experiencia de los siglos muestra hasta qué punto determinados movimientos y obras de caridad han degenerado en encubridores de situaciones privilegiadas, frenadores de todo cambio social y adversarios de las más justas aspiraciones.

2. Una Diaconía cristiana que opera desde el núcleo de la misericordia

a) Desde una misericordia que es sobreabundancia de comunicación

Sigamos transcribiendo y glosando *Dives in Misericordia*. Si el mundo de hoy requiere unas resoluciones decisivas que pasen por los caminos de la justicia, más todavía las requiere en

cuanto fluyen de las instancias soberanas del amor: En efecto, es necesario recurrir a aquellas fuerzas más profundas del espíritu que condicionan todos los órdenes del quehacer ético, también el de la justicia: *las fuerzas del amor*, el cual lleva su coherencia interna hasta desembocar en los océanos de la *misericordia*.

Como vimos al desarrollar la proposición primera, consiste la misericordia en aquella disposición por la que el amante llega a sentirse mísero *con y como* el amado en situación miserable hasta tal punto que actúa para expeler la miseria de éste con la misma energía con que actúa para expeler la propia. La misericordia es el nombre que toma el amor cuando se enfrenta con la miseria en sobreabundancia de comunicación, y ello en tal grado que el misericordioso pasa incluso a ser capaz de emerger sobre sus propias deficiencias a fin de poder remediar las ajenas, por él sentidas como propias: saca fuerzas de flaqueza para fortalecer al flaco.

Transformarse en hombre misericordioso implica un proceso que constituye al fin un *estilo de vida*, estilo que define la vocación y madurez cristianas (cf. el Sermón de la Montaña). Evidentemente, este talante se requiere absolutamente para todo hombre o comunidad cristianos que pretendan testimoniar y actuar en nombre de los servicios caritativo-sociales de la Iglesia, y deben cultivarlo con particular esmero.

b) Desde una misericordia que es plenitud de justicia

Ahora bien, es un hecho que la misericordia repugna a la sensibilidad corriente de muchos hombres y grupos de hoy,

tan conscientes, al menos en teoría, de la igualdad humana; de ahí la pretensión de liberar de la misericordia las relaciones interhumanas y sociales y de basarlas únicamente en la justicia. Sin embargo, dada la condición humana, hay que afirmar que la misericordia es, de hecho, el *manantial* más profundo y la *encarnación* más perfecta de la justicia. Ello puede elucidarse mediante la siguiente gradación.

Ya desde el punto de vista ético se constata una positiva *tensión dialéctica* entre la justicia y la amistad. Aristóteles observó, en su ética nicomaquea, que cuando los hombres se aman mutuamente no es necesaria la justicia; pero que, incluso cuando son justos, necesitan de la amistad (18); para concluir que no hay nada más justo, en el mundo, que la justicia inspirada en la benevolencia y en la afección. Como podemos ver, a la luz de este pensamiento, la amistad pasa a ser el *alma* de la justicia cuando ésta alcanza todo su esplendor.

Ahora bien, y siguiendo en el plano ético, el objeto de la amistad es aquello que es amable, es decir, lo que es bueno (la virtud), lo que es agradable (el placer) y lo que es útil (el provecho). Desechadas como imperfectas y accidentales las

(18) «Parece, asimismo, que la amistad es el vínculo que mantiene unidas las ciudades, hasta el punto que los legisladores se interesan más por ella que por la justicia. En efecto, se anhela la concordia porque se manifiesta semejante a la amistad; en cambio, se expulsa lo más posible la discordia porque es causa de enemistad. Cuando los hombres son amigos no necesitan la justicia; sin embargo, cuando son justos necesitan, además, la amistad. Parece que la relación de amistad es la manera más elevada de ser justo» (de la traducción catalana de Josep BATALLA: *Ética Nicomaquea*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1995, vol. II, pág. 151).

dos últimas formas de amistad, sólo queda como perfecta y sustantiva la primera. Sus protagonistas son los *hombres virtuosos*, los cuales se aman en cuanto tales, ya que la virtud es el bien por antonomasia. El hombre virtuoso vive ante todo de acuerdo consigo mismo, gozando noblemente de la parte mejor de sí mismo, que es precisamente la virtud; y, dado que él es para el amigo lo mismo que es para sí —puesto que el amigo es uno consigo mismo—, el amor de amistad es del todo semejante al que el virtuoso se tiene a sí mismo. Por ello dice también Aristóteles que si todos los hombres lucharan únicamente por la virtud y se esforzaran siempre en practicarla, la comunidad entera vería sus necesidades satisfechas.

Es en este punto donde podemos captar la excelente trascendencia de aquel tipo de amante que ama no ya al virtuoso porque lo es, sino al *miserable*, sintiendo su miseria (que no es un bien, sino un mal) íntimamente y luchando contra ella con la misma energía con que lucha contra la propia. Si se quiere, y en plena coherencia con el planteamiento citado, ama al otro no ya porque es virtuoso, sino *para que lo sea o lo vuelva a ser*; y, desde esta cúspide del máximo bien que es la virtud, se puede decir análogamente: ama al otro no ya en cuanto es bueno o posee unos bienes, sino *para que vuelva a ser bueno o recupere los bienes perdidos*.

De ahí que la misericordia sea la fuente más profunda y la encarnación más perfecta de la justicia: porque lo es de la amistad, alma última de la justicia. La misericordia es, pues, *la plenitud de la justicia*. Es, por consiguiente, decisivo que la *Diaconía cristiana* —los servicios caritativo-sociales de la Iglesia— capte y viva este enfoque ético a fin de obrar convencida y dignamente, por un lado; y de activar, impregnándolas de un

amor que llega hasta las últimas consecuencias, todas las potencialidades de la *justicia*, por otro.

c) Desde una misericordia que es semilla de reconciliación y de liberación

Si el que se halla en miseria se encuentra en ella en calidad de miembro de un grupo o una clase o un pueblo sometidos injustamente a un poder opresor ajeno —en los campos familiar, económico, cultural, político, religioso, etc.— la *Diaconía social* debe plantearse el *cuánto*, el *cómo* y el *cuándo* de su acción con vistas a la *liberación* —y posterior *promoción*— de los citados grupos, clase o pueblo. La razón es obvia: en estos casos, el sentir la miseria ajena y el consiguiente luchar contra ella pasan por una empatía no ya individual, sino *comunitaria*; son el *grupo* como tal, la *clase* como tal, el *pueblo* como tal los que han de ser objeto de aquel amor que sobreabunda operativamente en dirección a la libertad perdida, mutilada o por primera vez deseada. Desde luego, la citada acción debe efectuarse siempre en *cuanto evangélica y eclesial*.

Por otra parte, si el que se halla en miseria se encuentra en ella en condición todavía más degradante, a saber, en calidad de *ofensor prepotente e injusto* de personas, grupos, clases o pueblos, los servicios caritativo-sociales de la Iglesia deben actuar con vistas a facilitar a la justicia la exigencia de su intrínseco momento de *resarcimiento* y conferirle, a la vez, el decisivo momento del *perdón*: lo primero, al ofensor; lo segundo, al ofendido. Con ello, en primer lugar, se manifiesta una vez más la trascendencia del amor, abierto a sus últimas

consecuencias, más allá de los procesos de compensación y de tregua propios de la justicia; y, en segundo lugar, se hace patente que éstos, con sus exigencias de reparación del mal, resarcimiento de la injuria y satisfacción del ultraje, son *condiciones del perdón* que pasan a ser redimensionadas por el propio perdón: de este modo la justicia resplandece con ulterior fulgor.

Si ello no se lograre, quedará, para quien quiera de verdad seguir a Cristo, la llamada a *amar al enemigo* y el consiguiente deber de amarlo. Aquí también brillará la justicia, tanto en la evidencia del *desfase* entre alejamiento y acercamiento, como en la añoranza siempre esperada *del retorno a casa* del hermano de puerta tomada.

La Diaconía cristiana no puede por menos de avanzar por estos caminos de liberación, reconciliación y promoción, so pena de reducirse a atender *casos* marginando al *hombre*.

3. Una Diaconía cristiana que apunta al corazón de la dignidad humana

Si en el plano del amor que perdona el Papa afirma que «el cumplimiento de las condiciones de la justicia es indispensable, sobre todo, a fin de que el amor pueda revelar su propio rostro» y, en función de ello, añade: «Al analizar la parábola del hijo pródigo, hemos llamado ya la atención de que aquel que perdona y aquel que es perdonado se encuentran en un punto esencial, que es la *dignidad*, es decir, el valor esencial del hombre, que no puede dejarse perder y cuya afirmación o reencuentro es fuente de la mayor alegría»; *a priori*

y, en algún sentido *a fortiori*, hay que sostener que la *Diaconía cristiana* opera en el mismo plano de servicio a la dignidad humana.

Si ésta ni siquiera se corrompe radicalmente al huir de la casa paterna y zambullirse en la ciénaga del pecado, se mantiene, y brilla de un modo muy especial —«A Mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40)— en el rostro del menesteroso y del sufriente.

La proclamación admirativa y profética de las bienaventuranzas, la sentencia decisiva del juicio final y la empatía entrañable para con el pobre que recorren las páginas del Nuevo Testamento nos muestran la soberana dignidad de aquellos que son los destinatarios natos de dicha *Diaconía*. «La dignidad, es decir, el valor esencial del hombre» —imagen de Dios y redimido por Cristo, en todo caso; y hermano especialmente querido, en la vivencia genuina de la *agape* eclesial— constituye el perenne y fascinante foco de atracción de la *labor caritativo-social* de la Esposa de Cristo. Al servirlo caritativo-socialmente, el cristiano se identifica con el hombre *en, por, a pesar de y en contra* de su miseria. Lo hace porque percibe en la dignidad ajena la propia y, en la propia, la ajena; lo realiza porque capta en ambas el esplendor último e indeficiente de la imagen de Dios; lo efectúa porque percibe en todo hombre, vivido como hermano, el rostro de Jesucristo.

4. Consiguiente referencia al Estado social

Si, con referencia al Estado social de derecho, subrayé en la proposición primera la dimensión *teológica* de la cari-

dad para evitar un reduccionismo ético-sociológico de la *Diaconía cristiana* y, en la proposición segunda, la dimensión constitutivamente *eclesial* a fin de superar su análogo empequeñecimiento en mera suplencia, ahora, de modo asimismo semejante, tengo interés en poner de relieve la *irreductibilidad de dicha Diaconía a un nivel de mera asistencia social*. Importa, en efecto, dejar claro que no sólo la mentalidad media de nuestro tiempo, sino también los textos legales de las democracias contemporáneas de tipo avanzado se abren a un *logos-ethos-pathos* que posibilita y requiere la dimensión *liberadora-promotora* que fluye connaturalmente de las entrañas de la *Diaconía cristiana* cuando ésta se encarna debidamente en las sucesivas etapas de la modernidad.

Para empezar, no será vano tener presente que la Declaración de derechos de *Virginia* (1776), anterior a la *francesa* sobre los derechos del hombre y del ciudadano (1789), termina con esta aseveración: «es deber mutuo de todos practicar hacia los demás la clemencia, el amor y la caridad cristianas» (19). Desde luego, sería extrapolar el texto darle el sentido de *liberación-promoción* sociales de que tratamos en nuestra proposición; pero sería menospreciarlo el no atender al espíritu de recíproca ayuda —desde la libertad individual acentuada— que contiene. Y nuestra proposición que, no lo olvidemos, se centra en la captación progresiva de lo que representa la relación *Diaconía cristiana-Estado social de derecho*, debe tener muy en cuenta el talante citado, a fin de inmergirse de lleno en todo lo que de positivo la estructura moderna y contem-

(19) Cf. Miguel ARTOLA: «Textos fundamentales para la Historia», *Revista de Occidente*, Madrid, 1968, pág. 502.

poránea de las sociedades y de sus respectivos Estados comporta.

Acto seguido, y sin que ello implique un corte metodológico, me remito o cuanto diré en la proposición siguiente acerca de la concreta dimensión pública que la *Diaconía social* alcanza en los Estados italiano y alemán. El reconocimiento —de uno u otro modo, con esta o aquella terminología— de dicha publicidad supone la admisión —tácita, fáctica o explícita, dependerá de los distintos Estados, los citados y otros— del *sentido social* (liberador-promotor) que la Iglesia da con distintos acentos, según lugares y tiempos, a su labor caritativa. Que en la era de lo social la Iglesia actúe de este modo es, por lo menos, plausible; y que el Estado, en su evolución organizativo-activa, lo tenga en cuenta es realista: asume la sociedad y se respeta a sí mismo, obviando fosilizaciones transnochadas.

Finalmente, y pasando a la Constitución Española de 1978, es de notar que ésta, en:

El *Preámbulo*, afirma el deseo que la nación española tiene de establecer la justicia (...); de garantizar la convivencia democrática (...) conforme a un *orden económico y social justo*; y de promover el progreso de la economía, *para asegurar a todos una digna calidad de vida*.

El *Título Preliminar* afirma que España se constituye en un Estado *social y democrático de derecho* que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la *libertad*, la *justicia*, la igualdad y el pluralismo político. Es evidente que la *liberación y promoción* de que tratamos tienen que ver de modo esencial con un creciente desarrollo de la *justicia en libertad* y de la *libertad según justicia*. A la luz de la Constitución, el Estado hace/haría bien —según casos y cosas— en tenerlo presente.

El *Título Primero* desarrolla, por un lado, los *derechos y las libertades* (capítulo segundo) y, por otro, los *principios rectores de la política social y económica*. Aquéllos comportan un tálante de *liberación y de promoción*, cuya cristalización eficaz en la vida social depende claramente del enfoque ideológico y práctico de las distintas legislaturas. De ahí el balanceo alternativo entre *derechos y libertades*, por una parte, y su «*información*» o animación desde los *principios*, por otra (cf. capítulo tercero, artículos 39-52 y artículo 53,2). Esta «*información principal*» se relaciona íntimamente con la interpretación que las legislaturas hacen del *Título VIII*, dedicado a la Economía y Hacienda.

Resumiré mi pensamiento con dos afirmaciones elementales. La primera subraya que una *Diaconía-cristiana «meramente asistencial»* constituiría un hueso fuera de lugar dentro de las posibilidades que el ámbito político-social circunscrito por la Constitución Española de 1978 objetivamente entraña. La segunda, en viaje de vuelta, señala que una *Diaconía cristiana realmente liberadora y promotora* no sólo está en sintonía con dichas posibilidades, sino que contribuye a actuarlas-actualizarlas con la luz y la fuerza que son propias de la Doctrina Social de la Iglesia vitalmente asumida.

Al tratar de la ayuda que la Iglesia procura dar a la *sociedad humana*, *Gaudium et Spes*, 42, afirma que: «El Concilio *aprecia con el mayor respeto* cuanto de verdadero, de bueno y de justo se encuentra en las variadísimas instituciones fundadas ya o que incesantemente se fundan en la humanidad. Declara, además, que la Iglesia quiere *ayudar y fomentar* tales instituciones en lo que de ella dependa y pueda conciliarse con su misión propia. Nada desea tanto como desarrollarse libremente, en *servicio de todos*, bajo cualquier régimen político que reconozca los *derechos fundamentales de la persona y de la familia* y los imperativos del

bien común». En la misma medida en que estos imperativos son progresivamente reconocidos y promovidos por los regímenes políticos, la *Diaconía cristiana* se ve impulsada por este contexto a actualizar lo que le exige su texto, a partir de aquella caridad que todo lo cree, espera y soporta, al dejarse activar y conducir por el Espíritu; ella, que jamás se derrumba (cf. 1 Cor 13, 4-13; el himno a la caridad; los subrayados del texto conciliar son míos).

IV. DIMENSIÓN PÚBLICA Y NO MERAMENTE PRIVADA DE LA DIACONÍA CRISTIANA: UNA DIACONÍA DE LA CARIDAD QUE OPERA CONSECUENTEMENTE EN EL MARCO DE UN ESTADO SOCIAL Y DEMOCRÁTICO DE DERECHO, GARANTIZADOR DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

Cuarta tesis: La Diaconía cristiana goza de reconocimiento público en el marco de un Estado que, regido por la Constitución de 1978, es no confesional, garantizador de la libertad religiosa y abierto a relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las Confesiones religiosas; no es, consiguientemente, arrinconable a un mero ámbito reductivamente privado.

La percepción de que el cambio económico, cultural y político de nuestro tiempo comporta un replanteamiento de los *modos* de estructurarse de la *Diaconía cristiana* no ofrece ninguna duda. El signo social y democrático del Estado contemporáneo, por un lado, y el tránsito —en España— desde la Dictadura a un Estado de derecho, reconocedor y garantizador, además, de las autonomías de las Na-

cionalidades y Regiones, por otro, obligan a todas luces a replantear globalmente los *modos* de presencia y de acción de la Iglesia y de sus instituciones en nuestra concreta Sociedad.

Dentro de esta globalidad surge connaturalmente nuestra particular cuestión: ¿de qué *manera* deben ser replanteados los *servicios caritativo-sociales* de la Iglesia en función de esta nueva situación histórica? No el hecho, sino el *cómo* constituye, por consiguiente, el objetivo nuestra última reflexión. (No es necesario reiterar que a este replanteamiento por heterocondicionamiento le corresponde otro por desarrollo interior de las propias potencialidades del ser de la Iglesia, bajo la moción del Espíritu y la sinérgica correspondencia de inteligencia y de acción de los fieles.)

Mi respuesta, habida cuenta del contexto actual español, se define por una *Diaconía de la caridad* que opera evangélico-consecuentemente en el marco: a) de un Estado social y democrático de derecho garantizador de la libertad religiosa y abierto a relaciones de cooperación con la Iglesia católica y con las Confesiones religiosas, y b) de un Estado de las Autonomías que posibilita favorablemente la realización de la dimensión encarnativo-cultural de la Iglesia e invita lógicamente a llevarla a término.

En esta cuarta parte trato del primer punto; en la siguiente, del segundo. Si las dos secciones anteriores dieron ya ocasión, en las *referencias* aplicativas, a tratar de la Iglesia en el Estado social, la presente asume el tema de modo directo y ofrece unas pistas concretas para avanzar en su resolución, sin ánimo de afrontar —no es ésta su finalidad— detalles concretos.

I. Con conciencia del fluir histórico —político y eclesial— europeo (20)

a) *Medievo (momentos del control eclesiástico y del despegue civil)*

Control eclesiástico

En el marco de las nuevas relaciones burguesas del alto Medievo, sucesor de las de tipo feudal, la Cristiandad promovió un vasto movimiento de *asistencia y beneficencia*, en el que estaban incorporados los *laicos*, incluso con funciones directivas. Siendo como eran las instituciones obra de la Iglesia, la *Jerarquía* tenía en ellas la última palabra en todos los ámbitos. Los canonistas del tiempo reconstruyeron el concepto de persona jurídica en favor de la *Iglesia*, considerándola como un «corpus» fundado por institución divina. Se siguieron de ello dos consecuencias: a) Una, *técnico-jurídica*: la individuación de la sustantividad abstracta, acompañada de un intento de clarificación catalogativa: *Institutiones* (entidades eclesiásticas con personalidad propia), *Universitates* (entidades de derecho público, vg., los municipios, los señoríos, las corporaciones, etc.), y *Piae*

(20) En este apartado y el siguiente (en lo que afecta a Italia) resumo los trabajos que cito a continuación: a) Gianfranco GARANZINI: «La problematica dell'assistenza nello sviluppo dello Stato moderno», págs. 26-57, *Quaderni di Giustizia*, 29, Ed. Giuffrè, Roma, número dedicado al Convegno di Studio de Milano, 8-9 abril de 1978, bajo el título: *Persona, Comunità e Stato nella prospettiva della riforma dell'assistenza*. b) Manlio MAZZIOTTI: «L'assistenza nella Costituzione». *Quaderni di Giustizia*, 30, págs. 0-39, Ed. Giuffrè, número dedicado a «Libertà dell'assistenza», *Atti del XXIX Convegno nazionale di Studio*, Roma, 24-26 diciembre de 1978. c) Véase también Tommaso MASNOVO, *ib.*, págs. 41-46.

Causae (las entidades de asistencia y beneficencia, las fundaciones con fines religiosos, etc.). b) Otra, *política*: la Iglesia reivindicaba su plena competencia ante el poder civil, a ella en último término subordinado. En concreto, las *Piae Causae* (el tercer grupo) no requerían, para su existencia jurídica, otra autoridad que no fuera la de la propia Iglesia. Si la institución divina constituye la Iglesia, la institución eclesiástica constituye la *Pía Causa*.

Despegue civil

En el siglo XIII se resquebraja, por un lado, la conciencia de solidaridad (más en concreto, de la dimensión y del uso sociales de la propiedad): el individuo se afianza y asciende hacia el primer lugar del protagonismo social. Por otro, el espíritu laico empieza a dar sus frutos. La autoridad civil tiende a ampliar su radio de acción en el campo asistencial (en Francia desde mediados de siglo). Si en un primer momento flanquea a la eclesiástica en la gestión y control de la actividad benéfico-asistencial, más adelante —lo veremos acto seguido— se adentra en el campo disposicional. Y acaba asumiendo como propio (aunque no como exclusivo) el cometido asistencial.

b) Renacimiento, Reforma, Contrarreforma (momentos de la ruptura con la Iglesia y del (re)afianzamiento eclesiástico)

El Renacimiento despoja a la miseria de su condición mística, que ya venía, por otra parte, averiada del período anterior.

La Reforma protestante origina una nueva etapa. Lutero no atacará las instituciones asistenciales como tales, pero devaluará totalmente su dimensión salvífica y las resituará en un horizonte plenamente *civil*. Los bienes eclesiásticos son confiscados y pasan al ámbito del Estado. Por otra parte, y generalizando, los poderes políticos europeos de los siglos XVI y XVII instituyen una serie de *obras asistenciales*.

La Iglesia de la Contrarreforma confirma nuevamente su *jurisdicción* sobre las *Pías Causas* y las *Cofradías*. Si los anteriores hechos comportan una ruptura, éste significa un (re)afianzamiento. Afianzamiento que se consolida desde abajo, al surgir los grandes *santos fundadores* de congregaciones e instituciones de caridad y numerosísimas asociaciones *laicas* de carácter cristiano que, celosas de su autonomía frente al poder político y respecto a la autoridad eclesiástica, operan, no obstante, en el ámbito de la fe y comunión *eclesiales*.

**c) *Ilustración, Revolución francesa, Estado italiano*
(momentos de la tendencia absorbente estatal
*y de la reacción eclesial intrademocrática)***

La *Ilustración* invirtió las ideas en torno a la *asistencia* y *beneficencia*. Sólo a título indicativo —de ningún modo con pretensión de síntesis— tengamos presente, en el ámbito francés, que para *Montesquieu* la pobreza constituía una realidad momentánea, superable por la organización social; para *Voltaire*, la miseria era prueba de necedad; para *Mirabeau*, los incurables debían ser alejados de los lugares donde se instala el trabajo, dado que su destino era consumirse; para los *Fisiócratas*, la

asistencia debía dirigirse a la conservación del hombre como fuerza de trabajo; para *Turgot*, el poder político gozaba del derecho incontestable de disponer de las antiguas Fundaciones, dirigiendo sus fondos hacia nuevos objetivos, o bien suprimiéndolas. A la vez, se iba difundiendo la conciencia de que los *socorros públicos* constituían un *deber público*. De ahí, un talante social ambiguo e, incluso, contradictorio: por un lado, se abría el camino a confiscaciones, supresiones, reorganizaciones; por otro, se postulaba un Estado responsabilizado de la asistencia social.

De hecho, el nuevo *Estado francés revolucionario* proclamó:

a) Se creará y organizará un *servicio general de socorros públicos* para educar a los niños abandonados, curar a los pobres que se hallen enfermos y proporcionar trabajo a los pobres que, dotados de fuerzas, no han podido procurárselo (Constitución de 1791). b) Los *servicios públicos* son un deber sagrado de la sociedad; corresponde a la Ley determinar su extensión y aplicación (Constitución girondina de 1793). c) Los *socorros públicos* son asimismo un deber sagrado. La sociedad debe posibilitar la subsistencia a los ciudadanos desgraciados, sea procurándoles trabajo, sea asegurando los medios de subsistencia a quienes no se encuentren en situación de trabajar (Constitución jacobina de 1793). Es importante la siguiente observación de GARANZINI: la creación de la asistencia *pública* es una proyección de los principios cristianos en la esfera del derecho público y de la organización del Estado. Me limito a estos datos que bien pueden llamarse *fundacionales* en lo referente a la responsabilización asistencial del moderno *Estado burgués continental*.

Respecto al *momento absorbente* (posición confiscatoria, reorganizativa, asuntiva del nuevo *Estado*) y a la *reacción de-*

fensiva intrademocrática, paso a resumir los siguientes datos relativos al *Estado italiano* (por el doble motivo de continuidad de cita y de punto ilustrativo de referencia).

En lo que atañe a la tendencia absorbente, después de detallar una serie de determinaciones legislativas efectuadas en los años 1862, 1866, 1867 y 1891, nuestro autor escribe: «De un examen, siquiera a título de sumario, de las citadas tomas de posición legislativas resulta confirmado que, al afirmar su *prevalente competencia* en la regulación de la actividad asistencial, el legislador italiano del siglo pasado había pretendido, también y quizá sobre todo, *sujetar explícitamente al poder del Estado* la suerte futura de las instituciones eclesiásticas dedicadas a la asistencia.» Pero, por otro lado, y esto sirve de notable contrapeso, el mismo autor subraya que dichas decisiones parecían «inspirarse en la intención de tener en cuenta, al menos parcialmente y dentro de ciertos límites, sus peculiares y originarias características». Así pues, el legislador italiano del siglo XIX no entró a saco en las instituciones asistenciales eclesiales; las controló legislativamente en el ámbito civil, pero las respetó en su ámbito confesional, jerárquico y cultural.

En cuanto a la *reacción defensiva intrademocrática*, aparte de la ejercida a partir del «Non possumus» y del «Non expedit» desde la ocupación de los Estados pontificios, son de notar, por un lado —y, ello, en un intervalo dictatorial que tuvo una primera etapa de durísimo asimilacionismo estatal—, el *Concordato de Letrán* entre Pío XI y Mussolini, que dejó libres las cofradías con fin exclusivo o prevalente de culto: éstas se declaraban dependientes de la autoridad eclesiástica en lo concerniente al funcionamiento y a la administración; y, por otro, en un marco de referencia nuevamente diferente, la

Constitución italiana de 1948, que proclama los deberes asistenciales del Estado al par que la libertad de asistencia privada. Si a ello añadimos que se garantiza el derecho a la libertad religiosa individual y asociada, vemos cómo la Iglesia ve amparada su actividad asistencial por ambos títulos de libertad. Llegados a este punto, pienso que puede ser iluminador un sucinto estudio comparativo de las experiencias italiana (completando lo que se acaba de decir), alemana y española.

2. Con conciencia de la inicial experiencia democrática de tres Estados europeos

El paso del tiempo, como ocurre en las ascensiones montañosas, amplía las perspectivas. A los sesenta y cinco años del término de la última guerra mundial nos es dado contemplar el panorama de las democracias europeas posibles con suficiente distancia como para valorar los enfoques que se dieron a nuestro tema en función de las distintas ideologías y de los consiguientes partidos democráticos. Elegiré dos ejemplos instructivos al respecto, los de Italia y Alemania, en su período inicial constituyente, porque los planteamientos y las soluciones que protagonizaron ilustran los porqués y los cómo de la Diaconía social con tal fuerza que se autotrascienden hacia más allá de su concreta plasmación histórica. Tan es así que, acto seguido, la experiencia ocurrida hará pronto veinticinco años en el Estado español obtendrá por vía comparativa ulterior claridad. No es de extrañar que el contexto democrático europeo de la segunda mitad del siglo xx goce de un común denominador básicamente igual y de unos numeradores típicamente específicos al par que recíprocamente interpeladores. Veámoslo.

a) *Italia*

A la luz de la *Constitución de 1948*, el servicio asistencial obtuvo carácter público y a su realización podían concurrir entidades e instituciones no pertenecientes a la estructura estatal. Quedaba el grave problema de los medios de subsistencia de las instituciones privadas.

El Estado italiano se adentró por los caminos de una profunda reforma de la asistencia y de la sanidad. Sus características fueron las siguientes: *universalidad* (de prestatarios y prestaciones); *coordinación* (con los Servicios formativos y el Desarrollo social); *personalización de los Servicios*; *distribución* (estatal, regional, municipal) en función de unos sujetos públicos autónomos y convergentes. Se configuró, pues, una unidad de desarrollo social dentro de un pluralismo de sujetos político-institucionales. Este planteamiento tuvo unas concretas repercusiones. Desde el punto de vista de la *cuestión de derecho*, se pretendió la no contraposición de lo público y de lo privado: los objetivos habían de ser formulados, programados y actuados mediante la aportación de ambos ámbitos, lo que requería diálogo, confrontación y colaboración. Desde del punto de vista de la *cuestión de hecho*, la conciencia de la viabilidad de la citada programación conjunta constituyó un dato social real. La *Ley hospitalaria de 1968* distinguió entre gestor (Iglesia) y estructura gestionada (hospital). La entidad gestora conservaba las prerrogativas de la administración, mientras que la estructura se insertaba y operaba dentro del ámbito y de los límites de la programación pública. De este modo, lo privado adquirió un relieve de utilidad pública, de interés colectivo; al par que las actividades respetaban, así se consideraba, el principio fundamental de la laicidad.

Las estructuras asistenciales dependientes de sujetos privados (no éstos) se clasificaron o registraron como *estructuras asistenciales privadas de utilidad social* y participaban, como tales, en la programación y en los programas; las relaciones financieras con las regiones y municipios se regulaban mediante convenios, los cuales no constituían el título de dichas estructuras, sino un acto posterior a la inserción en las mismas. Con ello se armonizaron lo público y lo privado: *lo público* era inherente a la programación y disciplina de los servicios; *lo privado* lo era a la participación de la sociedad mediante instituciones sociales libres.

Cuatro posiciones surgieron en el ámbito católico para razonar-establecer la relación de los servicios asistenciales con el Estado.

PRIMERA. Resistencia desde la Sociedad ante un Estado absorbente

Según esta primera hipótesis, el Estado coordina, da directrices, pero no elimina la iniciativa responsable del hombre y del ciudadano; la Sociedad debe ser liberada del extrapoder del Estado, del superpoder de lo público. La Sociedad civil tiene derecho a darse a sí misma las estructuras necesarias de servicio social. La inseguridad del ser humano radica en una indigencia ontológica y estructural de la persona y no puede descargarse en un extrinsecismo público. Sólo la Caridad descubre la indigencia y, a la vez, la dignidad humanas; sólo ella ama al hombre en su pobreza-dignidad, sólo en ella se descubre la recíproca indigencia de asistentes y asistidos, su mutua necesidad de comprensión y ayuda. Esta Caridad no quita, al contrario, el deber de la Asistencia pública; pero exige que la responsabilidad, la autonomía de organización y

gestión sean reconocidas a la Sociedad civil, a la libre asociación de los individuos, religiosa o no, y, ello, no ya por la sola razón de una mayor eficacia, sino más bien para lograr una asunción personal de la responsabilidad y para que se pueda expresar un modo más directo de Asistencia, el animado por la caridad, basado en una relación personal, modo que se realiza no tanto entre asistente-asistido como entre co-asistentes.

Este primer enfoque asume muchas modulaciones. Y puede resumirse de la siguiente manera: Las medidas públicas pretendidas por determinadas corrientes políticas son propias de un Estado humillante, desprivatizador; que se encamina hacia una expropiación abrupta y que tiende a pasar de la programación al monopolio; medidas que resultan, además, anticonstitucionales y en las que se halla en juego una determinada comprensión del hombre y del ejercicio de la libertad religiosa. Estas medidas tienden a destruir progresiva y lentamente los valores cristianos y comportan una guerra de religión. De ahí que quede justificada una reacción intransigente.

Ciertamente que la institucionalización pública con posibilidad de lo privado no constituye una simple estatificación de los Servicios sociales a cargo de un partido único; pero, dado su carácter universal, que abarca desde los organismos de Estado hasta las organizaciones de barrio, y dado su sostenimiento económico con fondos públicos, es algo más —mucho más— que un servicio público que posibilita por su cuenta los servicios privados, ya que, en principio, sólo les deja, a lo sumo, un lugar paralelo en un espacio de por sí suficientemente servido y les obliga, al menos en parte, a un auto-sostenimiento económico cuya fuente se halla en unos bolsillos de los que previamente se han sustraído, por vía impositiva, las cantidades arbitradas para los servicios públicos. De este modo, la dimensión pública de los servicios no que-

da situada en un espacio intermedio entre lo estatal y privado, sino que se polariza preferentemente hacia el lado de lo estatal, dejando inerte y debilitada la zona correspondiente a lo privado. De ahí —*mutatis mutandis*— la reacción intransigente de la postura descrita, reacción que se vive desde la conciencia de una Sociedad absorbida ante la evidencia de un Estado absorbente.

SEGUNDA. Cooperación de las iniciativas de la Sociedad con los poderes del Estado (dando primacía a la vida social)

Esta posición prima también a la sociedad, pero sin desmerecer al Estado, al que considera como una estructura necesaria destinada constitutivamente al servicio de la Sociedad. Desde el punto de vista cristiano se basa en una antropología religiosa que, siendo asertiva de la «Iglesia de la caridad» como analogado principal, reconoce gozosamente la presencia y la acción del Espíritu más allá de sus fronteras visibles, dentro también de la corriente de igualdad y justicia del Estado moderno. El Estado ha de conferir a todos los necesitados un verdadero derecho a la Asistencia y ha de sostener, coordinar e integrar subsidiariamente las iniciativas de los privados y de las comunidades intermedias, posibilitando las entidades asistenciales y los servicios sociales que se prefieran.

Legitimadas por su propia estructura fundacional, las iniciativas de la Iglesia deben coordinarse con los servicios públicos y con el resto de las iniciativas privadas en el ámbito de una programación general de los servicios sociales que alcance verdaderamente el objetivo indeclinable: la adecuada atención a todos los necesitados. Las formas y fórmulas de coordinación han de respetar, al mismo tiempo, las exi-

gencias del bien común (para ello están el convenio, por un lado, y el control, por otro), de la salvaguardia de la propia identidad (para ello debe garantizarse la autonomía de organización y de gestión) y de la participación en la financiación pública (para ello la autenticidad del servicio en cuestión: verificable, debidamente controlable). De este modo se superan las estériles y absurdas contraposiciones entre lo público y lo privado y se favorece un pluralismo real: de instituciones —privadas y públicas— en el ámbito de una programación general.

Como se echa de ver, esta segunda posición contempla en el Estado unas dimensiones positivas que la primera no acierta a ver y fundamenta su enfoque en una reflexión más abierta de la Historia de la salvación, al par que en una consideración, que conceptúa más objetiva, de los bienes aportados por la intervención social de los Gobiernos de cuño democrático y social. No por ello deja de acentuar la primacía de la Sociedad frente al Estado y de ser coherente a partir de la misma. Los Servicios caritativos sociales de la Iglesia —la Diaconía social— cobran en ella una plenitud que en nada cede a la anterior y logran un estatuto de armonía en la comunidad política contemporánea.

TERCERA. Cooperación de las organizaciones públicas del Estado con las iniciativas de la Sociedad (dando la primacía a la acción de los poderes públicos)

Esta posición parte del hecho de que la Iglesia tiene como finalidad principal el anuncio y el testimonio del Amor de Dios al mundo, no la realización de los Servicios sociales; ahora bien, dichos testimonio y anuncio se realizan también en los citados servicios, los cuales deben ser vehículo de los valores que se anuncian y expresión de una comunidad responsable y testimonial.

La presencia de la iglesia se da a través de dos vías complementarias: las instituciones propias y las instituciones de todos, generales. La presencia a través de este segundo camino debe ser hoy privilegiada y acentuada, dado que la mayor parte de la población se halla en las instituciones públicas; en ellas están los más pobres y tal posición sintoniza con la exhortación conciliar *Apostolicam Actuositatem*, 14, a que los católicos se esfuercen en cooperar con todos los hombres de buena voluntad en la promoción de lo verdadero, justo, santo, amable, etc., y en promover investigaciones sobre las instituciones sociales y públicas para perfeccionarlas según el Evangelio. Todo esto sin perjuicio del deber del Estado de crear los presupuestos jurídicos para un verdadero pluralismo. Los servicios no estatales deben funcionar bien; con esta finalidad, hay que afirmar el deber de la Administración pública de crear condiciones idóneas para su existencia y para su inserción con pleno título en la programación general; hipótesis que permite aceptar, más todavía, solicitar el control del Estado.

Nos hallamos ante un enfoque que se identifica sustancialmente con el anterior; pero que evidencia una clara diferencia de matices. Hay un *a priori* fáctico a favor de los servicios públicos del Estado, en el seno de las democracias actuales (no de los Estados totalitarios). Este punto de vista debe ser también tenido en cuenta a la hora de ponderar enfoques y de adoptar posiciones. Por otra parte, no es intrascendente recordar que el argumento de lo cuantitativo es por sí solo insuficiente, ya que puede devenir un factor más para exigir la alternativa si y en cuanto los muchos reunidos están estructuralmente mal atendidos; y que la referencia a lo conciliar debe hacerse sin demérito para la presencia eclesial directa, intensamente subrayada en los distintos documentos conciliares. De todos modos, la argumentación cuantitativa debe ser debidamente reflexionada, ya que, de hecho, se impone en el ámbito de las necesidades perentorias, y la postu-

lación de una alternativa puede convertirse en una coartada a favor del abstencionismo.

CUARTA. Cooperación de las organizaciones públicas del Estado con las iniciativas de la Sociedad, si y en cuanto éstas entran en unas reglas de juego que las convierten en públicas (integración de lo privado en lo público por vía «democratizadora»)

Esta posición sostiene que tanto la cerrazón privatística típica de la tradición liberal como la tentación colectivista propia de la tradición marxista hallan su superación en un enfoque comunitario —más en concreto, municipal— de los servicios sociales. Este enfoque comporta, según sus defensores, grandes posibilidades de presencia, compromiso y acción para los católicos. La dicotomía «privado-público», prosigue, no nos pertenece; implica una filosofía de la persona que no puede realizarse ni en la dimensión privada ni en la pública, si ellas pretenden agotar la totalidad de las relaciones humanas. Los católicos hemos de vencer la perenne tentación de fugarnos de las instituciones públicas cuando vemos prevalecer tendencias que niegan valores esenciales. No podemos condenarnos al gueto y a la ilusión de la libertad ante lo político.

Insistiendo en lo comunitario-municipal, afirma que la inspiración católica de fondo ve en la dimensión comunitaria real el lugar donde se religan las dimensiones institucionales públicas y donde hallan un espacio adecuado los servicios sociales. Desde aquí se asciende a lo regional para la legislación, programación, financiación y coordinación. Y, desde lo regional, se llega en último grado a lo estatal. Su intento último es establecer un punto de encuentro humano que supere lo meramente estatal, sin caer en la dicotomía citada.

Esta posición se presta a múltiples observaciones. ¿Es lo municipal tan comunitario como se afirma? ¿Es que los municipios no plantean a su vez serios problemas a partir de su tamaño, número de habitantes, situación geográfica, tinte político predominante, nivel promocional, tensiones de convivencia, caciquismo, etc.? Por otra parte, el «horror de lo público» tiene en Italia unas connotaciones que no posee en otras partes, en donde se da más bien la fuga de lo privado para lograr cotas de alta seguridad.

La tipología que acabo de presentar continúa teniendo vigencia en otros/sucesivos contextos democráticos; se trata, en efecto, de cuatro hipótesis relacionales que reflejan con trazos enérgicos y realistas la pluriposibilidad objetiva de la realidad que estamos tratando. De ahí su importancia como referencia de reflexión para todos los marcos democráticos occidentales. Lo veremos con más detalle al tratar de la situación española.

b) Alemania

La presentación de la experiencia alemana resulta muy hacendera a partir de un espléndido trabajo debido a la pluma de Konrad DEUFEL (21). En homenaje suyo, paso a sintetizar su aportación. Según él, hay que luchar simultáneamente contra el peligro (no la realidad) de un doble frente: en primer lugar, de un Estado social hipertrofiado; en segundo lugar, de una Diaconía degenerada en función de una Iglesia de poder. Nos

(21) Véase Konrad DEUFEL: «Sozial Staat und christlicher Diakonie», págs. 121-174, en la enciclopedia *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Verlag Herder, Freiburg im Breslau, 1982, vol. XV.

hallamos ante una posible absolutización de los extremos de la anterior cuadrilogía que, evidentemente, hay que obviar.

1) El Estado social

Efectuaremos una triple aproximación al tema: histórica, criteriológico-fáctica y relacional.

Aproximación histórica

En un rápido *trailer*, podemos considerar tres momentos en la situación germánica: a) El Estado del siglo XIX que, en una primera etapa, se consideró incompetente en materia social y que, luego, pasó a crear el esbozo primerizo de un Estado social. b) La Constitución de Weimar (1919), que, acto seguido, postuló los derechos sociales fundamentales. c) La Ley Fundamental actualmente vigente, que ha otorgado un contenido jurídico a la citada exigencia. En concreto, el Estado social garantiza, en cuanto democracia social, la igualdad de los ciudadanos; en cuanto Estado social de derecho, la sujeción del legislador y de la Administración a la Constitución y al Derecho, y en cuanto Estado social federal, un orden de competencias territorialmente articulado.

A su sombra hay que considerar, por un lado, el ámbito de las leyes concretas, y, por otro, el Código social. Entre las leyes concretas, nuestro autor enumera las tres siguientes, fechadas en 1961: a) la de legislación social, que revisa la situación del ciudadano indigente, es decir, necesitado de ayuda o de educación: se trata del derecho de asistencia, del derecho de «ser ayudado a ayudarse»; b) la Ley federal de ayuda social, que formula los derechos del necesitado de ayuda o indigente (uno de ellos es el derecho de elección, que le garantiza la capacidad de acceder a la institución asistencial que él

deseo y que urge al Estado el deber de garantizar, a su vez, a la institución asistencial elegida la capacidad de dar acceso a la persona necesitada). Como vemos hay una perfecta recirculación de indigente a institución y viceversa; c) la Ley de asistencia a la juventud, que concreta las ayudas en el ámbito juvenil y que se encontraba en vías de reforma en la época en que el autor escribía su artículo.

Aproximación criteriológico-fáctica

Desde un punto de vista criteriológico, el Estado social: a) garantiza al ciudadano, en primer lugar, la máxima seguridad social; en segundo lugar, la reducción de las desigualdades sociales, y en tercer lugar, realizar lo posible de cara a la justicia social; b) exige que él, el Estado social, mantenga un sólido sistema de seguridad que tenga en cuenta los intereses de los más débiles; c) no exige que el Estado tenga el monopolio de las actividades sociales, pero debe promover las fuerzas de la sociedad a fin de que el ciudadano maduro pueda realizarse dentro de un Estado plural. (Recuérdese la hipótesis tercera —¡con acento!— de la cuatrilogía italiana.)

Desde un punto de vista fáctico, nuestro autor constata que la mayor parte de las guarderías y de los centros asistenciales (municipales) y sociales son regidos por las Iglesias (Católica o Evangélica), por causas históricas —de anticipación— y con conciencia de que no pueden «asaltar» a los necesitados con su oferta religiosa.

Aproximación relacional

Podemos sintetizar el pensamiento de nuestro autor del siguiente modo: Enumeración, cuestión, respuesta:

Enumeración. Entre las fuerzas sociales de libre iniciativa el autor cita las siguientes: la Diakonische Werk (protestante), la Deutsche Caritas Verband (católica), la Oficina Asistencial Central de los Judíos en Alemania (judía), la Cruz Roja, la Asistencia a los Trabajadores, la Liga Asistencial Paritaria Alemana. Las tres últimas se integran dentro de la Liga de Previsión Social Libre. Existen, además, otras numerosas iniciativas que gozan de una gran diversidad jurídica.

Cuestión. La podemos plantear de modo muy breve: ¿Qué diferencia hay y qué relación existe entre el Estado social y este acerbo de iniciativas libres?

Respuesta. La da el principio de subsidiariedad, que tiene una historia, afirma un contenido, goza de una doble lectura, da pie para la consideración de un eventual trastocamiento y plantea la cuestión de su evolución.

Historia y contenido. En cuanto a la historia, veamos este breve excursus: Santo Tomás puso de relieve que el exceso de unidad y de coordinación perjudica la vida común. KETTLER subrayó que el pueblo debe procurarse aquello que él mismo puede realizar. LINCOLN había afirmado que el gobierno no debe entremezclarse en aquello que las personas pueden llevar a término. Pío XI y Juan XXIII explicitaron el citado principio en sus respectivas encíclicas *Quadragesimo Anno* y *Mater et Magistra*. En cuanto al contenido, el principio de subsidiariedad otorga principalidad a los ámbitos menores de vida. Parte de la capacidad del hombre individual para determinar su existencia en libertad. Proclama que la autoayuda es más importante que la heteroayuda.

Doble lectura. Podemos distinguir una dimensión política y otra social. La lectura *política* tiene en cuenta unas precisiones legales, da pie a unas observaciones congruentes y abre el horizonte de una secuela comprensible. Las precisiones le-

gales especifican que el Estado federal comporta muchos soportes y, además, el otorgamiento de la primacía a la unidad menor. En concreto, la Ley Federal de Ayuda Social y la Ley de Asistencia a la Juventud, ambas de 1961, determinan —la primera en el apartado 10— la relación con la previsión social libre; la segunda, el servicio de protección de menores. Respecto a las observaciones, hay que tener presente, por un lado, que se otorga la primacía a la previsión social libre y a la ayuda libre a la juventud. Se intervendrá únicamente cuando tanto la sociedad como la juventud no logren sus objetivos. Por otro lado, se aseguran, delimitan e integran las iniciativas sociales libres dentro del ámbito de la política asociativa. Se conecta la tarea social asociativa con la necesaria responsabilidad-marco de toda la sociedad. Finalmente, en lo que atañe a las secuelas, se comprende que, a la luz del segundo aspecto acabado de enunciar, algunas entidades elevaran una querrela ante el Tribunal Constitucional. Éste dictó sentencia en el año 1967, estableciendo que las citadas leyes eran constitucionales, como lo era también su objetivo de colaboración. En concreto: la ley atribuye al Estado social la responsabilidad global tanto en la distribución de las tareas como en el uso de los medios, pero no otorga al Estado social ningún monopolio de la actividad social. Del principio de Estado social sólo se sigue que el Estado tiene la obligación de procurar un equilibrio de los antagonismos sociales y, en consecuencia, un orden social justo. Los municipios deben conocer, en todos los proyectos, la posibilidad que tienen las asociaciones libres de realizar sus tareas.

La lectura social, a la luz del ya citado Código social, subraya la necesidad de la mutua complementación, así como del derecho de inspección sobre el uso adecuado en la aplicación de los recursos públicos. Hay que tener presente, además, que, por un lado, el Tribunal constitucional no elevó el principio de subsidiariedad a rango constitucional; aunque sí atribuyó un lugar inalienable a la actividad social libre. Por

otro lado, la experiencia enseña que el Estado es incapaz de prestar la necesaria ayuda. Hay que añadir el principio de tolerancia, esencial en todo Estado democrático. Por lo demás, el Estado social ha de considerar a los titulares libres como interlocutores y no como servidores o meros sustitutos. Añadamos la siguiente observación final. El principio de subsidiariedad, presente de hecho, ofrece criterios para la cooperación de los titulares libres y del Estado, criterios que —escribe nuestro autor— continúan rigiendo prácticamente la política social.

En cuanto al eventual trastocamiento del citado principio, nuestro autor recuerda que una Memoria de la Iglesia Evangélica de Alemania (1973) quería revolucionarlo, al afirmar que los grandes riesgos sociales debían cubrirse con medidas legales (dimensión política) y financieras (dimensión económica). Sobre la base de estos seguros fundamentales para todos, había que robustecer la responsabilidad y la asistencia humana a través de los individuos, la familia y los grupos menores.

Evolución. ¿Hacia dónde evoluciona el Estado social alemán? Según nuestro autor, la respuesta se halla en una doble verificación y en unas reflexiones y observaciones consiguientes. Se constata, por una parte, que la evolución social es tan rápida que no habiéndose aún atendido a las necesidades vigentes, surgen continuamente otras nuevas. Por otra parte, se toma nota del hecho de que el Estado social, que cristaliza en distintos niveles, tiene el peligro de ampliar las responsabilidades de planificación sumando la responsabilidad de ejecución, con el inconveniente añadido de que el peso del verdadero trabajo social se haga recaer sobre los otros (los hospitales, los talleres de minusválidos dejan de ser libres, y, a la vez, pasan a ser objeto de inexorables exigencias). Se coacciona a personas de buena voluntad y, a la vez, se adopta una actitud permisiva ante grupos subversivos.

Respecto a las reflexiones y observaciones subsiguientes, el autor recuerda, en primer lugar, que el Estado social tiene derecho a planificar con criterios de coordinación, sin condenar personas y grupos a una situación de dependencia motivada por los recursos recibidos: la promoción financiera no es ningún favor. En segundo lugar, pone de relieve que el Estado social debe ceñirse a sus límites, es decir, no puede privar al ciudadano de su derecho de elección, y que los especialistas del Estado social no pueden imponerse por encima de la globalidad activa de la persona humana; de hecho, los límites constitucionales frenan la influencia desbordante del Estado al par que exigen comparar cada una de las reglamentaciones estatales con la Constitución y con sus principios básicos relativos a la persona humana. En tercer lugar, nuestro autor alerta sobre un doble peligro: el Estado social puede apelar a «los de arriba», a fin de desconocer los niveles de base, y puede apelar a «los de abajo», a fin de desmontar las estructuras comunitarias. Y termina su reflexión constatando que, a pesar de todo, las relaciones de las iniciativas libres con los municipios suelen ser, de hecho, abiertas y confiadas.

2) La Diaconía social

Efectuaremos cinco aproximaciones: histórico-fundamentadora, sociológico-estadística, jurídico-relacional, teológico-renovadora e individual-institucional.

Aproximación histórico-fundamentadora

La Diaconía social cristiana se fundamenta en la doctrina y la praxis del Antiguo y del Nuevo Testamento. Previa una

síntesis sobre la acción de la Iglesia en el Medievo, nuestro autor recuerda que la Reforma, el Pietismo y el siglo XIX, a título diverso en cada caso, situaron la Diaconía social al margen de la Iglesia. Contrariamente, el Concilio Vaticano II afirma la apertura y el servicio al Mundo *por parte de la Iglesia*, y la colaboración ecuménica. El Sínodo de los Obispos alemanes subraya la necesidad de *una autorrealización eclesial integral*, a la luz de la tríada Palabra-Liturgia-Diaconía. Nuestro especialista concluye, tras este rápido *excursus*, afirmando que el amor a Dios, que es propio de la Iglesia, se realiza mediante el amor al prójimo desde la citada tríada. El servicio caritativo tiene *su propia especificidad* y relevancia respecto a las dos otras funciones, proclamadora y litúrgica.

Aproximación sociológico-estadística

Sociológica. La Diaconía cristiana se divide en protestante, católica y de titularidades eclesiales.

La protestante surge de la unión de *Hilfswerk der EKD in Deutschland* (postguerra, 1945) e *Innere Mission* (1957), que da por resultado la *Diakonische Werk*. La primera fue fundada por Johann Heinrich Wicharn como «Comité central de la misión interior de la Iglesia Evangélica Alemana» a fin de unificar las numerosas actividades privadas existentes (predominio del ámbito privado y libre). La segunda respondía a un ámbito más eclesializado; significó un giro en la historia del protestantismo alemán.

La católica se formó a partir de distintas agrupaciones y ligas preexistentes, que cuajaron en la *Deutsche Caritas Ver-*

band (1897), fundada por Lorenz Werthmann, como Liga de Caridad para la Alemania católica. Predomina en ella la forma de asociación de derecho civil, pero tiene garantizada la conexión interna con la Iglesia a través de facultades estatutarias y mediante un derecho de intervención. Su base local se halla en las comunidades parroquiales.

Las titularidades eclesiales (en concreto, hospitales, servicios sociales, guarderías infantiles, centros especiales, etc.), a su vez, se constituyen análogamente en combinación con el derecho privado cuando esto se considera conveniente.

Esta triple división es buena en la misma medida en que presta servicios ideológicamente homogéneos a sus usuarios. Obviamente clama por una colaboración ecuménica.

Nuestro autor ofrece la estadística del año 1978, referente a hospitales y residencias, ayuda a la juventud, otras ayudas y centros de día. Para no ser prolijo, me limitaré a un dato puntual y otro global. El puntual se refiere a las ayudas a la juventud. En concreto la red protestante constaba de 855 centros con 52.641 plazas; la católica, de 1.274 centros, con 91.014 plazas. Globalmente, la primera daba empleo a 215.000 trabajadores; la segunda, a 203.096.

Este enorme conjunto de obras se financiaba a través de colectas eclesiales, captación anual por las calles y plazas, sellos de beneficencia, donativos y subvenciones destinadas a gastos de personal y materiales. Respecto a las citadas subvenciones, nuestro autor aboga por el criterio de su renuncia de cara a la libertad interior. Ambas redes —católica y protestante— poseían una riqueza impresionante, pero, notémoslo bien, condicionada al servicio que prestaban.

Aproximación teológico-jurídica

Se trata de considerar la especificidad de la Diaconía cristiana en tanto que una más entre las fuerzas libres que participan, en y con el Estado, en la estructuración social de la República Federal Alemana. El autor ofrece en estos momentos tres importantes pistas de reflexión.

En primer lugar expone la riqueza teológico-jurídica de dicha Diaconía desde la doble perspectiva del derecho de elección del necesitado y de lo que es propio del servicio social diaconal.

Respecto al primer punto, el derecho de elección del necesitado implica y exige, ya se ha dicho anteriormente, ofertas diferentes. La Diaconía cristiana es una de estas ofertas, dotada de una estructura ideológica propia. Participa del estatuto de constitucionalidad de la Iglesia, por el hecho de asumir una parte de su misión. Ante el Estado planificador y coordinador se halla la libre iniciativa como contrapunto y defensa. Al concertar sus actividades (hablamos del Estado social y de las organizaciones eclesiales), la Diaconía cristiana aporta una fundamentación axiológica que el Estado, neutral ante los valores, no puede discriminar desde su propia entidad. La Diaconía cristiana vela por los minusválidos con una actitud que amenaza el mero afán de lucro; rige los hospitales centrándose en el valor de la persona humana; socorre a los ancianos elevándose a un nivel espiritual. He aquí la base concreta del derecho de elección respecto a dicha Diaconía cristiana.

Ello conduce a considerar con ulterior detención lo que es propio del servicio social diaconal. Respecto a este punto —el segundo—, empieza subrayando que se trata de una cuestión

decisiva: la Diaconía social debe cumplir una misión eclesial comunitariamente y con unas características peculiares: a) En cuanto a la misión eclesial, se halla en juego una cooperación en la autorrealización de la Iglesia y en su misión evangelizadora, a través del servicio caritativo-social. El colaborador debe disponerse personalmente a ello, sin excluir, por lo demás, el sentido crítico; de este modo, transmite al necesitado —desde su propia fe— esperanza y seguridad. b) En lo concerniente a la comunitariedad, el cristiano se asocia con otro cristiano y, de este modo, hace patente una «comunidad testimonial» de servicio, formada por profesionales y voluntarios, incorporados a la acción de la Iglesia con vistas al fraterno servicio cristiano. Todo esto requiere fe viva, eclesialidad y ecumenicidad. c) Finalmente, en lo que atañe a las características peculiares, el colaborador diaconal posee una manera propia de practicar su servicio. Lo realiza con conciencia de la provisionalidad inherente a lo intramundano y con cierto escepticismo ante las doctrinas intramundanas de salvación, consciente de que el hombre no llegará nunca a eliminar todo tipo de necesidad. Se especializa en la «compasión» y en la «comunicación humana». Evita el peligro de «creer» en la propia organización o institución. Mira críticamente, desde Dios, las «soluciones totales» de este mundo y lucha contra un ambiente que idolatra la juventud, la belleza, el lujo, el consumo y que carece de lugar para los indigentes.

En segundo lugar muestra el amparo constitucional que dicha riqueza teológico-jurídica halla a la luz de la Ley Fundamental del Estado. Dicha Ley Fundamental afirma la libertad de creencia y confesión (artículo 4) y la vigencia de la Constitución de Weimar respecto al estatuto de las comunidades religiosas (artículo 140). Dicha Constitución garantiza la autonomía de las citadas comunidades, las cuales, si ya eran de dere-

cho público, seguirán siéndolo y, si no lo eran, habrá que otorgarles derechos iguales en caso de que los pidan y, a la vez, ofrezcan una garantía de duración; y ampara las manifestaciones de fe que se den a través de organizaciones e instituciones especiales. Las Iglesias pueden, por consiguiente, regular sus asuntos solas y no están sujetas a ninguna instancia ajena dentro de los límites, eso sí, de la ley vigente para todos. Este amparo constitucional en favor de las Iglesias abarca, por consiguiente, también, la Diaconía cristiana. Ello es válido cuando la Iglesia actúa dentro de su propio ámbito y cuando, simultáneamente, se trata de asuntos que requieren cooperación con el Estado. A su vez, el Tribunal Constitucional determina que no puede lesionarse el contenido específicamente religioso del servicio social cristiano.

En tercer lugar, plantea, a título de digresión, una candente cuestión a la que da oportuna respuesta. El tema sigue siendo de una gran actualidad en nuestro contexto democrático occidental, en cuya jurisprudencia eclesial y civil tanto la problemática como la diversidad de salidas provocan —y adquieren— un paradójico estatuto de altibajos éticos y jurídicos.

La cuestión es: ¿Se puede hablar de «un derecho laboral propio» respecto a la Diaconía cristiana? En efecto, la actividad diaconal cristiana comporta concretos problemas de conducta: ¿cómo despedir a un colaborador diaconal divorciado?; de economía: ¿hay que instaurar la cogestión también a nivel de Iglesia?; de lucha laboral: ¿pueden los sindicatos acceder a las organizaciones eclesiales?

Para responder a las cuestiones planteadas, nuestro autor distingue entre el derecho laboral individual y el derecho laboral colectivo. El primero afecta a las relaciones jurídicas de

cada trabajador con el empresario; el segundo, a las de todos los trabajadores. Esta distinción permite —según él— responder lo siguiente.

En cuanto al *derecho laboral individual*, el concepto básico que surge es el de la «protección de la tendencia» («Tendenschutz»), el cual afirma que, «a fin de salvar su derecho de autodeterminación, las Iglesias pueden establecer en sus organizaciones asistenciales y educativas las condiciones impuestas por su mandato evangelizador (= misión), con vistas a los deberes de lealtad de los trabajadores ocupados en servicios eclesiales que participan, aunque sea parcialmente, en la proclamación de la fe». La razón de esta afirmación radica en el hecho de que la proclamación de la fe no es posible independientemente del comportamiento vital. El trabajador queda obligado a conformar su conducta incluso en el ámbito extraservicial, de tal modo que ella se conforme con las leyes de la Iglesia. Todo ello no deja de dar pie a distintos posicionamientos intraeclesiales. Nell BREUNING sostiene que el trabajador puede ejercer una actividad profesional que sea ideológicamente neutral. Nuestro autor afirma, por el contrario, que el servicio social no es una actividad profesional cualquiera; es la actualización de la vocación de los laicos. La Iglesia conforma las relaciones de servicio que le ofrece el mercado de trabajo a tenor del derecho de autodeterminación y de organización que le corresponde por Derecho constitucional. Quien se ocupa en el servicio eclesial, también dentro del ámbito caritativo, puede saber lo que de él se espera. En concreto, hay que distinguir entre las condiciones de contrato (que requieren la elaboración de criterios convincentes a nivel interno) y las condiciones de despido (que requieren un aclaramiento teológico, eclesial y pastoral de los casos que eventualmente surjan). Desde luego, el principio de «protección de tendencia» favorece esto último.

En lo que atañe al *derecho laboral colectivo*, el concepto básico es el de «comunidad de servicio». Según este principio, el derecho laboral intraeclesial se determina por comisiones elegidas comunitariamente. Los obispos alemanes lo determinaron en el año 1977. Las comisiones —diocesanas y central— para la ordenación del derecho de contrato laboral (KODA) se componían de «servidores» y «empleados». Se aceptaron los baremos propios de los emolumentos del servicio público o bien se realizó una adaptación a los mismos. Las regulaciones generales se completaron con las peculiaridades propias de las actividades eclesiales. Análogamente, en lo referente a la co-gestión intraempresarial, cada «empleado» era «corresponsable». Todos gozaban del mismo derecho de elección. También aquí se dio una pluralidad de interpretaciones. El ya citado Nell BREUNING sostenía que estas regulaciones no se pueden imponer en todas las instituciones por vía jurídica (v. gr., por medio de una disposición episcopal). Según el autor, sin embargo, esto, aunque teóricamente cierto, no lo es en la práctica. Concretamente, en cuanto al tema de los sindicatos, hay que decir, desde un punto de vista criteriológico global, que, dentro de una comunidad de practicantes del servicio fraterno, no queda ningún margen para grupos de intereses extraeclesiales. No ha lugar para imponer a la Iglesia una nueva heterodeterminación, en el sentido de una soberanía de «Iglesias sociales». El autor afirma que la entrada de un funcionario sindical ajeno a la empresa en el centro de trabajo supone una notable perturbación. La huelga y el *lockout* no son recursos válidos en el servicio eclesial. La Iglesia no puede confiar su misión a la lucha laboral. La proclamación de la palabra y el amor al prójimo son valores esencialmente irrenunciables. Ahora bien, el empleado puede ejercer individualmente su derecho de coalición, esto es, puede apoyarse en el sindicato. Según el Tribunal Constitucional, la Iglesia y

sus organizaciones son libres, de acuerdo con su propia identidad, en la regulación de sus asuntos internos y en el modo de realizar su misión diaconal. La entrada de funcionarios sindicales ajenos a la empresa no consta como derecho. Esto vale para todas las empresas.

Aproximación organizativo-renovadora

Esta cuarta aproximación da pie para las tres siguientes consideraciones:

- a) La Diaconía cristiana ha de respetar el *principio de subsidiariedad* en sus propias filas. Ha de autoanalizarse críticamente, examinando si responde a dicho principio y al principio de descentralización. De hecho, las dos grandes organizaciones caritativas de Alemania (protestante y católica) están centralizadas; pero el grupo local, frecuentemente, es autónomo en su seno, tanto jurídica como económicamente. También en ellas el plano inferior tiene prioridad sobre el superior. Habría que generalizarlo.
- b) La Diaconía cristiana ha de emprender *nuevos caminos* (renovación) y procurar *una calidad especial*. Ya lo ha hecho en los campos de los minusválidos, extranjeros y de vecindad. No debe recurrir sin motivo suficiente al Estado y al sector público para obtener recursos financieros (subvenciones). Sólo debe acudir a ellos en caso de verdadera necesidad. Debe basarse, en principio, en sus propios recursos. Por otro lado, la Diaconía cristiana no puede reducirse a ser pionera, a limitarse a una acción meramente modélica.

- c) Autorrealización eclesial, la Diaconía cristiana ha de examinar el eventual distanciamiento que, en su seno, pueda producirse entre *expertos*, por un lado, y *voluntarios*, por otro. Se dice, a veces, que «el servicio social ya está cubierto; no se necesitan voluntarios»; o bien: «los voluntarios, con su sola buena voluntad, más bien estorban». La respuesta a estas objeciones radica en la captación de que la caridad de la comunidad (parroquial, diocesana, etc.) significa una obra abierta y personal. Los profesionales aportan a ella ayuda técnica al par que consejo fraterno a los voluntarios. Estos, a su vez, han de formarse y mantener un diálogo permanente con los profesionales. De esta manera, los profesionales reflexionarán y se alejarán ulteriormente del peligro de caer en una política financiera, en la idea de prestigio, en la rivalidad de categoría. Los voluntarios, a su vez, no serán encajonados dentro de una categoría definida. De este modo la Diaconía cristiana mantiene sus características: de tarea crítica, función encarnatoria del impulso fundamental de la *agape*, manifestación de servicio a Dios en las necesidades del prójimo, compromiso ecuménico e historicidad, en el sentido de admitir los condicionamientos históricos con vistas a modificarse cuándo y cómo sea conveniente, llegando, si fuere preciso, a admitir un eventual relevo, a partir de nuevas formas de servicio social eclesial.

Aproximación individual-institucional

El autor efectúa aquí una nueva digresión para establecer que la alternativa entre «organización asociativa» y «amor personal (individual) al prójimo» es inexistente.

En primer lugar, y mirando al pasado, hay que recordar —afirma— que, ya desde el principio, la comunidad cristiana gozaba de un responsable de los indigentes, de un «profesional del servicio fraterno cristiano». Asumió formas organizativas seculares elegidas pragmáticamente. Usó estructuras asociativas, realizó racionalmente la acción caritativa.

En segundo lugar, argumentos pragmáticos y políticos siguen postulando hoy una estructuración asociativa, ya que hay tareas que no se pueden realizar únicamente con voluntarios individuales; muchas organizaciones requieren la continuidad y, por consiguiente, la institucionalización de la ayuda; una sociedad estructurada, como la nuestra contemporánea, exige a su vez una beneficencia organizada; las acciones carismáticas han de coordinarse con la realidad global de la Iglesia y de la Sociedad; se necesita más que nunca una estructura asociativa frente al Estado, el cual intenta imponerse sin contar con el asociacionismo tradicional; finalmente, hay que tener muy presente que, en la actualidad, la necesidad recae sobre todo en el fenómeno de la marginación.

En tercer lugar, surge la cuestión de cómo debe ser, en concreto, la forma jurídica de asociación. De hecho, ésta suele instituirse y registrarse según las pautas del Código Civil: unión libre y control asambleario; sin embargo, hay que notar que no se procede siempre de este modo, sea por exceso, sea por defecto de las exigencias del Estatuto. A veces, la estructura inicial degenera en una oligarquía de funcionarios. Para evitarlo se hacen necesarios la transparencia, la información, el rendir cuentas y la participación. Además hay que ganar nuevos socios. El necesitado no debe incluirse en la estructura de la asociación, ya que es su objetivo; ahora bien, puede colaborar con ella ayudando a la autoayuda. Hay que excluir aquel tipo de tolerancia que integra diversas cosmovisiones y realiza

una tarea «libre de tendencias», abandonando el principio fundamental de un servicio específicamente eclesial.

Conclusión-resumen

El autor concluye su rica exposición preguntándose: ¿Se requiere un Estado vigilante? Su respuesta es: No; se requiere un Estado comprometido en las cuestiones de política social. Y hay que vigilar a fin de que no intente influir con riendas dobladas en la libre acción de los titulares. ¿Se requiere una Diaconía cristiana con afán de poder? Tampoco. Lo que se requiere es una advocacia social que evite caer en un mero adaptacionismo («ad extra»), a partir de un espíritu adecuado («ad intra»), es decir, de un espíritu de cooperación, ejemplo, subsidiariedad, autocrítica, y de tolerancia y colaboración en cuanto a otras iniciativas. Debe mantenerse a una adecuada distancia del Estado sin serle, no obstante, hostil.

Ni que decir tiene que la experiencia alemana que acabo de resumir ofrece una importante base de reflexión —en sí misma y a la luz de las observaciones y reflexiones del autor— para el contexto hispánico y otros contextos similares dentro de la tradición democrática occidental. Es ésta la razón —lo reitero pedagógicamente— por la que considero que darla a conocer (al lado de la experiencia italiana) enriquece la inteligencia del hondo contenido que posee la Diaconía social. Paso ahora al contexto del Estado español.

c) España

Retomo brevemente, en primer lugar, los datos de la Constitución Española de 1978 relativos a nuestro tema (véa-

se la página 31 del presente trabajo), al par que recuerdo, acto seguido, los criterios y directrices de acción del inicial posicionamiento de la legislatura socialista; con ello prosigo en la línea de enfoque panorámico inicialmente planteado. Y paso, en segundo lugar; a proponer unas pistas de solución siguiendo el procedimiento jocista de *ver, juzgar y actuar*, propio de nuestra tradición ético-práctica y usado reiteradamente por los grandes documentos de la Doctrina Social de la Iglesia.

1) Constitución y legislatura

Datos constitucionales

Visión de conjunto

Respecto al primer punto puede notarse lo siguiente: En el preámbulo de la Constitución se sientan importantes premisas para la reestructuración en profundidad de ámbitos decisivos de la vida social y, por consiguiente, de nuestro tema caritativo social. Análogo razonamiento cabe hacer a propósito del Título Preliminar, sobre todo en los artículos 1 y 9. En el Título I, dedicado a los derechos y deberes fundamentales, hay que subrayar los artículos 14 (Igualdad), 16 (Libertad religiosa), 22 (Derecho de asociación), 23 (Derecho de participación), 24 (Derecho de tutela), 35 (Derecho de promoción y remuneración a través del trabajo), 39 (Protección de la familia), 40 (Condiciones para el progreso, la distribución, el trabajo), 41 (Seguridad social), 43 (Salud), 49 (Disminuidos), 50 (Tercera Edad), 51 (Consumidores). Los artículos 16, 39, 41, 43, 49 y 50 guardan una relación más profunda que los restantes con nuestro tema.

Hay que destacar que la Constitución de 1978 constituye un instrumento de transformación social: de cristalización sea de un capitalismo corregido, sea de un socialismo democrático, sea, incluso, de una socialización autogestionaria socialista; y que, en toda eventualidad, nuestro tema queda directamente afectado por ella, dada su decidida toma de posición en materia social y asistencial por la vía de los derechos humanos. Tiene gran importancia captar el significado y sentido de la fórmula «Estado democrático» a la luz de sus concretas cristalizaciones en el articulado. Más adelante seguiré insistiendo en el tema.

Libertad

El derecho humano y civil a la libertad religiosa guarda una relación esencial con el resto de los derechos fundamentales del hombre. Sin ellos es palabra vacía; entre ellos y con ellos es, para ellos, elemento determinante de una sociedad verdaderamente humana.

Este derecho comporta, entre otros aspectos, el de establecer asociaciones caritativas (cf. DH, 4, final). La libertad de la Iglesia es principio básico en las relaciones entre ella, los poderes públicos y todo el orden civil. En la sociedad humana y ante cualquier poder público, la Iglesia reivindica para sí la libertad como autoridad espiritual, constituida por Cristo Señor, y en cuanto es una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir según las normas de la fe cristiana en el ámbito civil (cf. DH, 13). Donde vige por proclamación de palabra, sanción legal y praxis sincera, «allí logra, al fin, la Iglesia, la condición estable, de derecho y de hecho, para la independencia necesaria en el cumplimiento de la misión divina, independencia reivindicada con creciente insistencia dentro de la sociedad

por las autoridades eclesiásticas. Y al mismo tiempo los cristianos, como los demás hombres, gozan del derecho civil de que no se les impida vivir según su conciencia. Hay, pues, concordancia entre la libertad de la Iglesia y la libertad religiosa, que debe reconocerse como un derecho a todos los hombres y comunidades y sancionarse en el ordenamiento jurídico» (ib.).

Pues bien, el Estado español, en su Constitución de 1978, afirma claramente, como ya recordé (ver nota 14), que se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades, sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley (lo que, por otra parte, armoniza con DH, 7). De ahí que se den en nuestra organización política unas condiciones jurídicas positivas para que la Iglesia pueda, en principio, ejercer su acción caritativo-social con normalidad y para que pueda reivindicarla eventualmente si surgieren dificultades. Consciente de la posesión actual, en el Estado español, de la citada condición estable, de derecho y de hecho, para la independencia necesaria en el cumplimiento de la misión divina (y hemos visto que la actividad caritativa es estructural dentro de la Iglesia), la Iglesia católica en España debe, ante todo, realizar —y de hecho realiza— su Diaconía social con la espontaneidad propia de su ser amoroso y con el talante peculiar de quien se sabe conscientemente en su derecho. Y es desde esta base firme que debe entrar —y de hecho entra, por su parte— en las debidas relaciones con las autoridades civiles.

Cooperación

El artículo 16,3 de la Constitución de 1978 afirma también claramente que los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las

consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones. En sí, la anterior proclamación no ofrece dificultades: los poderes públicos poseen sus Servicios sociales y la Iglesia goza de su estructura de Servicios caritativo-sociales; la cooperación de ambos «ámbitos» implica consiguientemente la colaboración en sus respectivos servicios. De hecho, empero, surgen o pueden surgir dificultades, como lo ilustra la historia de los Estados modernos. Hay que tener presentes las que se han originado o pueden previsiblemente originarse aquí.

Posicionamiento inicial de la legislatura socialista

Consideraré en un primer momento la resolución sobre Servicios sociales del XXXVIII Congreso del PSOE, el planteamiento socialista de dichos Servicios en 1979 y el programa electoral del citado partido de 1982; y en segundo lugar, me detendré en las dos soluciones alternativas que lógicamente se presentan.

Resolución sobre Servicios Sociales del XXXVIII Congreso del PSOE

Esta resolución afirmaba que, aunque la posición de los socialistas se inspira en el derecho de todos los ciudadanos a los Servicios Sociales, en la actual etapa de transición al socialismo hay que centrarse en el mundo de la marginación, cuyas causas radicales se hallan en la entraña del sistema capitalista. Se rechaza un enfoque de la marginación orientado a la corrección superficial de los defectos: el enfoque de la «beneficencia», «asis-

tencia social», «nuevo bienestar social». El objetivo básico de los socialistas es la supresión de las actuales causas de dominación, el cambio de los valores y la construcción de una sociedad más justa, igualitaria y solidaria. La lucha contra la marginación ha de realizarse a través de una política de Servicios Sociales.

Son principios básicos de esta política socialista los de igualdad, libertad, solidaridad, *universalidad, responsabilidad pública, descentralización, participación, prevención y normalización* (subrayo los que se destacarán en los apartados siguientes).

Estos servicios se organizan en cada nivel territorial según el principio de *descentralización* (la gradación será: Municipio, Comunidad Autónoma, Estado), atendiendo a las diferentes situaciones. En concreto: en cada barrio, un Centro Social de barrio; en cada municipio, un Centro Municipal de Servicios Sociales; en los entes autonómicos, un Departamento de Servicios Sociales; a nivel de Estado, una Dirección General de Servicios Sociales.

La participación constituye un elemento básico en la concepción socialista de estos servicios. Las estructuras de base (asociaciones de afectados, de vecinos, sindicatos, etc.) han de intervenir en los ámbitos del estudio y análisis de la decisión y del control de la gestión de los recursos económicos e institucionales que se apliquen. Los caminos de participación son los anteriormente citados.

Planteamiento de los Servicios Sociales (1979)

Pasando al planteamiento socialista de dicho servicios, veamos, sintéticamente, lo que se dijo en el libro *Los Servicios Sociales*, según tres importantes ponencias:

La primera, titulada *Análisis crítico de la realidad: la marginación social en la sociedad capitalista española*, presentaba las siguientes conclusiones. La marginación en sentido amplio afecta a las clases populares; en sentido estricto, a los colectivos específicos, que pasan a enumerarse (ancianos, minusválidos, etc.); la población marginada se sitúa alrededor de unos siete millones. Las causas radicales residen en las mismas entrañas del sistema capitalista. Se rechaza aquella forma de abordar la marginación que, ignorando las causas radicales, se orienta a la solución de los efectos. El objetivo básico de la forma correcta de abordar la marginación es la supresión de las actuales relaciones sociales de marginación, el cambio de los valores culturales y la construcción de una sociedad más justa, igual y solidaria. La acción a realizar ha de enmarcarse en la perspectiva de una política socialista.

La segunda ponencia —*Principios ideológicos y criterios de actuación en una política socialista de Servicios Sociales*— guardaba profunda relación con otra: *Organización y gestión de los Servicios Sociales*. De ahí que sintetice sus conclusiones de modo paralelo en dos bloques:

En el primer bloque, y a tenor de la ponencia *Principios...*, campean los siguientes conceptos básicos: 1. *Derecho*: Los SS son un derecho exigible al Estado (remite a los artículos 48, 49 y 50 de la Constitución). 2. *Responsabilidad pública*: La Administración debe asumir plenamente la responsabilidad de los mismos. 3. *Realismo*: Hay que conocer la realidad analizando los datos en orden a profundizar sus causas. 4. *Tratamiento científico-técnico*: Hay que tratar los problemas de un modo científico y técnico, sin voluntarismos ni demagogia. 5. *Prevención*: Los SS han de ser el instrumento modificador de la estructura social que impida

que la marginación se produzca. 6. *Universalidad*: Los SS han de estar abiertos a la totalidad de personas y grupos. 7. *Normalización*: Hay que facilitar la atención a los interesados, preferentemente por los cauces normales. 8. *Racionalidad*: Hay que racionalizar la problemática de los SS para su mayor adecuación y para una mayor participación. 9. *Descentralización*: Hay que descentralizar los SS para los mismos fines. 10. *Participación*: Principio destacado del socialismo es la autogestión, basada en la participación democrática de cara a la planificación, gestión y control de los bienes sociales. Así se conseguirán la transformación profunda de la sociedad y unas relaciones humanas radicalmente distintas, de cara a la construcción de una sociedad socialista de seres iguales, libres y solidarios.

En el segundo bloque —*Organización*— se subrayaba este otro orden de ideas. Después de enmarcar los SS en el ámbito de la política social y de enumerar sus sectores, se afirma que la organización y gestión de los Servicios deberá inspirarse en los siguientes principios operativos: 1. *Conocimiento de la realidad* (véase núm. 3 del bloque anterior). 2. *Responsabilidad pública* (ídem núm. 2). 3. *Descentralización* (ídem núm. 9). 4. *Participación* (ídem núm. 10). 5. *Universalidad* (ídem núm. 6). 6. *Normalización* (ídem núm. 7). Los Servicios Sociales se estructurarán en tres niveles: municipal, autonómico y estatal. La participación de los ciudadanos, grupos y comunidades constituye un elemento básico (véase núm. 10 del anterior bloque y 4 del presente). Superando la dicotomía actual entre Instituciones y Servicios estatales e Instituciones privadas, se propone la integración en un sistema público de SS, financiado con fondos públicos y dotado de organización y funcionamiento democráticos, mediante la participación, en la gestión y control, de todos los interesados: individuos, grupos y comunidades (véase núm. 10 del bloque anterior).

Se favorecerá y potenciará toda iniciativa, con tal de que —condición fundamental— no se pretenda desligar de la gestión y control democráticos y de la participación popular áreas de los Servicios Sociales financiados con dichos fondos públicos, reservándolas a determinadas instituciones privadas, por muy legítimos que los objetivos de estas instituciones privadas sean.

Como se echa de ver al instante, los criterios acabados de sintetizar delimitaban clara y distintamente la posición socialista y no ofrecían ninguna duda sobre los ejes cardinales en que había de basarse el eventual diálogo de los Servicios caritativo-sociales de la Iglesia con el Gobierno del PSOE. Nos hallamos ante una clara redimensionalización de lo privado en lo público.

Era también importante la ponencia titulada *Financiación de los Servicios Sociales* y eran interesantes estas otras: *Organización de los Servicios Sociales en diversos países*, *La Conselleria de Seguretat Social de la Generalitat de Catalunya* y *Los Servicios Sociales en Andalucía*. Por obvias razones de espacio no presento sus respectivos resúmenes.

Programa electoral de 1982

Finalmente, en lo que atañe al programa electoral socialista de 1982, digamos lo siguiente: Como vimos, la consideración global del articulado de la Constitución lleva a concluir que configura la posibilidad de un Estado democrático de derecho de transición al socialismo, no sin serias objeciones al analizar las razones y ambigüedades. Por de pronto, las elecciones de 1982 llevaron al PSOE al poder. Pues bien, en el programa electoral de 1982, el epígrafe «Crisis económica y empleo» puso de relieve la planificación y democratización de

las estructuras de poder en las empresas, la modificación sustancial de las relaciones laborales y humanas en el mundo del trabajo y el enfoque consiguiente de los sindicatos. Son tres puntos que constituyen un marco de referencia importante para la cuestión que nos ocupa.

En el epígrafe «Una sociedad más justa e igualitaria» se destacaba lo referente a la Seguridad Social, la Salud, el Sistema de bienestar social (subrayemos sus dimensiones de universalidad, publicidad y promoción descendente) y la Tercera Edad.

Dos soluciones alternativas

Sin ir más lejos —aducimos un caso—, la ponencia socialista antes estudiada («Organización y gestión de los Servicios Sociales») afirmaba lo siguiente: «La situación de que se parte hoy en la sociedad española es que existen unos Servicios Sociales prestados por entidades estatales y otros ofrecidos por instituciones de carácter privado.»

Ante esta situación —proseguía—, y de cara a una mejor planificación y prestación de servicios, cabían dos soluciones alternativas: a) Mantener la actual separación de instituciones estatales e instituciones privadas, tratando, evidentemente, de crear entre ambas lazos necesarios para el mejor funcionamiento del conjunto. b) Dentro de esta perspectiva, una de las cosas que habría que conseguir sería una mayor potenciación por el Estado de la participación privada con fin no lucrativo en los Servicios Sociales, y superar esta dicotomía, integrando iniciativa estatal e iniciativa privada en un marco de referencia más amplio y unitario, que sería el de «Servicios públicos». En este sentido, habría que ir hacia la creación de un

Sistema de Servicios Sociales. Pues bien, era esta segunda solución la que proponían los socialistas.

La primera solución, según la citada ponencia, comportaba un triple presupuesto. En primer lugar, había que distinguir entre instituciones (v. gr., la Iglesia) y colectivos (v. gr., de padres de minusválidos). La acción de estos últimos es más fácilmente integrable en un esquema de funcionamiento de Servicio público con gestión, control y participación democráticos. En cambio —se leía en la citada ponencia—, una institución como la Iglesia tiene unos objetivos más amplios que superan los específicos del servicio social de que se trate y, en consecuencia, no va a aceptar fácilmente que el control y la gestión de las instituciones que promueve en el área de los Servicios Sociales (pensemos en los servicios llevados por congregaciones religiosas, por parroquias, por Cáritas, etc.) pasen a manos de organismos democráticos y de participación popular cuya orientación no controle plenamente.

En segundo lugar, se partía del hecho de que estas instituciones privadas, al no tener fines lucrativos, no tenían más objetivos que los de la prestación de un Servicio Social desinteresado. Es evidente que esto no es cierto —proseguía la citada ponencia—. Para seguir con el mismo ejemplo anterior, está claro que *una institución como la Iglesia tiene unos intereses privados que podríamos considerar «ideológicos»* y lo mismo podría, evidentemente, decirse de muchas otras instituciones privadas. *En este punto nos encontramos ante un problema similar al que se presenta en relación con las subvenciones del Estado a la enseñanza privada. Una aportación financiera cuantiosa por parte del Estado a Servicios Sociales promovidos y administrados por instituciones privadas supondría poner fondos públicos al servicio de intereses privados, por muy legítimos que éstos puedan ser.*

En tercer lugar, se suponía también que las entidades privadas están más próximas a la gente y son más ágiles y dinámicas, lo que haría ventajosa su potenciación económica. A este respecto, nuestra posición —añadía el ponente— es que tanto la privatización como la estatización pura y simple de los Servicios Sociales tiene enormes inconvenientes. Por eso, lo mismo que en el campo de la enseñanza, aquí también se trata de superar ambas concepciones y de *llegar a un planteamiento más unitario, de carácter público*. Seguir manteniendo la actual situación de dicotomía entre estatal y privado no resuelve los problemas que tienen hoy planteados los Servicios sociales en España.

De ahí la insistencia en la *segunda solución* propuesta: Según esto —precisaba el ponente—, la solución que proponemos los socialistas ha de ir en la línea de *una organización unitaria de los Servicios Sociales como «servicios públicos»*, financiados con el dinero de todos y, por consiguiente, gestionados y controlados con la participación de todos. Toda iniciativa, toda aportación han de ser favorecidas, con tal de que —y ésta es la condición fundamental— *no pretenda desligar de la gestión y control democráticos y de la participación popular áreas de los Servicios Sociales financiados con fondos públicos*, reservándolos a determinadas instituciones privadas, por muy legítimos que los objetivos de estas instituciones privadas sean (...). Fuera de él, es decir, si no se acepta *un planteamiento unitario de organización de los Servicios sociales como realidad «pública»*, con gestión y control por parte de todos, los socialistas consideramos *inaceptable la financiación con fondos públicos de los Servicios Sociales promovidos y gestionados por instituciones privadas*. Siempre queda, evidentemente, la posibilidad para estas

instituciones de organizar sus propios Servicios Sociales, pero evidentemente, también con sus propios recursos económicos.

Conciencia, pues, de cooperación. Pero, ¿cómo, si se ponen unas condiciones que implican *la pérdida de la capacidad de control y de gestión* de los Servicios caritativo-sociales de la Iglesia por parte de la propia Iglesia? Una vez más, las reflexiones italiana y alemana en torno a las relaciones Sociedad-Estado anteriormente expuestas ofrecen una luz muy valiosa para resolver esta inevitable pregunta.

2) Propuestas para unas pistas de solución

Estado de la cuestión

Intentemos situarnos en el punto exacto de nuestro tema.

En materia de derechos sociales, los años cuarenta del siglo xx dieron como resultado en Europa los progresos jurídico-políticos de las Constituciones francesa, italiana y alemana; los años setenta, los de las Constituciones griega, portuguesa y española. Análoga e implicadamente, se dieron los avances de tipo social que caracterizan la ascendente construcción de la Unión Europea. La segunda mitad de dicho siglo registra así mismo la creciente toma de conciencia social de las Naciones Unidas, a partir de la memorable Declaración de 1948. Es obviamente imposible elaborar en estas páginas una adecuada síntesis de este impresionante *crescendo*. Sin embargo, es una conclusión generalmente lograda la que establece el paso ascensional de los derechos cívico-políticos a los derechos socia-

les y, de éstos —*in fieri*— a los llamados de tercera generación (22).

Nuestra reflexión, en la cuarta tesis, se ha centrado en la primera etapa de los Estados sociales italiano y alemán de la postguerra (décadas de los cuarenta a los setenta) y del Estado social español (década de los ochenta). Como conclusiones de lo expuesto podemos redactar las cuatro siguientes proposiciones:

- a) La experiencia inicial italiana aconseja evitar los dos extremos (de hipertrofia civil y estatal) y centrarse en los dos medios: *socio-estatal* y *estato-social*, a partir de la tesis de base: «ambos a la vez»; siendo preferible, en igualdad de circunstancias, el *socio-estatal*.
- b) La experiencia inicial alemana conduce a la misma conclusión; en efecto, el toque de alerta de Konrad DEUFEL, al par que avisa del peligro de un Estado social absorbente y, en el otro extremo, de una Diaconía social extralimitada —olvidada de su genuino carisma pascual—, presupone, sostiene y potencia lo que, de derecho, y en buena parte de hecho, constituye una correcta relación «Diaconía cristiana-Estado social» que procede según las intrínsecas exigencias del principio de subsidiariedad.

(22) Véanse en el núm. 114 de *Documentación Social, Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada*, enero-marzo de 1999, editada por Cáritas Española (en adelante *DS*, 114) los siguientes trabajos: «Derechos humanos, derechos sociales y normas constitucionales», de Carlos GINER DO GRADO (págs. 31-51); «Derechos sociales, pobreza y exclusión social», de FRANCISCO SALINAS RAMOS (págs. 97-124); «Por una Europa de los derechos cívicos y sociales», del Comité de Sabios, creado por la Comisión Europea (págs. 246-271).

- c) La inicial experiencia española invita a constatar que el «exceso democratizador» socialista inclina de tal modo la balanza a lo público que comporta, por un lado, el pago de la pérdida de la especificidad de las organizaciones privadas (ver tesis primera y segunda) y, por otro, una incorrecta percepción de la naturaleza y destino de los fondos públicos, a la luz de una errónea conceptualización de la «realidad pública». Lo privado es injustamente desposeído de su intrínseca vertiente social; en el fondo, esta tesis pro-pública acaba hipertrofiándose en un individualismo igualitarista sub-pro-estatal.
- d) El conjunto de las tres proposiciones anteriores lleva a actualizar tanto el debate como las posibles pistas de solución, a la luz de las presentes circunstancias de tiempo y lugar. Es lo que intentaré hacer, utilizando asimismo el excelente número de DS 114.

Situación paradójica

«Una extraña y paradójica imagen de progreso y a la vez de retroceso de los derechos sociales se percibe en estos últimos años», observa acertadamente Luis Enrique ALONSO BENITO (23).

Progreso

Respecto al progreso, el mismo autor señala que la constitucionalización de los derechos sociales y económicos ha sido

(23) Véase su artículo «Los Derechos sociales en la reconstrucción posible del Estado de bienestar», *ib.*, págs. 77-96 (la cita, en pág. 78).

uno de los rasgos básicos del ciclo histórico de reconstrucción después de la Segunda Guerra Mundial y del posterior crecimiento sostenido y optimista. Se ha creado para ellos la convención de la economía mixta: pública y privada a la vez. El *Estado de bienestar* ha llevado a término *políticas de bienestar* en aras del reconocimiento de los *derechos de bienestar*. En concreto, FRANCISCO SALINAS RAMOS (véase nota 22) compendia en clave de agridulce los *progresos* de los derechos sociales en España: resume la documentación que sucesivamente los afirma en los niveles mundial, continental y español, los contrasta con las necesidades humanas y los describe en función del citado Estado de bienestar (trabajo, salario, protección social, ingresos mínimos de subsistencia, igualdad de oportunidad, pacto social, redistribución, sistema público de producción y suministro, sistema democrático representativo, cultura cívica). Pero es sobre todo MIGUEL ÁNGEL CABRA DE LUNA (24) quien analiza pormenorizadamente cada uno de los derechos sociales especificando su grado de *desarrollo* legal (...) así como la posición del Tribunal Constitucional como intérprete e instancia de desarrollo de los mismos. Son los siguientes: educación, trabajo, salud, Seguridad Social, seguridad e higiene en el trabajo, formación y readaptación profesional, libre sindicación, negociación colectiva de los trabajadores, huelga, fundación, consumidores y usuarios, organizaciones profesionales, trabajadores españoles en el extranjero, cultura, educación física y deporte, vivienda digna y adecuada, medio ambiente adecuado, minusválidos, Tercera Edad, familia e infancia, juventud. A esta completa información añade la relativa a la Unión Europea. Concluye como sigue: «En resumen, y como reflexión, cabe añadir

(24) Véase: *La práctica de los derechos sociales: Desarrollo postconstitucional*, *ib.*, págs. 201-227.

que el desarrollo postconstitucional de los derechos sociales en España ha sido y va siendo *satisfactorio* en sus luces y sus sombras, considerando que estamos preparados para asumir las perspectivas inmediatas que nos ofrece en este campo la Unión Europea, aunque no hay que cejar en el empeño, pues los derechos sociales hay que conquistarlos y ejercerlos, aunque su reconocimiento sea una primera fase previa a un ejercicio cotidiano» (artículo citado, pág. 227).

Retroceso

Pasando al tema del retroceso —más ampliamente, de las negatividades— y ciñéndonos al ámbito hispánico, José SÁNCHEZ JIMÉNEZ (25) recuerda la crisis económica que tuvo lugar entre 1978 y 1982 (más de dos millones de parados, gasto público disparado, inflación, alzas de precios, atraso técnico-productivo, etc.) (pág. 26); resume lo positivo y negativo de las legislaturas socialistas y llega a nuestro hoy, que incluye la primera y segunda legislatura popular (inicios), con la siguiente visión de conjunto: *déficits* en las formas centralizadoras de las Comunidades Autónomas respecto a los Ayuntamientos y en las perspectivas de empleo, prevalencia de la cultura del consumo sobre la educación y la cultura, falta de medios en los nuevos movimientos sociales y en los nuevos agentes de cambio social para enfrentarse al pensamiento único globalizador, rechazo de quienes son diferentes (en los ámbitos de la inmi-

(25) Véase, en el XX aniversario de la Constitución Española: *Transición política y estabilidad democrática*, *ib.*, págs. 11-29.

(26) Véase: *Los derechos sociales en España tras veinte años de Constitución*, *ib.*, págs. 53-75.

gración y de la diversidad social) y potenciación insuficiente de los nuevos espacios de participación.

Jesús CAMARERO SANTAMARÍA (26), después de presentar comparativamente en un convincente cuadro los derechos económicos, sociales y culturales del Pacto Internacional de 1966 y de la Constitución Española de 1978, observa que, ante esta clara proclamación, suele destacarse su *precaria efectividad* en los campos de la injusticiabilidad, del carácter prestacional y de la tutela jurídica y judicial. Después de destacar los progresos habidos en educación, sanidad y pensiones, estudia con detención los que denomina *tres problemas básicos y generales en la actualidad española*: a) Mayor desempleo, producido por los nuevos modelos de crecimiento basados en las teorías del llamado «pensamiento único»; al respecto, recuerda que España tiene el mayor índice de paro global de la Unión Europea y de paro juvenil de hombres y de mujeres, al par que la menor tasa de actividad femenina. b) Menor protección de la familia, a pesar de su enorme y positiva función económico-social al haber paliado decisivamente los efectos negativos de la tasa de paro; en efecto, España, junto con Grecia, es el país de la Unión Europea que menos porcentaje de PIB dedica a prestaciones familiares. c) Situación desventajosa de las mujeres en el entorno laboral, que se concreta en diferencias muy importantes en tasa de paro, diferencia salarial, precariedad de la contratación, menor protección social, etc.

El artículo de Eduardo ROJO TORRECILLA (27) trata, en su parte tercera, de la realidad de la *precariedad e inseguridad laboral* en España a la luz de la EPA (encuesta de población activa), de los datos que afectan a las ETT (Empresas de Trabajo

(27) Véase: *Derecho al trabajo, precariedad laboral y exclusión social*, ib., págs. 167-181.

Temporal) y de la problemática del desempleo de larga duración. No sería justo terminar esta breve síntesis sin una referencia a la *pobreza en el ámbito mundial*: véase al respecto la estadística que presenta Francisco SALINAS RAMOS en las págs. 110-111 de su artículo (ver nota 22).

Progreso y retroceso

Del mismo autor son estas palabras que sintetizan su recorrido por la revista *Documentación Social* a lo largo de los años 1985-1988 en lo referente a los pros y contras del tema del *progreso o retroceso* en España: «Finalmente, terminamos este recorrido con la *doble constatación*, que ha sido permanente en la trayectoria planteada en esta introducción y que creemos que es la que ha vivido la sociedad española en los últimos veinticinco años: en estos años se han cumplido muchos sueños; muchos cambios reales se han hecho oficiales y otros oficiales aún no son realidad, siguen en el papel. Queda mucho camino por andar, hay derechos olvidados, adormecidos, poco desarrollados que urge pasen a primer plano de realización en plenitud. Hay muchos derechos sociales que son realidad para unos y para otros son un sueño, algo inalcanzable: los derechos sociales en un mundo pobre por excelencia son derechos de ricos, de privilegiados.»

Reflexiones sobre el retroceso

El binomio progreso-retroceso puede dar la sensación de un cierto empate. Sin negar que el Estado social prosigue, en Europa, como dato substantivo, hay que percibir, no obstante, que su *cuestionamiento* ha experimentado un *crescendo* considerable del cual hay que tener plena conciencia. Luis Enrique ALONSO

BENITO, en el artículo citado en la nota 23, traza los grandes rasgos del mismo de la manera que a continuación resumo:

- a) *Años 70.* Surge «el argumento»: sostener y garantizar los derechos sociales es incompatible con el mantenimiento de la economía de mercado, la libertad y la democracia.
- b) *Años 80.* Hay que acabar con la intervención estatal de corte keynesiano, dado que genera una expansión desordenada del gasto público y de los consiguientes déficits estructurales; hay que disociar, por consiguiente, el doble imperativo del Estado de bienestar: acumulación privada y política social; en efecto, el Estado de bienestar mantiene salarios excesivos, subsidios desincentivadores, normas que impiden la contratación (ataque directo); y los sistemas sociales reducen la iniciativa personal, destruyen los incentivos y la responsabilidad del capitalismo y estimulan la dependencia, insuficiencia y despilfarro de los recursos económicos (ataque indirecto). Consecuencias prácticas: los derechos sociales se desmaterializan cediendo el paso a una política de mínimos, se individualizan dando la prevalencia a la gestión privada de los riesgos y se fragmentan pasando a manos de lo local (regional, municipal).
- c) *Años 90.* La política social se reordena tratando de mantener la competencia mercantil en el centro de la sociedad y de suministrar cierta seguridad en sus periferias. Se pasa de una política social a políticas laborales (formación individualizada, subvenciones a la contratación, acciones paliativas en beneficio de colectivos especialmente erosionados, etc.). El sector público promueve la empresarialización, la empleabilidad, la

adaptabilidad; el Estado deviene remercantilizador y empresarializador; cede su estatuto de Estado de bienestar en provecho de una Sociedad de bienestar; sólo interviene cuando el mercado ha producido efectos perversos; avanza hacia la tercera vía; pasa de la universalización a la focalización (asistencialismo); lo público es para los que no pueden alcanzar lo privado; más todavía, las mismas políticas asistenciales se valoran ante todo por su eficiencia económica; se tiende a responsabilizar a las ONGs, a las instancias voluntarias; el mercado impone sus reglas por encima de las garantías sociales (cf. págs. 82-90) (28).

El meollo de la cuestión

Continuemos reflexionando a la luz de las formulaciones de Luis Enrique ALONSO BENITO (véase nota 23) que continuó exponiendo y sintetizando:

- a) El Estado asumió, en la edad de oro del intervencionismo social, desde la Segunda Guerra Mundial, el pa-

(28) FRANCISCO SALINAS RAMOS (ver nota 22) escribe: «Después de los poderosos años cincuenta y mitad de los sesenta donde el Estado era todo, los primeros setenta es el arranque de un lento proceso de desencanto con el Estado en casi todas las sociedades occidentales. Los años setenta y ochenta pueden considerarse como formando parte de una fase de reflujó del Estado y de primacía relativa de la sociedad civil (PÉREZ DIAZ, Víctor: *El retorno de la sociedad civil*, Instituto de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987, págs. 15-16). Como consecuencia de eso durante los dos últimos decenios se ha producido un impresionante auge del sector privado, no gubernamental y sin ánimo de lucro. A todo lo largo y ancho de la sociedad civil de la *aldea global* están surgiendo *Organizaciones voluntarias* bajo diversas formas jurídicas para prestar una gama cada vez mayor de bienes y servicios» (*ib.*, pág. 117).

pel de mediador *contradictorio* y *asimétrico* entre las necesidades del crecimiento económico y las demandas sociales.

- b) *Contradictorio*, porque se entrecruzan dos lógicas en la intervención del Estado: una en función de las necesidades de acumulación económica; otra, en función de las necesidades de la reproducción social y de la legitimación política (ALONSO cita aquí a ASHDORD [1988] y BALDWIN [1992]).
- c) *Asimétrico*, porque el pacto Keynesiano suponía que el trabajo aceptaba la lógica del beneficio privado y la preeminencia del mercado como instrumento central del crecimiento económico, siempre que el capital, a su vez, reconociese la necesidad de internalizar mediante bienes públicos —derechos sociales y económicos— las externalidades y costes sociales de dicho crecimiento en procesos de arbitraje, negociación y pacto social realizados de manera corporatista —programaciones de representación de intereses— dentro del propio Estado.
- d) La política social tiene, pues, su razón fundamental en la evolución histórica del *conflicto social* y se convierte en un elemento sustantivo, real y generalizado en los capitalismo de la Segunda Postguerra Mundial frente al tradicional carácter marginal, asistencial, supletorio y excepcional que han tenido los derechos sociales garantizados en el pensamiento y en la práctica liberal.
- e) Generalizando, nuestro autor prosigue: «El Estado de bienestar es uno de los productos más acabados de la modernidad y, como todo el progreso moderno, está potencialmente *disociado* entre la dimensión técnico-

económica y la dimensión de progreso social, dimensiones que se *acercan* y se *alejan* en diferentes coyunturas históricas, que están permanentemente en *tensión* y que *sólo* la dinámica de acción y movilizaciones de los actores sociales concretos nos puede indicar cómo se resuelve de manera real» (ALONSO cita aquí a O'BRIEN y PENNA [1998]).

- f) De esto podemos deducir —prosigue— que el Estado social, lejos de responder a una marcha continua e irreversible, ha presentado y presenta *períodos de expansión y de contracción, de crecimiento y de retraimiento* y que su proyecto es un proyecto tan inacabado —seguramente estará permanentemente inacabado— como la modernidad misma (págs. 80-81: para los fines pedagógicos de mi artículo he cambiado parcialmente el orden de las ideas).

Dos desviaciones

El anterior planteamiento (que subraya con acierto lo que de contradictorio, asimétrico, conflictual, disociado, tensional así como de entrecruzado, pactual, político-social y resoluble en tira y afloja histórico tiene el proceso económico-político de la modernidad) conduce a dos opciones de base que se contraponen ideológicamente. Por un lado, se da la opción liberal, en la cual destacamos actualmente —de nuevo con la reflexión de Luis Enrique ALONSO (artículo citado, pág. 83)— el doble concepto de «retórica de la intransigencia liberal» y de «revuelta de las élites». La retórica de la intransigencia liberal es la que presenta los derechos sociales como un elemento de rigidez desmovilizadora y desmotivadora, inaceptable para una economía fundamentalmente basada en el beneficio privado. Nuestro

autor remite en este caso a HIRSCHMAN (1989, 1991 y 1996), autor de la fórmula, quien subraya que los argumentos de dicha retórica son prácticamente los mismos en los últimos doscientos años. La revuelta de las élites rompe el pacto Keynesiano (sistema fiscal y políticas de gasto), destruyendo los consensos sociales sobre cuya base se realizaba la acción del sector público (aquí nuestro autor cita a LASCH [1996], GALBRAITH [1992] y SEVILLA [1998]). Por otro lado, tiene lugar la opción socialista (o, en su caso, hipertrofiadora de la intervención del Estado) que continúa sosteniendo la tesis de la «democratización» de los servicios sociales como realidad pública, expuesta en la pág. 49 del presente trabajo. Añádase a ello que las citadas opciones de base se suceden históricamente en el contexto democrático occidental encarnándose en legislaturas pro-liberales o pro-socialistas, de carácter *grosso modo* alternativo, sin que con ello prejuzguemos o marginemos las legislaturas demócrata-cristianas que han ejercido un poderoso y positivo influjo en varios Estados europeos después de la Segunda Guerra Mundial.

Una vía (...)

La vía que a continuación propongo es tan fuerte y delicada como la misma vida humana. A propósito no he hablado de dos desvíos, sino de dos desviaciones. Los desvíos, en paridad con la vía, comportan otras vías. Las desviaciones, en relación con la vía, no constituyen vías, sino caminos erróneos. Ya desde este primer enfoque se ve que lo de «delicado» no es de poca monta. Pero se añade una segunda observación tan importante como la primera. Al hablar de vía surge automáticamente el peligro de entenderla como «tercera vía», no ya en el sentido de «tercera vía», puesto que la comprensión de lo anterior comporta la hipótesis de trabajo de una única vía, sino en el sentido

siguiente: «De acuerdo: supongamos que es única, pero de entrada la comprendemos en su contenido como una realidad de "tercera vía".» Se trataría de una comprensión condicionada por los paradigmas hasta ahora pensados y vividos: la vía sería la «tercera vía». Pues bien, no es eso.

Porque lo que estoy exponiendo es el *camino* de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). En cuanto que esta DSI es teología católica con y bajo el Magisterio, constituye un mensaje y una acción (=doctrina y acción de la Iglesia: *Rerum Novarum*) que, ya desde su primer momento, se presentó y se presenta no sólo como *único*, sino como *necesario*. León XIII escribió solemnemente: «Confiadamente y con pleno derecho nuestro, atacamos la cuestión, por cuanto se trata de un problema cuya solución aceptable sería verdaderamente nula si no se buscara bajo los auspicios de la religión (cristiana) y de la Iglesia»; para reafirmar, unas rayas más adelante: «(...) pero afirmamos, sin temor a equivocarnos, que serán inútiles y vanos los intentos de los hombres si se da de lado a la Iglesia» (RN, 12). La sola comprensión de estas dos citas nos hace ver inmediatamente que aplicarlas a una vía es imposible que dé como resultado una «tercera vía». Se trata de un camino que trasciende los concretos caminos ideológicos y partíticos.

Y aquí está la cuestión. Cuando se habla de este modo, en seguida se entiende lo trascendente como lo ajeno. Y no. No hay nada más inmanente que lo genuinamente trascendente, porque el hombre ha sido, es y será siempre una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios. En nuestro tema ello significa que el hombre:

- a) Es persona, es decir, un ser inteligente, libre y responsable, de naturaleza social, sujeto de derechos y deberes universales, inviolables e inalienables.

- b) En cuanto inteligente, libre y responsable, debe existir y realizarse en inmunidad de coacción, a partir de su espontaneidad espiritual radical, hasta tal punto que, si eventualmente desfallece en su estado óntico-ontológico de libertad, debe ser ayudado a fin de recuperarlo del todo y proseguir su marcha de sujeto «sui iuris», señor de sus actos (principio de subsidiariedad).
- c) En cuanto de naturaleza social, debe existir y realizarse en inmunidad de autismo, a partir de su constitutiva apertura interhumana, hasta tal punto que, si eventualmente desfallece en su estatuto óntico-ontológico de socialidad, debe ser ayudado a fin de recuperarlo del todo y proseguir su marcha de sujeto «nihil humani a se alienum considerans», conscientemente comunitario interactivo (principio de solidaridad).
- d) En cuanto sujeto de derechos y deberes (de exigencias y de prestaciones) se co-sabe uno entre y con todos los demás hombres (dimensión de universalidad), quiere y cultiva una firme voluntad de respetar la persona y bienes del prójimo (dimensión de inviolabilidad) y está decidido a ser y comportarse en tanto que persona (dimensión de inalienabilidad).

NB.—Así como el punto, resultado de la intersección de una vertical con una horizontal, pertenece por esencia a ambas rectas a la vez, así el ser humano, posicionado en la existencia como criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, es, a la vez, y absolutamente, constitutivamente individual y constitutivamente social. «Auto-es» «co-siendo» y «hetero-siendo». Se sigue de ello que toda creación social genuinamente humana (en nuestro caso, la creación llamada «Estado Social de Derecho») es, de suyo, una institucionalización cuyo

verdadero sentido es conjugar armónicamente la vertical de la libertad con la horizontal de la socialidad.

De por sí, esto es, realizados según las exigencias de la verdad, de la justicia, del amor, de la libertad y de la igualdad, crecimiento económico y demanda social constituyen una bipolaridad *concorde*, no contradictoria; *ajustada*, no asimétrica; *pacífica*, no conflictual; *asociada*, no disociada; *positivamente tensional* y no negativamente contrapuesta. Si, pues, dada la condición humana, el egoísmo y/o el odio separan, contraponen y, eventualmente, eliminan (uno de) los polos o, cosa peor, efectúan tales hechos (*q̄uestio facti*) considerándolos necesaria exigencia del fenómeno humano (*q̄uestio iuris*), toda (pretendida) ciencia que intente dar una salida al problema se invalidará a sí misma; y sólo logrará soluciones parciales en la misma proporción en que se abra a la evidencia de que la libertad genuina es social y de que la socialidad auténtica es libre (verdad); la libertad genuina se *reconoce* social y la socialidad auténtica se *otorga* libremente (justicia); la libertad genuina se *da oblativamente* y la socialidad auténtica se *entrega generosamente* (amor); la libertad genuina *abre de par en par sus puertas* y la socialidad auténtica se *decide a franquearlas*, dándose del todo (libertad); la libertad genuina se *ajusta a sus medidas* y la socialidad auténtica se *circunscribe a las suyas* (igualdad). Espero que se capte que no estoy construyendo un juego de palabras.

(...) *En perpetua construcción*

Sí, efectivamente, la condición humana se da. El interés egoísta y la absorción estatista existen y, en el fondo, son intercambiables: el primero es absorbente y la segunda privilegia una determinada clase política. Pero esta misma condición humana es también intercambiablemente libre y social: la libertad socializa y la solidaridad libera. Por eso la modernidad ha sido y es a la vez una mixtura (no puedo

decir una síntesis) de egoísmo y de imposición, de libertad y de socialidad. En la medida en que el egoísmo y el estatismo han cuajado de modo substancial (capitalismo manchesteriano, socialismo soviético) se han suicidado a mediano plazo. En la medida en que capitalismo y socialismo han sustituido eliminación por confrontación, Estado liberal por Estado social y Estado dictador por Estado democrático, han originado en Occidente un constructo social histórico coexistente en lo ideológico y alternante en lo legislativo que ha cristalizado en el Estado social de derecho. Las anteriores páginas han constatado el hecho y han reflexionado sobre el mismo, y la reflexión ha llevado a la conclusión de que el constructo procede en la misma proporción en que, de hecho, se auto-critica ideológicamente y se purifica existencialmente, y en que, de derecho, se fundamenta en la libre socialidad, que monta tanto como la social-libertad. Queda, en este sentido, un último dilema por resolver: si hay que resignarse a un fatalista «de hecho» o hay que potenciar un esperanzado «de derecho». Mi opción es esta última, sin lugar a dudas, por una doble razón: porque contiene la primera (la inversa no vale) y porque es la única verdaderamente humana. Por contener la primera es realista; por ser humana es no «una» vía, sino «la» vía. «Vía» que, por ser única, se abre a múltiples, enésimas vías; entre ellas, ¿por qué no?, a primeras, segundas y terceras vías a las que únicamente pide que, en y a pesar de sus ondulaciones, no se instalen en la desviación.

La Diaconía cristiana

Al finalizar las reflexiones de la cuarta tesis, podría parecer que el tema de la Diaconía cristiana haya quedado relegado.

En absoluto. Precisamente lo contrario es cierto. Porque ésta, rica de los caracteres conjuntos de las restantes tesis, goza de reconocimiento público en el marco de un Estado que, regido por la Constitución de 1978: a) establece y garantiza un rico conjunto de derechos sociales; b) es no confesional, pero está positivamente abierto al derecho humano y civil de libertad religiosa (y es, por consiguiente, laico, pero no laicista) hasta el punto de comprometerse a tener en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y a mantener las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones (ver nota 14 y pág. 46).

Cáritas, pues, organismo de servicio caritativo-social de la Iglesia en España, no debe arrinconarse a un mero ámbito reductivamente privado, haciendo con ello el juego a las tendencias y realidades laicistas que pululan en la sociedad, en el Estado y en la opinión pública, sino que debe tener conciencia simultánea de su condición jurídico-social en un Estado de derechos sociales y de su condición jurídico-eclesial ante un Estado que reconoce tanto el derecho de libertad religiosa (aspecto general) como el hecho público de la Iglesia Católica (aspecto concreto). Esta publicidad positiva no debe degenerar en morboso privilegio de instalación, sino que constituye un título más para que, puesto que fluye de su ser eclesial, sea vivida eclesialmente. Y vivir eclesialmente su propia condición comporta para Cáritas nada menos que acreditar día tras día con los hechos el inolvidable fragmento de *Lumen Gentium*, 8: «Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Cristo Jesús, existiendo en la forma de Dios..., se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo (Phil 2, 6-7), y por nosotros se hizo pobre, siendo rico (2 Cor 8, 9);

así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a *evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos* (Lc 4, 18), *para buscar y salvar lo que estaba perdido* (Lc 19, 10); así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo. Pues mientras Cristo, *santo, inocente, inmaculado* (Hebr 7, 26), no conoció el pecado (cf. 2 Cor 5, 21), sino que vino únicamente a expiar los pecados del pueblo (cf. Hebr 2, 17), la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación». ¿Habría mejor manera de terminar las reflexiones de esta cuarta tesis?

V. DIMENSIÓN ENCARNATIVA Y NO ENRASADORA: UNA DIACONÍA SOCIAL DE LA IGLESIA QUE SE ENCARNA EN LAS IGLESIAS PARTICULARES Y SE ABRE A LA IGLESIA UNIVERSAL, Y QUE OPERA CONSECUENTEMENTE EN EL MARCO DE UN ESTADO DE LAS AUTONOMÍAS

Quinta tesis: *La Diaconía cristiana se encarna en las Iglesias particulares, al par que se abre a las necesidades de la Iglesia universal. Su dimensión encarnativa urge que actualice las virtua-*

lidades plurioperativas que dimanar de su estructura confederativa y de su presencia en un Estado de estructura autonómica.

I. Con conciencia de la dimensión ético-política de lo autonómico

Los servicios caritativo-sociales de la Iglesia en España no pueden limitarse a un enfoque global de las relaciones Sociedad-Estado, sino que deben concretarse además en lo que se ha dado en llamar el Estado de las Autonomías. Por lo demás, será este el momento de adentrarnos en las consecuencias que la Teología de la Iglesia particular comporta para el recto enfoque de dichos Servicios. Para todo ello veamos, en primer lugar, los contenidos de algunos Estatutos de Autonomía y la posición legislativa inicial de una de las nacionalidades.

a) Contenidos de algunos Estatutos de Autonomía

En cuanto a los contenidos, son atribuciones de *competencia exclusiva*:

La asistencia social: País Vasco, 10,12; Catalunya, 9,24; Galicia, 27,23; Andalucía, 13,22 (asistencia y servicios sociales).

Fundaciones y asociaciones de carácter benéfico-asistencial: País Vasco, 10,13; Catalunya, 9,24; Galicia, 27,26 (el régimen de las fundaciones de interés gallego); Andalucía, 13,25.

Protección de menores: País Vasco, 10,14; Catalunya, 9,28; Galicia, no hay artículos; Andalucía, 13,23.

Ténganse presentes, además, los artículos referentes a la juventud y a la promoción de la mujer: País Vasco, 10,39; Catalunya, 9,26; 9,27; Galicia, no hay artículos; Andalucía, 13,23 (juventud).

Son atribuciones *de sola ejecución de la legislación del Estado* las que pertenecen a los ámbitos penitenciario y laboral (con una serie de materias reservadas al Estado): véase País Vasco, 12,1,2; Catalunya, 11,1,2; Galicia, 29,1 (laboral); Andalucía, 17,1,2.

Es importante para nuestro tema contemplar así mismo las competencias en materia de sanidad, Interior, Seguridad Social y farmacia (véanse los respectivos Estatutos). Puede verse también País Vasco, 18,5; Catalunya, 17,5, respecto a los criterios de participación democrática de los interesados, así como de los sindicatos de trabajadores y asociaciones empresariales en los términos que la ley establezca.

No será superfluo poner de relieve la importancia que tiene el asumir reflexivamente lo que significan estas competencias. La experiencia muestra lentamente, sobre todo en las regiones sin tradición autonómica, la importancia que adquiere la progresiva asunción de estas capacidades para millares de casos individuales, familiares y grupales que se encuentran en estado de necesidad. Ello comporta análogamente graves consecuencias para el planteamiento y la actuación de los servicios caritativo-sociales de la Iglesia, como veremos en seguida.

b) Posición legislativa inicial de una de las nacionalidades

Respecto a la posición legislativa inicial de una de las nacionalidades, considero importante recordar la ley 6/1982, de

20 de mayo, sobre «Servicios sociales» del País Vasco (cf. B.O. del País Vasco, 2-VI-1982, p. 1263ss.). En la exposición de motivos se afirmaba que la situación actual de los Servicios sociales se caracteriza por una total ausencia de criterios de orden y coherencia. De ahí la falta de planificación, las lagunas, las duplicidades, los desequilibrios territoriales, etc. A ello se añaden los inconvenientes derivados de una fuerte tendencia a la centralización. «Otro último aspecto viene, finalmente, a oscurecer el ya sombrío cuadro de los servicios sociales. En todo el Estado, pero de manera muy especial en la Comunidad Autónoma Vasca, la mayor parte de los servicios sociales que se prestan deben su existencia y funcionamiento a los esfuerzos de una iniciativa privada altruista, que ha sabido asumir una responsabilidad social de la que, en su momento, no se había hecho cargo el sector público. Y, paradójicamente, esa iniciativa privada sin fin de lucro, basada en la solidaridad de amplios sectores de la población, rara vez ha encontrado en la Administración el apoyo que merecen sus realizaciones en pro del bienestar social. Sus actividades corren, las más de las veces, paralelas a las del sector público y, en no pocas ocasiones, deben enfrentarse a una actitud de lejana desconfianza por parte de éste. Se impone, pues, una normativa que, a la vez que reconozca la acción positiva de esta iniciativa social, institucionalice de manera oficial un procedimiento estable de colaboración entre las actividades del sector público y del privado.»

He copiado íntegramente este párrafo por lo mucho que significa para nuestro tema, tanto en el aspecto de relaciones Sociedad-Estado (sección anterior), como en el aspecto autonómico que en este momento nos ocupa. No puedo entrar ahora en el estudio de esta Ley ni ello es exigido de inmediato por el presente trabajo; sí me interesa subrayar

nuevamente la trascendencia que las determinaciones autonómicas tendrán progresivamente para el reconocimiento, garantía, libertad de acción y coordinación de los servicios caritativo-sociales de la Iglesia. Realmente es este un tema que debe ser tratado con conocimiento de causa, por un lado, y con el enfoque teológico adecuado, por otro. Insistamos brevemente en ello.

2. Con conciencia de la dimensión ético-teológica implicada en lo autonómico

a) Afirmaciones

Las Nacionalidades y Regiones que se decidan a vivir a fondo sus respectivos Estatutos están creando un nuevo e importante ámbito de referencia en todo cuanto afecta al terreno de la Caridad social. En la medida en que las Autonomías se afinquen y en que, consecuentemente, el terreno de lo económico, social y asistencial se remodele a partir del genio de cada comunidad, crecerá la necesidad de un nuevo modo de presencia de la Iglesia en su esfera de acción caritativo-social. Más todavía —y generalizando—, en la medida en que éstas se consoliden en su globalidad, surgirá o creceará la necesidad de un nuevo modo de presencia de la Iglesia como Iglesia particular en su respectiva Comunidad, si y en cuanto ésta se sepa y quiera tal y esté dispuesta a vivir sus propias constantes de identidad y de apertura. La pastoral caritativo-social (parte) deberá replantearse en función de la Pastoral general (todo) de la Iglesia particular respectiva. Estas afirmaciones pueden fundamentarse teológicamente de la siguiente manera:

b) *Cultura y Nación*

La *Cultura*, analizada como hecho social, lejos de manifestarse como una realidad única, homogénea, niveladora de los distintos pueblos y de las distintas épocas, o como una multitud desordenada de hechos dispersos, inconexos, de mero cuño individualista, se muestra, por el contrario, como un fenómeno colectivo pluralista. Se produce de diferente manera en diversos conjuntos humanos, marcándolos con unos rasgos característicos, que son aprendidos y asimilados por los miembros que las componen. Hablando sociológicamente, hay que constatar una gran variedad de *Culturas* (29).

El Concilio Vaticano II, en el capítulo sobre la *Cultura* de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, se aproxima en tres etapas, básicamente reiterativas, al concepto sociológico de *Cultura*. En primer lugar observa que estilos diversos de vida común y escalas de valor diferentes encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza. Es decir, cada grupo humano se desenvuelve en unas condiciones de vida características, recibiendo y elaborando su propia escala de valores.

De ahí que —segunda observación— cada comunidad humana goce de su propio patrimonio cultural, formado a partir de las costumbres recibidas y capaz de un desarrollo ulterior. De ahí también que —tercera observación— exista una gran

(29) Para cuanto sigue, cf. Antoni M. ORIOL: «Reflexión cristiana sobre la cultura», *Enciclopedia básica del catequista*, núm. 12, Barcelona, 1980.

variedad de ambientes humanos, definidos e históricos, en los que los hombres obtienen unas concretas posibilidades de promoción humana y cívica. Digámoslo concretamente, ciñéndonos a nuestro tema: la Cultura vasca es diferente de la gallega; ésta lo es de la catalana, etc. La Cultura, acontecimiento del hombre, es constitutivamente plural, por el pluralismo inherente a la multiplicación social humana.

Este concepto sociológico de Cultura tiene una relación directa, de valor esencial, con el concepto de Nación. Tan es así que el Papa actual pudo definir la Nación, en su famoso discurso a la Unesco, en función precisamente de su soberanía cultural, más allá y más acá de las estructuras organizativas políticas. En la misma proporción en que las Nacionalidades del Estado español viven con conciencia de su propia Cultura se hallan en situación de vivir su respectiva conciencia de Nacionalidad; y viceversa, en la misma proporción en que tienen conciencia de Nacionalidad experimentan, viven y protegen sus propias características culturales. Evidentemente, si se trata de hablar de mera Región, hay que cambiar de planteamiento, sin que ello obste, al contrario, para que las distintas Regiones cultiven sus respectivos rasgos culturales.

Contra los hechos no valen argumentos. Y es un hecho que en el Estado español existen Comunidades con conciencia nacional y conciencia cultural propias. ¿Cómo haberse ético-teológicamente ante ellas?

c) Encarnación

La doctrina del Magisterio contemporáneo en torno a la relación Iglesias-Culturas es rica en extensión e intensi-

dad (30). Resumiendo mucho podemos recordar: en negativo, cuando la Iglesia se dirige con espíritu verdaderamente misionero a una Cultura (a un Pueblo dotado de su propia Cultura) no debe dominar, destruir, apagar, despreciar, rechazar; cohibir; exportar la cultura europea tal cual; ser extranjera para ningún Pueblo o Nación; imponerse, hacer que perezca lo bueno de los hombres y de las culturas, ver en las culturas un obstáculo para la evangelización. En positivo, al actuar misioneramente en el seno de los Pueblos y Culturas, la Iglesia debe liberar y purificar lo que en ellos hubiere de negativo, respetar y conservar lo que halle de positivo y, en la medida de lo posible, elevarlo y conducirlo a la perfección; adaptarse a ellos y asumir sus valores, arraigar en ellos y conformarse a ellos, y llegar en ellos a la plenitud de vivencia y de participación; anunciar unos horizontes de apertura universal; apuntar, finalmente, a un resultado eclesiológico concreto: la Iglesia particular.

Las Culturas constituyen como la materia de la encarnación de la Iglesia. Los textos del Magisterio contienen un riquísimo testimonio de conciencia de los niveles culturales al par que de inserción consciente y amorosa en los mismos. Los substratos culturales abarcan desde las ciudades hasta las macroculturas, pasando por las minorías subdesarrolladas, los grupos étnicos descendientes de aborígenes, las Culturas nacionales vistas en su formación histórica, las Naciones. En todos estos textos se verifica una doble afirmación constante.

(30) Cf. Antoni M. ORIOL: «Identidad y apertura culturales a la luz del magisterio reciente», *CORINTIOS XIII*, núms. 11-12, 1979. Véase también *Nación y nacionalismos*, de Juan COSTA BOU; cf. nota 24 del presente trabajo.

Por un lado, de identidad («Pueblos y Culturas —y, dado el caso, Minorías de distinto tipo, así como Macro culturas: sed vosotros mismos, promoveos, progresad»); por otro, de apertura («Pueblos y Culturas— y, dado el caso, Minorías de distinto tipo, así como Macro culturas: abríos a los demás Pueblos y Culturas, relacionaos con ellos de modo libre, solidario y fraterno»).

En estas Culturas, a modo de forma o alma, entra la Iglesia, se encarna en ellas y, de este modo, surge la Iglesia particular. Estas Iglesias particulares —insiste *Evangelii Nuntiandi*— se constituyen de tal o cual porción de humanidad concreta, hablan tal lengua, son tributarias de una herencia cultural, una visión del mundo, un pasado histórico, un substrato humano determinado. Se amalgaman no sólo con las personas, sino también con las aspiraciones, las riquezas y los límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual grupo humano. Y al surgir y consolidarse, entran en una positiva tensión bipolar con la Iglesia universal y ejercen una triple función: de asimilación de lo esencial del mensaje evangélico; de trasvase del mismo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que los hombres de dichas comunidades comprenden; y de anuncio del Evangelio en este mismo lenguaje. Ellas son, así, al mismo tiempo, encarnación concreta de la Iglesia universal y referencia sustancial a la misma.

Este concepto teológico de Iglesia particular no debe confundirse con el jurídico, como tampoco oponerse a él. Fundamenta las precisiones jurídicas y, al mismo tiempo, recibe de ellas ulterior claridad y distinción. Responde a las exigencias plenarias de la evangelización. De ahí los dos momentos: del «hacerse» y de la plena constitución.

d) *Identidad y apertura eclesiales*

Cuando se trata del concepto teológico de Iglesia particular, procede hablar de Sínodos, Concilios, Conferencias episcopales (cf. *Christus Dominus*, 36-38), así como de Provincias y Regiones eclesiásticas (cf. *ib.* 39 ss.). Las Conferencias Episcopales corresponden, bien a cada Nación o Territorio (cf. *ib.* 38, 1), bien a varias Naciones (cf. *ib.* 38, 5). A la luz de lo dicho cabe, teológicamente hablando, considerar la siguiente gradación: a) «la Iglesia particular de y en Catalunya, el País Vasco, etc.»; b) «la Iglesia particular o regional de y en España»; c) «la Iglesia regional de y en Europa».

Los Pueblos y Culturas de la Península fueron moldeados de modo decisivo, en sus mismos orígenes, por la Iglesia, que, así mismo, ha estado presente, de modos distintos, en sus diversas etapas. Si quiere ser fiel a las exigencias más elementales de su misión evangelizadora, de su trayectoria histórica y de su acción pastoral, la Iglesia católica debe plantearse hoy, ante la conciencia y voluntad de ser que manifiestan los Pueblos y Culturas del Estado que sienten tales, un modo de presencia que responda verdaderamente a las exigencias de encarnación cultural que hemos considerado. Esta legítima atención a las Iglesias particulares (siempre en sentido teológico) es enriquecedora, indispensable y urgente (cf. *Evangelii Nuntiandi*, 63), porque responde a las aspiraciones más profundas de los Pueblos y de las Comunidades humanas de ser respetados en su propia fisonomía.

Desde el punto de vista jurídico, el Concilio aplica explícitamente el nombre de Iglesia particular a los Ritos (cf. *Orientalium Ecclesiarum*, 2) y a las Diócesis (cf. *Lumen Gentium*, 23). No se olvide que el concepto jurídico es teológico-jurídico. El

Código de Derecho canónico es rico en este segundo aspecto. Respecto a la cuestión terminológica «Iglesia particular-Iglesia local», PERARNAU, en su comentario a la *Lumen Gentium*, propone la siguiente división: Iglesia universal-Iglesia particular; a su vez, la Iglesia particular se subdivide en: local (comunidad eucarística legítima), diocesana (comunidad servida por un obispo, poseedora, por tanto, de toda la estructura sacramental de la Iglesia), y regional (entendiendo esta palabra en el sentido amplio con que empieza a ser usada; así puede incluir no sólo a las Conferencias Episcopales nacionales, sino también a unidades más amplias, como Patriarcados, etc.). El mismo autor toma buena nota, no obstante, de que el Concilio, en su Decreto sobre el Ecumenismo, núm. 14, llega hasta la identificación: «particulares seu locales Ecclesiae».

No es necesario llamar la atención sobre la importancia de toda esta doctrina para los servicios caritativo-sociales de la Iglesia. En la misma proporción en que tomen conciencia de la teología de la Iglesia particular irán redimensionando su estructuración, a fin de poder servir del mejor modo posible a las personas y grupos humanos de cada Nacionalidad o Región. Pero ello comporta, como hemos notado, un replanteamiento eclesial global.

Si lo que acabamos de decir pone de relieve la dimensión de identidad, con la misma fuerza hay que subrayar la dimensión de apertura. Cada Iglesia particular, radicalmente encarnada en su respectivo Pueblo o Cultura, debe mantenerse abierta a la comunión-comunicación con las otras Iglesias particulares en el seno de la Iglesia universal; debe negarse a toda cerrazón, la cual le haría caer en un regionalismo negativo sin horizonte y la podría poner en peligro de desgajarse de la Iglesia universal y de su centro viviente; debe excluir toda pos-

tura de dominio (vg., imponiendo su propia lengua, talante, cosmovisión a las Iglesias particulares hermanas: obispos no encarnados, congregaciones religiosas mensajeras de otra Cultura y marginadas respecto a aquélla en que trabajan; aplicándolo a nuestro caso, Servicios caritativo-sociales pensados y organizados de arriba a abajo, centralísticamente, homogeneizadamente o, a lo sumo, con una mera voluntad descentralizadora en un telón de fondo no asumido en su real pluralidad, etc.).

A imagen, en último término, de la Unitrinidad —Dios, uno en naturaleza y distinto en personas—, la Iglesia en España debe plantearse su presencia uniplural en función, a la vez, de las distintas Nacionalidades y Regiones y de la ulterior realidad macrocultural que forma el conjunto español. Y, en y con ella, sus organismos y servicios —entre ello los propios de la Diaconía social— con peculiar razón si cabe, cuando se considera que su carisma es la vivencia directa y específica de la Caridad, la virtud, como vimos, de la distinción y la unión.

e) *Un enfoque de sucesivos círculos concéntricos*

Se trata de una propuesta de sucesivos círculos concéntricos, a partir de una comprensión, que creo coherente, de la teología de la Iglesia particular en sus sentidos teológico y jurídico. El camino de la Iglesia es el hombre, como recordó el Papa actual en su primera encíclica *Redemptor Hominis*, hombre que vive y se realiza en una Cultura, en un Pueblo abiertos al bien común universal. Esta propuesta se concreta en una estructuración de las Obras y los Servicios caritativo-sociales de la Iglesia que parte de las Comunidades locales, se concreta plenariamente en las Diócesis (Iglesias particulares estrictas), res-

ponde a las Iglesias particulares en sentido teológico amplio, se abre a la Iglesia católica en España y en Europa y termina finalmente en la Iglesia católica universal. La macroestructuración resultante entra organizativamente en una relación dialéctica con las partes que la constituyen, de tal manera que, a la luz del principio de subsidiariedad, puede, a su vez, dar una respuesta original y propia a la problemática que deriva del bien común global, entendido siempre éste como el conjunto de condiciones que posibilitan a las distintas Obras y Servicios de las Iglesias particulares conseguir su plena eclosión (31).

EPILOGO

El Espíritu conduce a la Iglesia a su plenitud. Él la edifica en la Verdad y el Amor. Todo cuanto aquí se ha dicho en

(31) Con buen acierto Cáritas Española ha adaptado su Estatuto a la realidad autonómica del Estado. El artículo 3 se introduce con el epígrafe b) referido a Cáritas en una Región o Comunidad Autónoma. El artículo 8 constata que la denominación regional o autonómica ha sido aprobada por la 56 Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Española el día 22 de mayo de 1992. En el capítulo séptimo los artículos 45-50 (ambos inclusive) hablan asimismo de Cáritas en plano regional o autonómico. (NB. *Contrastar esta nota con el texto de los Estatutos.*)

Ciñéndonos a una diócesis concreta, los Estatutos de Cáritas de la archidiócesis de Barcelona —actualmente en revisión (año 2000)—, de fecha 19 de enero de 1981, establecen que: «Cáritas diocesana de Barcelona es una institución canónica con personalidad jurídica propia para la realización de los fines expuestos en el presente Estatuto dentro del ámbito de la archidiócesis de Barcelona.» «Cáritas diocesana de Barcelona, integrada por el Consejo de Cáritas de Catalunya, está federada con las Cáritas de las diócesis de España con todos los derechos y deberes que determinan los Estatutos de la Confederación.»

torno a la Diaconía social, al Estado social y a su recíproca relación (que se puede resumir con la fórmula: «una Diaconía cristiana —teológica, eclesial, liberadora-promotora, pública y encarnada— en un Estado social de derecho reconocedor y garante del derecho humano y civil de libertad religiosa») tiene sentido en la misma proporción en que le sirven y, por servirle a Él, sirven al hombre. Él y la Iglesia claman: «¡Ven, Señor Jesús!»

CÁRITAS ESPAÑOLA

Se modificaron en el cap. 7 los artículos 45-50 (ambos inclusive), que hablan de Cáritas en el plano regional o autonómico. Así también el art. 3 que se introduce con el epígrafe B referido a Cáritas en una región o Comunidad autonómica. También el art. 8, donde se introduce que la denominación regional o de comunidad autónoma ha sido aprobada por la 56 Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Española el 22 de mayo de 1992.

Cáritas diocesana de Barcelona (pertany a la confederació de Cáritas espanyola.

- Els estatuts s'estan refent. Fins ara es regeixen pels de 19 de gener de 1981.
- En l'apartat «Naturalesa, missió i finalitats» es diu:

Art. 1: Cáritas diocesana de Barcelona és una institució canònica amb personalitat jurídica pròpia per a la realització dels fins exposats en els presents estatuts dins l'àmbit de l'arxidiòcesi de Barcelona.

Art. 2: Càritas diocesana de Barcelona, integrada en el Consell de Càritas de Catalunya, està federada amb les Càritas de les diòcesis d'Espanya amb tots els drets i deures que determinen els Estatuts de la Confederació.

APORTACIONES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN A LA TEOLOGÍA DE LA CARIDAD

JUAN CARLOS SCANNONE, S.I.

Rector de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel
(Prov. de Buenos Aires, Argentina)

Hoy se ha redescubierto —a través de la opción preferencial por los pobres— que no sólo el Evangelio, la vida y la acción cristianas están centrados en el *amor*, sino que éste constituye el *contenido* central de la Teología, y configura su *forma*. Lo primero está claro, ya que Dios es Amor; en Cristo se ha revelado su «amor hasta el extremo», el Espíritu de amor es el lazo de comunión intratrinitaria y quien anima a la Iglesia como comunión y comunidad de comunidades, cuyo vínculo es —debe ser— el amor, etc. Lo segundo —como veremos más adelante— se realiza cuando el amor no sólo le da a la Teología su contenido, sino que también inspira su *método*. Teólogos europeos como Hans URS VON BALTHASAR, o de América del Norte, como Bernard LONERGAN, últimamente lo pusieron bien en claro (1).

(1) Aludo, entre otras obras de esos autores, a: *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca, 1995), del primero, sobre la vía del amor como la única creíble, y *Método en Teología* (Salamanca, 1988), del segundo, en la que se enfatiza la importancia metodológica de la conversión religiosa, en cuanto consiste en el «estado dinámico de estar enamorado sin restricciones», gracias al don del amor.

Pues bien, no en último término la Teología de la Liberación latinoamericana ha contribuido también y de modo relevante a esa recomposición de la Teología desde el amor, pero específicamente enfocándola *desde y hacia los pobres*. Esto, a su vez, reilumina la vida y acción —pastoral y social— cristianas, a partir de las cuales la Teología reflexiona a la luz de la Revelación del Amor. Así es como la Teología —no sólo la Teología específica de la caridad— puede animar institucionalizaciones del amor como *Cáritas*, servicio y obra típicos de la Iglesia en su testimonio de que Dios es amor.

Por lo tanto, según mi parecer, la principal contribución de la Teología de la Liberación (TL) a la Teología de la Caridad (TC) (2) nace de la *autocomprensión* de la primera y de sus características más originales, en especial, su *punto de partida* y su *método*. Como se dirá, una de las formulaciones de dicha autocomprensión es la de ser *formalmente* «intellectus amoris et misericordiae» («inteligencia del amor y la misericordia»). Pero, por ello mismo, también en el nivel de los *contenidos* teológicos se pueden señalar distintas aportaciones de la TL a la TC, que corresponden a su *perspectiva metodológica* propia.

Daré tres pasos, enfocando su relación con la TC: 1) primero partiré de la *autodefinición* que la TL da de sí misma y de su *propia originalidad*; 2) luego, pasaré a completar lo dicho, tratando de otras características de la TL, ante todo su *acentuación de la lectura teológica de los signos de los tiempos*, en

(2) Aquí asumo, resumo y retoco ideas que, con un título casi igual, expuse en el Primer Congreso Latinoamericano de la Caridad (Bogotá, julio 1990), organizado por el Pontificio Consejo Cor Unum, la Pontificia Comisión para América Latina (CAL) y el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM); ver CELAM, *Constructores del amor en América Latina*, Bogotá, 1990, 210-232.

especial, de la *irrupción de los pobres* en la sociedad, la Iglesia y la Teología, y 3) finalmente, analizaré su empleo de las *ciencias humanas y sociales como mediación* para la mencionada lectura de la realidad social de los pobres y para que la acción cristiana correspondiente sea *de caridad históricamente eficaz*.

I. LA TL COMO «INTELECCIÓN DEL AMOR Y LA MISERICORDIA»

En la autocomprensión que la TL tiene de sí se dio continuidad, pero también una mayor clarificación a través del tiempo. Como fruto de ella llegó a autodefinirse últimamente —en palabras de Jon SOBRINO (3)— como «inteligencia del amor y la misericordia». De ahí que —como ya se dijo— su contribución principal a una TC se da en el nivel de la comprensión misma de la Teología y de su método, siendo sus aportaciones temáticas una consecuencia. Pues se trata del concepto mismo de una Teología no sólo ni primariamente como «inteligencia de la fe», sino como articulación reflexiva y crítica del «lógos» del amor; pero en una situación histórica de sufrimiento masivo como la latinoamericana, el amor se hace misericordia que desea ser eficaz.

Desarrollaré este primer punto en tres etapas. Primeramente, haré ver cómo esa nueva autocaracterización de la TL está en continuidad con la anteriormente dada por Gustavo GUTIÉRREZ, aunque implique una novedad (1.1). Luego trataré de comprender a ésta en relación con la determinación tradicional

(3) Cf. J. SOBRINO: «Teología en un mundo sufriente. La Teología de la Liberación como "intellectus amoris"» (TLIA), *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988), 243-266; id., «Hacer Teología en América Latina» (HTAL), *Theologica Xaveriana* 39 (1989), 139-156.

de la Teología como «inteligencia de la fe» o «fe que busca la intelección» (1.2). Por último, trataré de la cuestión de la primacía de la praxis, que puede dar lugar a malentendidos (1.3).

1.1. Evolución de la autocomprensión de la TL

Ya desde el principio, GUTIÉRREZ planteó una nueva función de la Teología, además de la de ser *sabiduría* y *ciencia*: a saber, la de «*reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra*» (4). Primero había tratado de la *praxis pastoral* de la Iglesia, de ahí su anterior análisis de la Teología implícita en diversas opciones pastorales latinoamericanas, sobre todo, en la entonces llamada «*pastoral profética*». Más tarde GUTIÉRREZ profundiza y amplía la comprensión de la *praxis desde y sobre* la cual reflexiona. Por un lado, la caracteriza como *praxis de liberación*, movida por la caridad, ante situaciones de profunda miseria e injusticia; por otro lado, trata en general de la *praxis histórica*, por consiguiente, no sólo de la *praxis pastoral* de la Iglesia, sino también de la *secular, social y política*. Pero ya entonces no sólo enfatizaba la caridad como *motor y alma* de la *praxis cristiana de liberación*, sino también el momento *contemplativo* de la acción histórica.

Así es como afirma que la teología es acto segundo, reflexivo, crítico y teórico. Por consiguiente, supone un acto pri-

(4) Cf. su obra *Teología de la liberación. Perspectivas*, 2.^a ed., Salamanca, 1972, pág. 38. Sobre el método de la TL ver mis obras: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976; *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987; «Situación de la problemática del método teológico en América Latina (con especial énfasis en la TL después de las dos Instrucciones)», en: CELAM, *El método teológico en América Latina*, Bogotá, 1994.

mero, al cual se refiere diciendo: «Por su predicación del mensaje evangélico, por sus sacramentos, por la caridad de sus miembros, la Iglesia anuncia y acoge el don del Reino de Dios en el corazón de la historia humana. La comunidad cristiana profesa una fe "que opera por la caridad". Ella es —debe ser— caridad eficaz, acción, compromiso al servicio de los hombres. La teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo» (*ibíd.*, pág. 35). Es decir, es reflexión desde y sobre la caridad histórica, a la luz de la Palabra de Dios. Cuando más tarde GUTIÉRREZ exprese que el acto primero es al mismo tiempo contemplativo y práctico, desarrollará lo implicado en el texto mencionado.

Por ello, se puede afirmar que ya desde el principio el *punto de partida* de la TL no estaba dado propiamente por la praxis misma, ya que ésta era ya concebida como *respuesta* a una palabra anterior —percibida por una fe viva—, a saber, la interpelación de Cristo en los pobres. La opción por los pobres es, por consiguiente, respuesta de caridad al *encuentro con Cristo en ellos*. Ambas, contemplación y praxis —como lo asevera repetidamente GUTIÉRREZ—, forman el acto primero que la Teología como acto segundo reflexiona a la luz de la fe.

En esa misma línea se sitúan otras expresiones de teólogos de la liberación. Sirvan de ejemplo LEONARDO y CLODOVIS BOFF cuando aseveran: «El primer momento es de contemplación silenciosa y doliente» «del Crucificado en los crucificados», la cual «exige más que contemplación, una acción eficaz que libera. El crucificado quiere resucitar» (5).

(5) Cf. su libro: *Como fazer Teologia da Libertação*, Petrópolis, 1986, pág. 38.

1.2. La teología como «intelección del amor»

Según SOBRINO ésta se hace hoy en América Latina «intelección de la misericordia», pues ante un mundo sufriente el amor se convierte en misericordia. Pero cuando se trata de un sufrimiento injusto y opresivo, amor y misericordia implican promoción de la justicia y liberación de la injusticia, de modo que el «intellectus amoris» se hace también «inteligencia de la justicia y la liberación», aunque la misericordia no se agote en la justicia y el amor diga más que la misericordia.

Para SOBRINO, ésta es totalizante: abarca a todo el hombre, pues incluye una visión de lo real desde el sufrimiento ajeno, responde prácticamente al mismo tratando de erradicarlo, y así encuentra para sí conversión, sentido y salvación. En la Revelación la misericordia es una forma eficaz para mostrar algo primero y último de la realidad de Dios, de Cristo y del hombre: testigo son las parábolas de la misericordia y las figuras del padre del hijo pródigo, del buen pastor, del buen samaritano. Aunque se pueden dar razones del amor misericordioso, sin embargo hay en éste algo último que no se reduce a razones previas o externas, pues «nada hay fuera del mismo ejercicio que la ilumine o exija» (HTAL, pág. 145). En ella radica un «logos» (un sentido y una verdad) gratuito(s) que da la base más profunda de la teología cristiana como inteligencia del amor, no sólo en cuanto saber práctico (moral) para orientar la vida y conducta cristianas, sino también como saber contemplativo y teórico de Dios, de Cristo, de la Iglesia y del hombre como imagen de Dios en Cristo.

Esto lleva a afirmar la TL *formalmente* como «inteligencia del amor y la misericordia». Pues la reflexión de fe, en cuanto actividad *teórica* y *quehacer intelectual*, debe reaccionar en su

propio nivel, es decir, intelectualmente, en forma humana y cristiana, al sufrimiento. Ello supone, en primer lugar, la *conversión* de la teología de toda eventual pecaminosidad intelectual. Precisamente el encuentro del Señor en los pobres cuestiona toda posible ideologización del quehacer teológico y lo invita a adoptar una *perspectiva* pobre y evangélica. Un pecado propio de la inteligencia es su tendencia a someter la verdad —según lo denuncia la Carta a los Romanos—, por ejemplo, a ocultar para la reflexión teológica el hecho del sufrimiento injusto de tantos pobres, que la cuestiona e interpela en cuanto tal. Además, el descentrarse de la razón, le ayuda a reconocer su *contingencia*, aun como razón. Todo acto de fe ya lo implica; pero la TL ha descubierto un «*principio* de descentramiento» en la alteridad de los pobres en su concreción fáctica. De ese modo éstos contribuyen a liberar a la teología de una eventual falta de identidad cristiana o de relevancia histórica.

La interpelación de los pobres es además *don* y *buena noticia* para la misma teología en cuanto tal, que por medio de aquélla recibe nueva luz y sabiduría. Los pobres no sólo le ofrecen a la teología *contenidos*, por medio de su hermenéutica bíblica y la así llamada «teología popular», sino que también le proporcionan a la teología académica una mayor luminosidad de sus contenidos teológicos, gracias a la *óptica* que abren para el pensamiento. El «potencial evangelizador de los pobres», del que habla la Conferencia Episcopal de Puebla (DP I.147), evangeliza también a la teología. Dice SOBRINO: «Para una teología que se base en esa irrupción (del pobre) esto significa que debe asumir activamente en su propio quehacer la dimensión de gratuidad y que una teología basada en esa irrupción tiene que ser también *intellectus gratiae* ["inteligencia de la gracia"], tiene que ser reflexión sobre lo que se le ha

dado en cuanto dado» (TLIA, pág. 264). De ahí que la teología se pueda autocomprender como el «lógos» del amor, en y por el cual Dios se revela: Dios es amor.

Resumo lo dicho: la TL se autocomprende como «inteligencia del amor», en primer lugar, porque es reflexión crítica a la luz de la fe, de una práctica de amor: la opción creyente de amor preferencial por los pobres y la praxis de misericordia liberadora que de ahí se deriva: «se conoce mejor lo que se practica» (Ignacio ELLACURÍA). En segundo lugar, en cuanto la misma actividad intelectual, sin perder autonomía teórica, se convierte y asume la perspectiva de comprensión de los signos de los tiempos y de la fe que es abierta por dicho amor misericordioso, perspectiva al mismo tiempo de gratuidad y de servicio histórico eficaz. En tercer término, además del punto de *partida* y del *enfoque hermenéutico*, también se trata de la *finalidad* de la misma reflexión teológica: ella es teoría teológica de una práctica evangélica, pastoral, social, cultural y aun política, que desea realizar históricamente la misericordia, aún más, se pone al servicio del anuncio y de la realización actual y escatológica del Reino de Dios. Sin embargo, la razón principal es que, como Dios es amor, su Palabra es palabra encarnada de amor y su Espíritu es el amor mutuo entre ambos, derramado en nuestros corazones, por ello su intelección reflexiva o teología es intelección del amor, *logos* del *ágape*. Por lo tanto, no se trata sólo del punto de partida, la perspectiva hermenéutica y la finalidad, sino de la misma *formalidad* de la teología como cristiana.

Por esas características la teología es intrínsecamente espiritual, pastoral, social y mistagógica (es decir, que conduce hacia el Misterio de Dios), sin perder su especificidad teórica. Pues es *intelección* (inteligencia crítica, metódica, sistemática), pero *del*

amor, desde, en y para el amor, el cual desea ser eficaz tanto histórica como escatológicamente, para bien del (de los) amado(s).

Según SOBRINO, la autocomprensión de la teología como *inteligencia de la fe y fe que busca la intelección* en San Agustín, y luego en San Anselmo y la escolástica, es una caracterización válida, pero histórica; así como lo son la de Jürgen MOLTSMANN de la teología como «inteligencia de la esperanza» y la que él propone de la TL como «inteligencia del amor y la misericordia». «Queremos proponer —agrega— que la teología, en cuanto *intellectus*, se comprenda a sí misma desde la tríada fe, esperanza y amor, y que, dentro de ella, dé prioridad al amor» (TLIA, pág. 260). Tal comprensión configura y orienta la inteligencia de la fe, pero testimonia que su función no es sólo hacer avanzar el conocimiento, sino —en general— la *realización del Reino de Dios*. De ahí que la realidad misma de Dios, su Revelación y la fe que busca la inteligencia son recomprendidas. Pues se hace recordar que —según la misma Revelación— Dios se autocomunica como Verdad viva, pero sobre todo como Amor misericordioso: «en la entraña de la revelación del Dios cristiano está la prioridad de la comunicación real de Dios sobre el mero saber acerca de ella; la prioridad de la voluntad de Dios que el mundo llegue a ser de una manera determinada» (*ibíd.*, pág. 260), a saber, según Cristo y el Espíritu de amor.

1.3. ¿Primado de la praxis?

Conviene prevenir algunos malentendidos que se pueden originar de la afirmación de la TL acerca de la opción por los pobres, el amor preferencial por ellos, la praxis de liberación, como su *punto de partida y lugar hermenéutico*.

Con respecto al primero, se debe esclarecer un malentendido bastante frecuente, que le contrapone las verdades de la fe como punto de partida de la teología. Con esta afirmación se quiere generalmente indicar lo que la TL señala cuando dice que su reflexión se hace «a la luz de la fe» como enfoque formal (que asegura la pertinencia), mediación hermenéutica, clave de interpretación y principio de discernimiento. En ese sentido, se puede decir que la Revelación es punto de partida, sin contradecir a la TL; pero más bien hay que hablar del *objeto formal* que hace que el punto de vista sea teológico. Por ello la fe tiene la *prioridad* dentro del círculo hermenéutico que se da para la TL entre la interpretación de la realidad social a la luz de la Palabra de Dios y la posterior recompreensión teológica de ésta desde la experiencia y realidad sociales, *previamente* interpretadas, juzgadas y valoradas a partir de la misma Palabra.

Como dije antes, cuando la TL pone la praxis o la realidad histórica como punto de partida, se refiere a la mencionada distinción entre el acto primero, de fe viviente y caridad operante en la historia, y el acto segundo, reflexivo, crítico y teórico, propio de la teología. Por otro lado, GUTIÉRREZ afirmó desde el principio y luego explicitó cada vez más el momento de fe, contemplativo y receptivo, del encuentro de Cristo en los pobres, como formando parte del acto primero, junto con la praxis de liberación en cuanto *respuesta* práctica, posterior a dicho encuentro creyente. Por consiguiente, cuando la TL habla de opción por los pobres, amor y liberación, no se trata de cualquier opción —por ejemplo, ideológica o meramente política—, sino de la que surge desde «la fe que opera por la caridad».

Otros problemas se presentan cuando la TL afirma la opción y amor preferencial por los pobres como precompre-

sión y «desde donde» o *lugar hermenéutico*, el cual abre la *óptica, perspectiva y horizonte de interpretación* tanto de la realidad social como de la misma Palabra de Dios. Así es como SOBRINO habla del «mundo de los pobres» como lugar de la teología.

La opción de amor (agápica) del teólogo por los pobres sirve legítimamente como lugar hermenéutico («desde donde» interpretativo) para la teología, el cual —como experiencia particular de fe y amor— le permite descubrir en la Revelación aspectos nuevos, no suficientemente explicitados y quizá olvidados. Lo reconoce *Libertatis Conscientia*, la segunda Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la TL, diciendo: «una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida» (Nro. 70).

Toda opción, toda praxis, todo tipo de amor abre o cierra una pre-comprensión, una perspectiva, un enfoque, como ya lo reconoció siempre la experiencia espiritual cristiana, que sabe con San Pablo que el pecado puede someter la verdad e impedir su visión plena y no deformada: sea la verdad sobre la realidad social, sea la de la Escritura. La tradición reconoce con San Ignacio de Loyola que las afecciones desordenadas, los intereses espúreos y los amores idolátricos promueven una ilusión «bajo especie de bien», que modernamente se llamará «racionalización» (FREUD) o «ideología» (MARX). Por ende, la conversión del corazón es al mismo tiempo el presupuesto de una conversión de la mente (*metanoia*), que implica un cambio radical en el horizonte de comprensión de todas las cosas.

Pues bien, la rectitud del corazón, la actitud práctica de conversión a la Verdad, la *ortopraxis*, son *condición* (pragmática) para no someter la verdad de la Revelación y poder reconocer su luz. Pero no es la actitud práctica la causa de la comunicación y moción de Dios, ni de su conocimiento o reconocimiento, ni es ella quien juzga a la Revelación, sino lo contrario. Con todo, ella es *condición sine qua non* (es decir, necesaria).

Si lo dicho lo aplicamos a la opción y amor por los pobres, podremos distinguir la riqueza de la aportación de la TL y los riesgos que se encierran en una eventual falsa intelección. Pues si la reflexión teológica supone un acto primero, éste tiene que ser cristiano y evangélico, es decir, debe tratarse del encuentro de fe con Cristo en los pobres y de una respuesta práctica de caridad que en Cristo opta por los pobres, y no de *cualquier* experiencia de los pobres y opción por ellos, pues —como se dijo— podrían estar ideologizadas.

Por lo tanto la óptica que se tiene desde los pobres y el amor preferencial por ellos deben ser los de Cristo pobre en los pobres, abierta por la pobreza de Cristo en el corazón del mismo intérprete en cuanto creyente y operante en Cristo pobre. Claro está que tanto la perspectiva como la praxis deben estar *encarnadas* en la realidad histórica, social y cultural. Pero esas mediaciones históricas en las que la fe y la caridad toman cuerpo, deben ser *discernidas* a partir de estas últimas, a fin de que no corran el peligro de deformar ideológicamente la perspectiva, o de reducirla a lo meramente social y político (aun legítimo). De esto hablaré algo más detenidamente en el siguiente apartado.

En esas condiciones dicha óptica no sólo será legítima y fructuosa para la teología, sino también *preferente* (aunque no

exclusiva), según la índole de la Revelación cristiana y de su espíritu, en los cuales la pobreza de Cristo y en Cristo ocupa un lugar central. Tal es la opción —novedosa, al menos por su explicitación— de una TL rectamente entendida, y allí radica una contribución importante de la misma a la TC.

Por consiguiente, aunque se deba hablar de un primado de la praxis (de fe y caridad) con respecto a la teoría (teológica), debe con todo reconocerse una primacía de la fe sobre la praxis y un primado de la caridad en la teología entendida como «intelección de la fe, la esperanza y la caridad», con prioridad de esta última, pues «la mayor de las tres es el amor» (I Cor 13, 12).

2. LA LECTURA TEOLÓGICA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS Y LA TC

No es exclusivo de la TL interpretar teológicamente —como lo hizo el Concilio Vaticano II— los signos de los tiempos, ni considerar la irrupción de los pobres en la sociedad y la Iglesia como uno de esos signos. En este punto su peculiaridad consiste, por un lado, en reconocer dicha irrupción *como hecho mayor* para la Iglesia y aun *para la misma teología*; por otro lado, en reconocer la manifestación actual de Dios, *en la interpelación de los pobres y la opción preferencial por ellos*, sin descuidar la dada en el pasado, en Israel, en el Jesús histórico, en la Iglesia apostólica y la tradición. Por el contrario, interpreta y juzga dicho signo de los tiempos a partir de la Escritura y la tradición viva de la Iglesia.

Por consiguiente, otro de los aportes de la TL a la TC consiste en invitarla a descubrir y discernir —a la luz de la Es-

critura y la tradición— la *manifestación presente* del amor de Dios, de Cristo, de la Iglesia, en y hacia los pobres, sufrientes y excluidos. Así se *explicitan virtualidades* de la Palabra ya revelada en Cristo, se tiene en cuenta *al Espíritu actuando hoy* en la Iglesia y en la historia —especialmente en los pobres, y en la solidaridad entre ellos y con ellos—, Espíritu que nos recuerda y actualiza todo lo que Jesús nos reveló de Dios como amor misericordioso y su preferencia por los pobres, y la promueve en la Iglesia y en muchos hombres y mujeres de buena voluntad.

Así es como la TL aporta una preciosa *clave hermenéutica* tanto para reflexionar, desarrollar y sistematizar teóricamente una TC, cuanto también para encontrar vías prácticas de su realización histórica —pastoral y social— y escatológica.

3. LAS MEDIACIONES HISTÓRICAS —TEÓRICAS Y PRÁCTICAS— DE LA TC

Otra de las características de la TL es su uso de las ciencias humanas y sociales como mediación analítica (teórica) para que la fe lea teológicamente dicho signo de los tiempos, así como para que la caridad encuentre caminos viables de realización (mediaciones prácticas). Tal uso se debe no tanto al aprecio de ese nuevo tipo de racionalidad (además de la filosófica) o a consideraciones epistemológicas, sino porque el amor por los pobres quiere ser *históricamente eficaz*.

En ello consiste otra aportación importante de la TL a la TC, que —sin embargo— incluye sus propios riesgos. Pues en la historia actúan tanto la gracia y el amor como el pecado, que no pocas veces «se condensa» en «pecado social» y «es-

estructuras de pecado» (cf. JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, 16; *Sollicitudo Rei Socialis*, 36, 40). Pues bien, las ciencias sociales dan a la teología el instrumento para analizar dichas estructuras, sus causas y sus efectos. Por consiguiente, pueden servir de mediación instrumental, aunque intrínseca, para la lectura (interpretación y juicio) de la realidad social a la luz de la fe y a fin de que la caridad promueva estrategias liberadoras para transformarla según el Evangelio. Lo afirma la Instrucción *Libertatis Nuntius* (de la Congregación para la Doctrina de la Fe): «es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado. En ello hay una señal de la seriedad del compromiso» (Nro. VII-3). Así una TC podrá descubrir los «mecanismos perversos» que se oponen a la caridad, las «estructuras de solidaridad» que la favorecen o encarnan, las alternativas viables para cambiar los primeros y construir o fomentar las últimas.

Conviene recordar que, entre las diferentes líneas de la TL, la así llamada «escuela argentina» (6) acentuó (como, gracias a su influjo, lo hizo la Conferencia de Puebla) —junto al *análisis socioestructural*— la relevancia también del *análisis histórico-cultural*, pues muchas veces la injusticia ante los pobres

(6) Juan Luis SEGUNDO la llama «teología del pueblo» en *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1974, pág. 264. Asimismo cf. mi libro —ya citado— *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, en especial, págs. 61 ss.; ver también mi obra *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990; S. POLITI, *La «teología del pueblo». Una propuesta argentina a la teología latinoamericana (1967-1975)*, Buenos Aires, 1992; R. FERRARA-C. M. GALLI, *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, 1997.

—aun la estructural e institucional— tiene profundas raíces históricas y culturales. Para una TC tal análisis tiene especial importancia, sobre todo si —como lo desean los últimos Papas— tiene como objetivo promover una «civilización del amor» (Pablo VI) y una «cultura globalizada de la solidaridad» (JUAN PABLO II, *Ecclesia in America*, 55).

Pero dichas importantes aportaciones de la TL a la TC tienen sus peligros, cuando se adoptan métodos de análisis social o estrategias de acción en ellos basadas (por ejemplo, de cuño marxista o neoliberal), que están ideologizados y no son compatibles con la comprensión cristiana del hombre, la sociedad y la Historia. La citada Instrucción *Libertatis Nuntius* lo afirma diciendo: «El examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de modo especial al teólogo. La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios. Por eso la utilización por la teología de aportaciones filosóficas o de las ciencias humanas tiene un valor "instrumental" y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica» (Nro. VII-10).

Sin embargo, el uso instrumental de las ciencias humanas y sociales no deja de ser una contribución fundamental que hizo la TL a la Doctrina Social de la Iglesia (7) y a una TC que quiera acertar en sus diagnósticos y en la búsqueda de alternativas viables a la actual situación de pecado social en América Latina y en un mundo cada vez más globalizado.

(7) Cf. F. MONTES: «Aportes de la Teología de la Liberación a la Doctrina Social de la Iglesia», en CELAM, *Doctrina Social de la Iglesia en América Latina*, Bogotá, 1992, 733-746.

4. A MODO DE SÍNTESIS

Para resumir, enumeraré algunas de las aportaciones antes expuestas —sobre todo metodológicas y epistemológicas— que la TL ofrece a la TC, aunque no seguiré el orden de mi anterior exposición.

1) Deseo nombrar, en primer lugar, la tarea que la TL propone a la TC, de descubrir, discernir e interpretar, a la luz de la Palabra de Dios, *la actual manifestación del amor de Dios, de Cristo, de la Iglesia*, en la presente situación histórica, así como reconocer las exigencias (*aun estructurales e institucionales*) de caridad que dicha situación —sobre todo la de los pobres, desempleados y excluidos en esta época de globalización— plantea a la Iglesia y, en general, a todo hombre y mujer de buena voluntad.

2) Desde allí se replantea la recompreensión de la misma *teología* y de cada una de sus especializaciones (exégesis bíblica, historia de la Iglesia, teologías fundamental, dogmática, moral, pastoral, etc.) como *inteligencia de la caridad* que, ante el sufrimiento, se hace *inteligencia de la misericordia*. Así se logra una clave hermenéutica específicamente cristiana y muy actual, tanto para la interpretación de la Palabra de Dios, la tradición y la historia de la Iglesia, cuanto para la reflexión sistemática y para la praxis cristiana personal, pastoral, cultural, social y aun política.

3) De ahí se derivan *énfasis temáticos*, como son la comprensión de Dios uno y trino como amor, del amor pascual de Cristo, del Espíritu de amor, la misión de caridad operante de la Iglesia, el hecho de que «sólo el amor es digno de fe», «la primacía de la caridad en la teología moral» y en la vida cristiana, la intelección de la gracia, las virtudes y los sacramentos

—en especial la Eucaristía— desde la óptica del amor; el derecho de la Iglesia como «institucionalización del amor», etc., no olvidando nunca su dimensión encarnada, inculturada e históricamente situada.

4) Al mismo tiempo se tendrán en cuenta —con la imprescindible ayuda del *análisis social, histórico y cultural*— la *mordiente histórica* y la *eficacia práctica* del amor misericordioso tanto en el ámbito estrictamente pastoral como en los seculares, así como el planteo de las correspondientes estrategias de acción («estrategias de lo humano») para la realización efectiva del amor en todas esas dimensiones.

EL SERVICIO A LOS POBRES

EN LA IGLESIA.

REFLEXIÓN ECLESIOLOGICA

***In memoriam de D. Joaquín Losada, S. J.
(ex director de CORINTIOS XIII)***

RAIMUNDO RINCÓN

Consejo de Redacción CORINTIOS XIII

La Redacción de CORINTIOS XIII me ha encomendado la tarea de hacer memoria y rendir un homenaje al P. JOAQUÍN LOSADA, S. J., Director y colaborador de la Revista durante muchos años. La aceptación fue inmediata y agradecida, porque he compartido con él sueños, alegrías y contratiempos toda la andadura de la publicación y, sobre todo, he gozado su amistad, cargada siempre de cercanía estimulante y afecto entrañable. Después de darle muchas vueltas, me ha parecido que lo mejor era recoger toda su sabia y rica aportación a la «teología y pastoral de la caridad» en un resumen muy sincopado, pero totalmente fiel. Por razones de falta de espacio, me he limitado a las colaboraciones que guardan mayor sintonía y pertinencia con la pretensión y contenidos del número «Teología de la Caridad», como puede comprobarse con el título que encabeza este trabajo.

A modo de introducción, para enmarcar adecuadamente el resumen-transcripción, recojo el interesante artículo «Modelos de pre-

sencia de la Iglesia en el mundo actual». El resto se articula en tres partes. El servicio a los pobres en la Iglesia (I), El servicio a los pobres y la Iglesia particular (II), La Iglesia española y los pobres (III). Al final, una nota bibliográfica sobre los escritos del P. Joaquín Losada publicados en esta Revista. Todo el texto es transcripción literal, salvo este miniprólogo y los párrafos que aparecen en cursiva. De esta manera, además de evocar su memoria, cobra vida su palabra escrita, que sigue brindado luz y orientación a nuestro servicio a los pobres desde un amor apasionado y lúcido a la Iglesia.

I. MODELOS DE PRESENCIA DE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL

El recurso a «modelos» en orden al análisis y comprensión de la realidad se ha ido haciendo frecuente en la Teología. Su uso es particularmente interesante en Eclesiología. Nosotros vamos a «utilizarlo» a fin de estudiar las formas de presencia que tiene la Iglesia en la sociedad actual. Hay que decir, ante todo, que los modelos no pretenden ser reproducciones exactas de la realidad. La realidad ya está construida. Los modelos sólo pretenden ofrecer un esquema, conocido y bien definido en sus líneas, mediante el cual sea posible el análisis y comprensión de la realidad que se quiere conocer. En nuestro caso concreto, se quiere analizar y comprender las formas que tiene la Iglesia de hacerse presente en la sociedad actual.

Después de haber presentado los modelos de La Iglesia exorcista, La Iglesia «Arca de salvación» y La Iglesia «Mater et Magistra», estudia el sentido, génesis y fundamentación de la Iglesia profética y servidora.

I.1. La Iglesia profética y servidora

Definen el modelo esos dos calificativos, de gran prestigio en toda la tradición cristiana. Ambos corresponden a dos títulos cristológicos con los que la primera Comunidad cristiana expresó su experiencia de lo que había sido la vida de Jesús de Nazaret y confesó su fe en el valor permanente

De las dos funciones. Históricamente la Iglesia se ha sentido identificada con ambas funciones en los momentos en los que se ha mostrado especialmente sensible a sus orígenes carismáticos o ha pretendido reencontrar su identidad evangélica difuminada. Hoy los dos determinantes están vivos en el origen y desarrollo de casi todos los movimientos eclesiales de base. Son también dos rasgos característicos de la nueva imagen de Iglesia que nos dio el Concilio Vaticano II.

Aunque los dos calificativos están estrechamente relacionados entre sí y pertenecen a la descripción de un mismo mundo religioso, el mundo de la profecía, tienen cada uno, sin embargo, rasgos y matices importantes que conviene advertir. El carácter profético nos pone directamente en contacto con la palabra de Dios que habla a los hombres. El carácter de servicio significa, ante todo, relación de dependencia a otro; disponibilidad y atención a las necesidades y exigencias de aquellos a quienes se sirve. Los dos se integran en una figura que pretende reproducir el estilo y el camino seguido por Jesús.

La comprensión del mundo que tiene esta Iglesia profética y servidora difiere notablemente de la que tenían los modelos anteriores. El mundo, la sociedad, es el término al que se dirige la misión profética; el destinatario de la Palabra de Dios de que es portador el profeta. Esa Palabra es siempre salvadora, liberadora y creadora. Va dirigida especialmente a los peque-

ños, a los pobres y oprimidos, a los que están necesitados de salvación. El mundo es también para la Iglesia término al que se dirige su servicio. El servicio no se orienta a los poderosos, sino a los que no tienen poder ni voz, a lo perdido e insignificante. Misión y servicio hacen a la Iglesia atenta a este mundo, a sus problemas y necesidades, pero no a distancia ni desde fuera, sino a la proximidad y desde dentro. Hay, pues, interés, inserción y dependencia de la realidad mundana. Hay fundamentalmente, como en Dios que envía a su Hijo porque ama al mundo (cf. Jo 3, 16), como en Cristo que da su vida por la vida del mundo (cf. Jo 6, 52), amor al mundo y comprensión desde el amor.

Desde esta perspectiva, la Iglesia profética y servidora se sitúa ante el mundo como enviada a él. Se siente comprometida en la transmisión de un mensaje que hay que llevar a su destino, hacer inteligente y creíble. La garantía de la verdad de lo que se dice debe ser el propio mensajero, que cree y vive lo que transmite. Por otra parte, la función servidora supone una posición integrada en el mundo de aquellos a quienes se sirve. Se pertenece y se vive solidario con el mundo. La acción de la Iglesia debe coincidir y colaborar con los otros muchos factores que sirven en el mundo y de los que se sirve el mundo. No se trata, sin embargo, de una posición indiscriminada ante el mundo. «Los importantes» ante los que se sitúa la Iglesia y definen su identidad están claramente definidos. Son los perdidos, los pobres a los que se evangeliza la Buena Nueva (cf. Mt 11, 5), los insignificantes a los que se presta voz y se promete la libertad.

La función social asumida se mueve en los dos sentidos fundamentales en que actúa socialmente la religión. Como portadora de una Palabra profética, la Iglesia se hace principio

de innovación social. Conciencia a los que se dirige la Palabra, los hace responsables, los impulsa a la reivindicación de sus derechos, mueve a la creación de la sociedad, comunica fundamentación y cohesión, incorporando a la convivencia, aportando la voz de los que hasta el momento se encontraban marginados y perdidos para la realidad social. Son funciones totalmente acordes con lo religioso, pero que resultarán profundamente incómodas para todos los que quisieran una congelación de la situación a favor del mantenimiento de unos puestos privilegiados. Por eso se buscará por todos los medios encauzar estas acciones en un sentido de resignación y de soluciones ilusorias relegadas en forma de compensaciones a otro mundo, más allá del nuestro.

Hay una preocupación especial por el lenguaje, por su inteligibilidad, que haga accesible el contenido del mensaje al pueblo y a los sencillos. Los contenidos evangélicos del anuncio de la proximidad del Reino de Dios, de las Bienaventuranzas y del Sermón de la Montaña se sitúan en un primer plano. Se busca traducir su sentido a las situaciones de hoy. Se desarrolla una gran preocupación por la hermenéutica y el sentido de la Palabra divina. Y ese sentido se busca en la lectura directa, viva, comunitaria, de la Escritura. Todo ello exige, al mismo tiempo, una particular atención al mundo, a sus problemas, tal como se presentan en los niveles más abandonados a los que se pretende servir.

La organización de la Iglesia profética y servidora tiende a expresar esa especial conciencia de su identidad y misión. Se conoce y atiende a la presencia carismática en toda la comunidad. Se piensa en una Iglesia toda ministerial, en la que se reconozca toda la complejidad de los ministerios y servicios, integrados en la confesión de un mismo Espíritu, un mismo

Señor y un mismo Dios, «que obra todo en todos» (I Cor 12, 6). Se acentúa la estructura diakónica y de comunión de la Iglesia toda. Y crece la conciencia de que toda la Comunidad cristiana es una Comunidad fraterna y de servicio. Estos puntos de vista y la conciencia que los ilumina impulsan a presionar para conseguir una acomodación de las viejas estructuras y la creación de nuevas, en las que se transparenten las realidades de la comunión y la corresponsabilidad.

1.2. Conclusión

Al terminar esta presentación de distintos modelos de Iglesia hay que recordar que ninguno de ellos reproduce exactamente la realidad. Todos, sin embargo, están contruidos teniendo presente esa realidad. No existe una Iglesia exorcista pura, ni una Iglesia profética y servidora que pueda identificarse con ese modelo. Existen, y a la luz de los modelos pueden detectarse, Iglesias en las que el aire de familia nos permite situarlas predominantemente dentro de tal o cual modelo. O, al menos, existen acciones, actitudes, puntos de vista de la Iglesia que pertenecen ciertamente a la actuación de uno u otro modelo. Ahí reside el valor de estas construcciones artificiales, en la posibilidad de proporcionar un diagnóstico, al situar esas acciones, actitudes y puntos de vista en un conjunto que les da su verdadero sentido.

Cuando pensamos en el servicio de Cáritas, en su comprensión y formas de actuación, no cabe duda de que no pocas de las diferencias en su concepción nacerán de lo que se piense y programe dentro del predominio de unos modelos o de otros. El conjunto descubre el sentido y la razón de ser de opciones de las que tal vez no sabemos dar una explicación

satisfactoria. Lo que no cabe duda es que su sentido más profundo y cristiano lo encontrará dentro de un contexto eclesial que se esfuerce por responder al modelo de una Iglesia profética y servidora. Es en ella donde se encuentra una proximidad e inserción en el mundo actual que responde con más coherencia al movimiento de salvación y liberación que el Señor, Jesús de Nazaret, quiso hacer permanente en su Iglesia.

(CORINTIOS XIII, n. 15, págs. 1-20.)

II. EL SERVICIO A LOS POBRES EN LA IGLESIA

Cuando hoy se pretende hablar del servicio a los pobres en la Iglesia se deben tener presentes desde el comienzo del discurso tres preocupaciones: superar el tópico que ha invadido el tema, clarificar los malentendidos y atender a la realidad concreta, sin perderse en consideraciones generales.

A pesar de estas dificultades, presentes en el tema desde su mismo planteamiento, la Iglesia vuelve una y otra vez a reflexionar sobre su relación de servicio con el mundo de la pobreza. Es lógico: en la pobreza y en relación con los pobres y oprimidos se define la autenticidad cristiana y la identidad de los discípulos de Jesús (cf. Mt 11, 3-5; Mc 10,17 ss.). El grito de los pobres alcanza hoy tal intensidad que la Iglesia, si quiere ser fiel a su Señor y a la misión que le ha confiado, debe escucharlo y correr a su lado. No puede desoírlo, dar un rodeo y seguir su camino, como el sacerdote y el levita de la parábola de Jesús (cf. Lc 10, 31 s.).

Partiendo de estos presupuestos, la ponencia pretende ofrecer las líneas de una reflexión eclesiológica; ayudar a la ilu-

minación de esa conciencia e inquietud sentida ante el mundo de los pobres. Una reflexión atenta a las exigencias nacidas del mismo ser de la Iglesia católica, universal, pero igualmente atenta a la concreción de la Iglesia particular, en la que existe la única Iglesia católica (cf. LG 23). Lo hará fundamentada en dos principios eclesiológicos propuestos por el Concilio Vaticano II en la Constitución «Lumen Gentium»: *principio de fundamentación cristológico*, el camino de Cristo es el mismo que debe andar su Iglesia, y *principio de identidad eclesiológica*, la Iglesia católica existe en la Iglesia particular, que está formada a imagen de la Iglesia universal.

II.1. El principio de fundamentación cristológico

Todo problema cristológico como toda la realidad de la Iglesia encuentra siempre su perspectiva decisivamente iluminadora en la referencia a Cristo y a su misión. El planteamiento de la reflexión eclesiológica sobre el servicio a los pobres no puede ser una excepción. Es precisamente la estrecha relación entre ambas áreas teológicas la que fundamenta el principio enunciado por el Concilio Vaticano II en la Constitución «Lumen Gentium» cuando afirma que el camino de la Iglesia ha de ser el mismo camino que recorrió Cristo. La doctrina conciliar, dejando a un lado cualquier otro posible planteamiento del tema, fundamenta en la pobreza de Cristo la pobreza de la Iglesia y su especial relación con el mundo de los pobres.

El principio lo formula el Concilio en un contexto singular de profundo alcance eclesiológico. El pasaje comienza afirmando el carácter teándrico, divino humano, del ser de la Iglesia.

Partiendo de esa constitución teándrica, establece una misteriosa analogía entre la unión hipostática del Verbo con la naturaleza humana y la unión del Espíritu de Cristo con el cuerpo social de la Iglesia, al que da vida. Se trata de una afirmación dogmático-teológica, referente al misterio de Cristo y de la Iglesia, en la que uno y otra aparecen unidos por una relación de ser, relación de semejanza analógica.

El texto conciliar recuerda que «esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él» (LG 8, 2). Con esta llamada de atención a la realidad histórica concreta del ser social e institucional de la Iglesia, las afirmaciones teológicas anteriores toman sentido en la realidad de la Iglesia católica. Es en su cuerpo social, visible y jerárquico, en que se produce la analogía de ser con el misterio que se nos reveló en la vida de Jesús de Nazaret.

Sobre este fundamento teológico establece el Concilio el principio que llamamos de fundamentación cristológica: «*La Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino que Cristo*». El principio brota de la misma realidad del ser de la Iglesia, de su misteriosa analogía de ser, que la asimila al misterio de Cristo. En último término está el misterio de Dios, de la relación que une al Hijo y al Espíritu con el Padre en la obra de salvación. Es el Espíritu, el Espíritu de Cristo, el que impulsa a la Iglesia a recorrer el mismo camino recorrido por Cristo en cumplimiento de la voluntad salvadora del Padre (cf. Jun 3, 16; 20, 21 s.). No se trata, pues, de decisiones eventuales que la Iglesia asume como consejos, cuando quiere vivir en pobreza y busca el mundo de los pobres.

Ciertamente no podemos afirmar que todo el impulso del Espíritu llegue a la Iglesia únicamente a través de la mediación de los Pastores jerárquicos. El Espíritu se hace presente y actúa en todo el cuerpo de la Iglesia. Pero parece claro que el Concilio quiere poner de relieve la responsabilidad especial que incumbe en la determinación del camino que debe recorrer la Iglesia a quienes tienen la función de gobierno. Ellos son los que pueden dar una u otra orientación al camino de la Iglesia.

Desde estos puntos de vista, lo que está en juego en el compromiso con la pobreza es el mismo ser de la Iglesia. La pobreza de Cristo determina en todos sus aspectos lo que debe ser la pobreza de la Iglesia. Las áreas y formas de la vivencia de la pobreza de Jesús orientan los lugares y formas en que la Iglesia ha de vivir la suya. Si descubrimos en Cristo una pobreza-radical en el mismo misterio de su encarnación, habrá que buscar en la Iglesia una radicalidad análoga en la que la pobreza brote como exigencia de su mismo ser. Si la misión apostólica de Cristo se dirigió a los pobres en cumplimiento de la voluntad del Padre, de modo análogo y en idéntica dirección en cumplimiento de la voluntad divina deberá orientarse la misión apostólica de la Iglesia. Y si Jesús pobre se solidariza e identifica con los pobres, la Iglesia deberá alcanzar semejante solidaridad e identidad.

II.1.1. La razón de ser del camino cristiano de la pobreza

Antes de estudiar más concretamente el camino recorrido por Cristo pobre y para mejor comprender su sentido, conviene preguntarse por las posibles razones que avalan el cami-

no de la pobreza. ¿Por qué este camino y no otro? ¿Se trata de un camino que, de hecho, resultó ser el camino de Jesús, aunque en realidad pudo ser otro? ¿Podemos encontrar razones que, en alguna manera, nos expliquen por qué Jesús fue pobre, evangelizó a los pobres e hizo de la pobreza una condición de su seguimiento? Para dar una respuesta a estas preguntas hay que situar la vida de Jesús de Nazaret en el contexto de lo que fue la revelación de Dios al pueblo de Israel en el Antiguo Testamento. En efecto, Jesús no es una palabra de Dios aislada sino que es la Palabra que da plenitud de sentido a toda la revelación de Dios a Israel, pero que, a su vez, tiene su sentido en el contexto de la revelación de Dios a su pueblo (cf. Heb 1, 1 s.).

En la revelación fundamental con la que Dios llama a Moisés en el Horeb se revela como el Dios de los padres que ha oído el clamor del pueblo oprimido en Egipto (cf. Ex 2, 23 s.; 3, 7 s.; Dt 26, 7). Dentro del marco de la alianza, la experiencia salvadora de Egipto se generaliza en la historia de Israel. Dios está siempre al lado de los oprimidos. «Por la opresión de los humildes, por el gemido de los pobres, ahora me alzo yo, dice Yahveh» (Ps 12, 6). Por eso Sofonías proclama su mensaje de llamada a los pobres: «Buscad a Yahveh, vosotros todos, los pobres de la tierra» (Sof 2, 3). En su revelación Dios está con los pobres. En continuidad con este contexto, se comprende que la venida de Cristo, que lleva a su plenitud las intervenciones salvadoras de Dios a favor de su pueblo, despierte la expectativa de los pobres y se espere como remedio de «los humildes» y «hambrientos» (cf. Lc 1, 52 s.). Dios mantiene en Cristo el mismo sentido de todas sus intervenciones salvadoras.

Por eso Jesús pone en relación con el mundo de los pobres el anuncio de la proximidad del Reino de Dios. Los pobres son evangelizados, es decir, es a ellos a los que va dirigida la Buena Nueva de que el Dios que salva llega. Y por eso mismo la evangelización de los pobres es un signo de la autenticidad de la misión de Jesús (cf. Mt 11, 5). El que ha de venir, el que se espera, debe venir a los pobres, como siempre ha venido. Dios no se muestra en otro «lugar». El Buen Pastor sale en busca de la oveja perdida. El Buen Samaritano se detiene ante el hombre despojado de todo, malherido y abandonado al borde del camino.

En último término, hay que recordar que Dios se auto-revele en sus acciones salvadoras. El «rostro» de Dios, que se manifiesta en la historia de Israel, es misericordia, clemencia, amor y fidelidad. «Hacer presente al Padre en cuanto amor y misericordia», es decir, hacerlo realidad histórica en el tiempo y en espacio, en el mundo de Israel, es la razón última del camino de pobreza y de misión al servicio de los pobres, que vive Jesús. Por eso Jesús vive en el mundo de los pobres y se siente enviado por el Padre a comunicar la Buena Nueva a los pobres.

«Como el Padre me envió a mí, así os envió yo a vosotros» (Jn 20, 21). Por eso también la Iglesia ha de vivir en el mundo de los pobres y se siente enviada a los pobres. Porque también ella tiene que hacer presente al Padre, en cuanto es amor y misericordia.

No tiene otra razón de ser. Lo mismo que dice de Cristo el Romano Pontífice (cf. DIM 3) también hay que decir de ella que la realización de esa presencia «es la prueba fundamental de su misión». Es la Iglesia de Cristo, la enviada por él a los hombres, porque es pobre y evangeliza a los pobres.

II.1.2. El camino de la pobreza de Cristo (LG 8)

El Concilio sintetiza el camino de pobreza recorrido por Cristo en los siguientes términos:

«Cristo Jesús, existiendo en la forma de Dios... se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo (Fil 2, 6-7), y por vosotros se hizo pobre, siendo rico (2 Cor 8, 8)... Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (Lc 4, 18), para buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 19, 10)...» (LG 8).

El camino de Cristo queda definido en el texto en función de cuatro citas de la Sagrada Escritura. Las dos primeras, de cartas de San Pablo, se refieren al mismo ser de Cristo. Enuncian una pobreza radical, derivada del misterio de la encarnación, que podríamos llamar *pobreza esencial*. Se traduce en una forma concreta de existencia, que se realiza históricamente: «forma de siervo». Las otras dos citas, tomadas del evangelio de San Lucas, se refieren a la misión que Jesús ha recibido del Padre. Definen la que podríamos llamar *pobreza apostólica*.

Desde la primera perspectiva, la de la encarnación, la pobreza de Cristo no es una forma de vida, sino que aparece entrañada en el mismo misterio de su ser humano divino. El dinamismo del anonadamiento encarnacional lleva a Jesús hasta los niveles ínfimos de la realidad humana, allí donde el abajamiento de Cristo alcanza su última expresión y la «kenosis» es, en toda su verdad, vaciamiento. Este planteamiento implica que en Jesús la referencia a los pobres y la vida en la pobreza tienen sus raíces en lo más profundo de su ser; es una pobreza ontológica.

Por otra parte, el anonadamiento aparece como un proceso que, partiendo de la existencia «en forma de Dios», desemboca en una forma de vivir, «la forma de siervo». Asumir la forma de siervo es dejar de vivir para sí y comenzar a vivir para los otros a los que se sirve. En Jesús ese vivir para los otros es, ante todo, vivir para Dios; es compromiso en el cumplimiento continuo y perfecto de la voluntad divina. Y esa voluntad es la que nos recuerdan las otras dos citas del texto conciliar, que se refieren a la misión que Cristo recibe de su Padre. Ser «siervo», vivir para los otros, es en Jesús «estar en las cosas del Padre» (Lc 2,49), no en las propias cosas. Una forma de vida que expresa la pobreza radical de la entrega de la propia vida (cf. Ju 10,11,17 s.).

El camino de pobreza de Jesús comprendido desde la perspectiva de la misión recibida del Padre se define en relación con el carácter de la tarea encomendada y el camino hacia el que ha de orientarse esa misión. Cristo ha sido enviado por el Padre para «evangelizar a los pobres», «levantar a los oprimidos» y «buscar y salvar lo perdido». Su camino, por consiguiente, y su acción se adentran en el mundo de la pobreza, la opresión y la marginación. Todo esto exige que, de hecho, la vida de Jesús se desarrolle fundamentalmente en el mundo de los pobres; que su palabra va dirigida ante todo a ellos; que los caminos de su vida se adentren en todos aquellos ambientes en los que se encuentra lo oprimido, o por donde pueda encontrarse lo que se ha perdido. A Jesús deberá encontrársele en el mundo de la pobreza y de la marginación.

Y en efecto, históricamente, Cristo perteneció al mundo de los pobres. Lo testimonian las tradiciones evangélicas en todos sus niveles. Las tradiciones que nos hablan del nacimien-

to y de la infancia de Jesús son un índice del interés de la primera comunidad cristiana por las condiciones de pobreza, marginación y persecución que caracterizó la vida de Jesús desde los primeros años (cf. Lc 2; Mt 2, 13 ss.). Nace fuera de la ciudad, que no tiene sitio para él, como morirá también fuera de las puertas de Jerusalén (cf. Lc 2, 27; Heb 13, 12). Mateo pone de relieve su pronta marginación frente al poder político (Mt 2, 13 ss.).

La actividad pública de Jesús se desarrolló preferentemente entre la gente pobre y humilde. Habla para ese nivel social inferior que en las fuentes rabínicas se llama «el pueblo del país», con un sentido despectivo. Un pueblo ignorante de la ley, descuidado en sus costumbres, despreciado por las minorías selectas y piadosas (cf. Ju 7, 46). La geografía de su predicación, según los sinópticos, no es la de los ambientes ciudadanos, sino la de las pequeñas aldeas y los pueblos poco importantes. Son «los pobres y lisiados, y ciegos y cojos», las gentes del camino, los que van a llenar la gran sala del banquete (cf. Lc 14, 21 ss.). Busca a lo perdido y marginado de Israel (cf. Lc 15; 19,10), ante el escándalo de gentes buenas, que no son capaces de comprender su actitud.

La historia de su pasión y muerte, como nos la ha retransmitido el recuerdo de la primera comunidad cristiana en las cuatro narraciones evangélicas, es la historia de su juicio y condena por todas las instancias socio-políticas de su tiempo. Es la historia de su marginación total. Muere entre dos forajidos, despojado de todo, abandonado por todos, al parecer hasta del mismo Dios (cf. Mc 15, 34). San Pablo recordará esa maldición divina que recae sobre el que pende del madero (cf. Gal 3, 13). Y esa muerte le llega como consecuencia del juicio que se hace de su vida: descubre el sentido de su vida.

Ciertamente, Jesús estuvo entre los pobres y lo perdido, de acuerdo con la misión que había recibido de su Padre. Pero hay que recordar que el cumplimiento de esa misión no era para él una determinación eventual de un momento o de un aspecto de su vida. La misión es su misma razón de ser (cf. Ju 10, 36; 6, 57). Vida y santificación aparecen en función de la misión confiada por el Padre al Hijo. De ahí que la presencia histórica de Cristo en el mundo de la pobreza tenga una consistencia ontológica que define la identidad de su ser.

Para una comprensión más adecuada del camino de pobreza de Jesús hay que preguntarse por la identidad de los pobres a los que es enviado. ¿Quiénes son «los pobres», «los oprimidos», «los perdidos»? En la literatura bíblica tienen una identidad suficientemente definida. Ser pobre es encontrarse desvalido e impotente ante la violencia y el orgullo de los ricos y los poderosos. Son los sociológicamente débiles e indefensos, tipificados en la condición social del huérfano y de la viuda. Los despojados de bienes y asistencia que sólo encuentran protección en el Dios rico en misericordia: su causa, y también toda su esperanza, están en las manos de Yahveh. Este mismo sentido lo encontramos en el Evangelio, tal vez con matices que reflejan la profunda crisis de la época: hambre, desnudez, enfermedad, cárceles por endeudamiento, mendicidad. Como ya se ha indicado, la audiencia de Jesús parece abrirse también «al pueblo del país», social y religiosamente marginado. Pecadores y publicanos buscan a Jesús y Jesús los busca a ellos. Es más, su explicación (de quién es el prójimo) en la parábola del Buen Samaritano se hace confrontando a los personajes de la parábola con «un hombre», que no tiene connotación alguna que lo distinga.

Todo esto supone que «los pobres» tienen en el Evangelio un rostro plural, difícilmente reducible a unas categorías. «El pobre» es una realidad que hay que descubrir en cada momento, en cada situación. Uno, como el sacerdote y el levita de la parábola, puede ver al pobre en su camino y pasar de largo sin atenderlo en su necesidad. Es la nueva imagen de Dios, que nos revela Jesús en su mensaje y en su misma vida, la que pone claridad en la mirada para descubrir al pobre, que hay que amar y atender.

Finalmente, el camino de Jesús en su adentrarse hasta lo más profundo del mundo de la pobreza alcanza su límite en su identificación con los pobres y necesitados (cf. Mt 25, 31-46). El pobre es Cristo. Encontrarse con él es encontrarse con Cristo. Hasta tal punto llega esa identificación que lo que se le hace al necesitado, o lo que no se le hace, se le hace, o no se le hace, a Cristo. Esto quiere decir que Jesús no sólo es enviado y evangeliza a los pobres, sino que se sitúa y se identifica con todo el mundo de la pobreza. ¿Cómo explicar esta misteriosa identificación, ante la que se decide y justifica el destino definitivo de la Humanidad? No parece que se trate de una mera solidaridad moral de Cristo con los necesitados. Tampoco se puede pensar que nos encontramos ante el ejercicio, por parte del «Rey» (vv. 34.40), de su oficio de defensor de los débiles y oprimidos. Ese juicio se hace como defensor de la justicia y del derecho y no en virtud de una identificación.

La solución la apunta la Constitución «*Gaudium et Spes*» cuando nos recuerda que «el Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre» (GS 22). Es ese misterio de la encarnación del Hijo de Dios en el hombre Jesús, que en el vaciamiento de sí mismo expresa la pleni-

tud de comunión con que el amor misericordioso de Dios ama al mundo (cf. Ju 3,16), donde hay que encontrar el fundamento de la posibilidad y de la realidad de esa identificación. La explicación teológica puede resultar oscura. El hecho enseñado por Jesús de su presencia en el pobre necesitado que nos encuentra, de su identificación con él, es indiscutible. Tanto, que en ese hecho se fundamenta la suerte eterna de los hombres.

II.2. El principio de identidad eclesial. El camino de pobreza de la Iglesia

El texto de la Constitución «Lumen Gentium» que nos sirvió de guía para recorrer el camino de pobreza de Cristo va proyectando a la realidad de la Iglesia cada uno de los rasgos que definen el camino de Jesús. Es la aplicación del principio de fundamentación cristológica a la pobreza:

Como Cristo se anonadó y se hizo pobre por nosotros, «así también la Iglesia, aunque necesite recursos humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para predicar la humildad y la abnegación con su propio ejemplo».

Como Cristo fue enviado a los pobres y a lo perdido, «así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador, pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo» (LG 8).

El texto de la LG expone una triple aplicación a la vida de la Iglesia de las tres formas en que considera el camino de po-

breza de Jesús: pobreza esencial, de encarnación; pobreza de misión, de servicio, existencial, y pobreza de identificación, de comunión. Las tres formas de pobreza responden a la triple perspectiva funcional desde la que se puede considerar a la Iglesia: función testimonial de una Iglesia «martyría»; función de servicio de una Iglesia «diakonía»; función de una Iglesia «koinonía». Las tres funciones definen esencialmente a la Iglesia. Al relacionarlas con ellas, la pobreza, que en Jesús nació como exigencia de su mismo ser, queda también entrañada en el ser de la Iglesia. Vamos a estudiarlas más detalladamente.

1. *La comprensión de la pobreza de la Iglesia*, que corresponde a la pobreza esencial del vaciamiento de la encarnación de Cristo, se hace en el texto conciliar a partir de la institución de la Iglesia, de su momento original. Fue instituida para predicar la humildad y la abnegación con su palabra y con su vida. Evidentemente, no se trata de una predicación meramente moral de unas virtudes. Humildad y abnegación hay que entenderlas en el mismo sentido y con el mismo alcance con el que se ha hablado de la kénosis, el anonadamiento de Cristo, que se vacía de sí mismo, de todo poder, para no dejar ante sí otro cauce de realización más que el del servicio. Una Iglesia que se defina a sí misma como servidora será la que traduzca esa pobreza esencial. Ahí se reconocerá su identidad de Iglesia de Cristo.

Esta comprensión del ser de la Iglesia desde la pobreza condiciona y da un nuevo sentido a todas las formas de poder, de autoridad y de acción que puedan darse en ella. Esos poderes, esas formas de acción, sean las que sean, tienen su justificación única y su único cauce de expresión en su carácter de servicio y en su capacidad real para servir a los necesitados. Este es el sentido que hay que dar al texto del Concilio

cuando reconoce la necesidad que tiene la Iglesia de recursos humanos para el cumplimiento de su misión.

El drama de la Iglesia, su tentación permanente en la historia, dentro de la que tiene que vivir, ha sido, ya desde los primeros tiempos, el comprender y vivir su misión y su poder en el contexto de los poderes de este mundo, comprendiéndolo en términos unívocos con todos los otros poderes socio-políticos que hacen la historia. La consecuencia fue el distanciamiento real entre los pobres del mundo y una Iglesia que sólo podía seguir llamándose «pobre», dando al término un sentido que nadie entiende, porque nadie en la vida lo emplea así. Por eso, cuando la Iglesia del Concilio y del posconcilio pretende reencontrar su identidad de Iglesia pobre y justificar su servicio a los pobres, hay que recordar que tal pretensión sólo se puede alcanzar como fruto de una conversión radical que reencuentre su ser más profundo. Desde este punto de vista, una reflexión de la Iglesia sobre su servicio a los pobres no puede limitarse a una revisión pragmática de acciones e instituciones. Debe ser, ante todo, un llamamiento a la conversión y al reencuentro de la propia identidad.

Siguiendo el camino de Cristo, que fue verdaderamente pobre, la Iglesia debe encarnarse en un mundo real, histórico, y debe poder definirse como comunidad humana pobre. Ese mundo no es una abstracción; tiene unas características definidas, unos problemas concretos, unos componentes perfectamente individuados. La encarnación en este mundo significa, ante todo, pertenecer realmente a él. Es decir, la Iglesia debe participar hoy de sus características sociológicas. Debe padecer lo que él padece; esperar lo que él espera; ver la realidad, la misma pobreza, desde la perspectiva singular de ese mundo y de esos hombres.

En los primeros siglos cristianos la fe en la realidad de la encarnación de Cristo fue cuestionada por el docetismo. Según los docetas, Cristo sólo padeció en apariencia, porque sólo fue hombre aparentemente. El grito de protesta contra la idea de la encarnación aparente de Cristo expresa el sentimiento de una Iglesia comprometida de verdad en la pasión del mundo. La razón y el sentido del mártir es continuar la pasión real, hasta la muerte, de Jesús. Pues bien, una Iglesia que se proclamase pobre y que redujese la realidad de su pobreza a mera apariencia, sería una «Iglesia doceta», que vive sólo en apariencia en el mundo de los pobres. La historia es testigo de hasta qué punto la Iglesia ha cedido a la tentación de esta forma de docetismo.

2. El texto de «Lumen Gentium», que viene orientando toda esta reflexión, recuerda que lo mismo que Cristo fue enviado a los pobres, oprimidos y perdidos, *también la Iglesia se siente enviada a los pobres y a los débiles*. La razón es clara. Jesús envía a la Iglesia como el Padre lo envió a él (cf. Ju 20, 21). Y si esa misión «es en la conciencia de Cristo mismo la prueba fundamental de su misión de Mesías» (DIM 3), también para la Iglesia debería ser prueba fundamental de su identidad de Iglesia de Cristo.

La misión que el Padre hace de Cristo a los hombres es la más perfecta expresión de su amor al mundo (cf. Ju 3,16). La misión que Cristo hace de la Iglesia el día de su resurrección debe ser, a su vez, la expresión más perfecta del amor de Cristo al Padre, que le ha enviado, y a los hombres, a los que es enviado. La entrega que el Padre hace de su hijo se expresó en el dar su vida Jesús «por la vida del mundo (Ju 6, 51). Hoy debe expresarse en la entrega de la Iglesia que continúa en la historia su misión. Por eso, la misión de la Iglesia, enviada

como Cristo a los pobres, debe manifestar en su entrega y servicio el amor sin límites del Dios «rico en misericordia» y el amor hasta el fin de Jesucristo. Ese amor no fue un mero sentimiento afectivo. En el Padre es voluntad de justicia, de liberación y salvación, que se traduce en su atención al clamor de los oprimidos, haciéndose presente en medio de ellos por la encarnación de su Hijo. En Cristo es acogida de los agobiados (Mt 11, 28), misericordia (Mt 12, 7), identificación con los pobres y necesitados (Mt 25, 31 ss.). «Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (Mt 87, 17), cumpliendo su función de Siervo. Por eso, también la misión y el amor de la Iglesia deben necesariamente expresarse en acciones de misericordia que hagan presente el obrar de Dios y de Cristo.

Estos planteamientos son los que exigen a la Iglesia una actitud permanente de atención al mundo de los pobres. Ellos son su horizonte permanente; deben ser el término último de referencia de todas sus acciones. Esto implica la necesidad de salir de sí misma; dejar o posponer cualquier otra preocupación, para ir al encuentro de los pobres donde estén. Una Comunidad cristiana no debe tener otra urgencia mayor que la de su encuentro con «sus» pobres, «sus» parados, «sus» enfermos, «sus» necesitados. Cada época de la historia humana, construida desde el pecado, crea el mundo de sus pobres como un campo de desechos, de despojos, injusticias y violencias. La Iglesia tiene que buscarlos y descubrir el rostro múltiple y cambiante en cada época de los pobres a los que es enviada.

Una Iglesia enviada a los pobres, que es para los pobres, debe ser consciente de que, en cierto sentido, los pobres tienen un derecho sobre ella. Tienen derecho a esperar y exigir

la acción de la Iglesia a su favor. Tienen derecho a su voz de protesta, a su servicio de ayuda, al compromiso de todos sus recursos a su favor; a la entrega de su misma vida. La Iglesia no es para sí, es para los pobres de este mundo. El ejemplo de Cristo acalla toda objeción. Y al derecho debe corresponder un deber en la Iglesia, una responsabilidad de vida y de acción, que debe responder de su conducta ante los pobres y ante Cristo, que la envía a ellos.

3. *Encarnación y Misión* sitúan a la Iglesia definitivamente con los pobres. Si la Iglesia se sitúa ahí, adquiere un punto de vista que debe determinar su manera de ver las situaciones y de enjuiciar los acontecimientos. Su escala de valores, la determinación de las prioridades de acción, deben quedar esencialmente afectadas por la posición ocupada. Si su puesto, en cambio, sigue siendo el del poder, en sus distintas manifestaciones, la perspectiva no será nunca la de la pobreza. El lugar que ocupamos determina inevitablemente nuestros puntos de vista. No se podrá decir que se *está realmente* con los pobres.

Pero la perspectiva de una Iglesia que está con los pobres no es únicamente la de la comprensión de la realidad vista desde el mundo de la pobreza. También el mensaje cristiano, el anuncio de la proximidad del Reino de Dios, descubre su sentido y su fuerza cuando se dice y se oye en el lugar ocupado por los pobres. Entonces se comprende lo que quiere decir esperanza, liberación y salvación, transformación de un mundo en el que el hombre se siente esclavo. Y es, consiguientemente, ahí donde la Iglesia se percibe «Ekklesía», convocada por una Palabra viva y actual que la hace Comunidad de salvación.

La Iglesia de hoy, como consecuencia de su larga historia, está fundamentalmente situada, de hecho, en el mundo occi-

dental. Sociológicamente, dentro de ese mundo, de hecho, se concentra en los niveles sociales acomodados. Políticamente tiende sentimentalmente a asociarse con los movimientos conservadores o menos radicales. Este asentamiento fáctico conlleva, indefectiblemente, el contagio de puntos de vista, intereses y sentimientos propios de un mundo que no es el de los pobres; es más, de un mundo en gran parte enfrentado con el mundo de la pobreza y de la miseria. Estar con los pobres exige a la Iglesia salir de esa situación, de ese lugar de seguridades, y ponerse en camino para encontrar el mundo de la pobreza actual. Geográficamente deberá vivir, cada vez más, en los grandes ámbitos de los pueblos pobres de América Latina, África y Asia. Sociológicamente deberá identificarse cada día con los niveles más significantes e impotentes de la sociedad actual. Políticamente, la Iglesia tiene que reencontrar su libertad para poder unirse «a todos los que aman y practican la justicia» (GS 93). Sólo así podrá resolverse la ambigüedad que hoy oscurece su testimonio del amor misericordioso del Dios que se hizo hombre entre los pobres, falseado por las contradicciones que implica el lugar desde el que lo viene proclamando.

Finalmente, la Iglesia debe ser consciente de que estar con los pobres es estar con Cristo, que se ha identificado con ellos. Ahora bien, estar con Cristo es para la Iglesia una exigencia primera de un mismo ser. Los Doce, el núcleo germinal de la Comunidad cristiana, fueron instituidos por Jesús «para que estuvieran con él» (Mc 3-14). Desde este punto de vista, los pobres se convierten para la Iglesia en el lugar histórico donde encuentra a Cristo y está con él. En el Evangelio fue convivencia y disponibilidad para la misión evangelizadora, que iba dirigida primariamente a los pobres. Ahora, en la vida de la Iglesia, ha de ser también convivencia que se exprese en

forma de asistencia y búsqueda de liberación del Cristo sufriendo, crucificado en el mundo de la pobreza, al que la Iglesia tiene que llevar preferencialmente el anuncio de la Buena Nueva. Por otra parte, si Cristo se ha identificado con los pobres, si está con los necesitados, y la Iglesia está allí donde está Cristo, habrá que decir que la verdadera Iglesia de Cristo debe encontrarse, realmente, identificada también ella con los pobres. En ese sentido, su referencia real a los pobres, el grado de su identificación con ellos, es como el «test» de su autenticidad de verdadera Iglesia de Cristo. En alguna manera hay que decir que ese encuentro con Cristo, con el Cristo presente en los necesitados, juzga también a la Iglesia, a su fidelidad a su Señor y a la misión que le ha confiado. Y ese juicio se realiza en el encuentro y en la actitud que la Iglesia adopta ante los pobres en cada momento histórico.

III. LA POBREZA DE LA IGLESIA PARTICULAR

La reflexión eclesiológica sobre el servicio a los pobres en la Iglesia la hemos planteado inicialmente a la luz de un doble principio fundamental: principio cristológico y principio de identidad eclesiológica. Es este último el que va a fundamentar y orientar la reflexión sobre la pobreza de la Iglesia particular. Para hacer esta reflexión tendremos presente, fundamentalmente, la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia particular; las enseñanzas de Pablo VI en la «*Evangelii nuntian-di*» y las determinaciones sobre la misma del nuevo Código de Derecho Canónico.

No vamos a entrar en la cuestión terminológica, que afecta a los términos y conceptos de «Iglesia particular» e «Iglesia

local», usados para designar distintas porciones del Pueblo de Dios. La indeterminación de significados y la vacilación en el uso, consecuencia de la novedad teológica del tema, se encuentra en los documentos conciliares y se sintió especialmente con motivo del Sínodo de Obispos de 1974. El nuevo Código resuelve prácticamente la cuestión, evitando el término de «Iglesia local» y empleando exclusivamente el término «Iglesia particular», aunque el contenido aparezca suficientemente precisado. Nosotros, prescindiendo de todo este problema, tendremos únicamente en cuenta la Iglesia particular diocesana que, tanto para el Concilio como para el nuevo Código, es la Iglesia particular en su sentido más claro e indiscutible.

III.1. La Iglesia particular

Nos encontramos ante uno de los temas mayores de la eclesiología del Concilio; uno de los rasgos más significativos de la nueva imagen de Iglesia que nos ofrece. Se trata de un rasgo que resulta nuevo respecto a la eclesiología del momento, pero que es al mismo tiempo profundamente tradicional. El nuevo Código de Derecho Canónico define la Iglesia particular describiendo la diócesis que es «*imprimis*» la Iglesia particular; Iglesia particular diocesana (c. 368). La diócesis la define con las mismas palabras con que lo hace el decreto «*Christus Dominus*»:

«La diócesis es una porción del Pueblo de Dios, cuyo cuidado pastoral se encomienda al Obispo con la colaboración del presbiterio, de manera que unida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo, mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular; en la cual verdade-

ramente está presente y actúa la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica» (c. 369; cf. CD 11).

Brevemente, analizaremos los determinantes de esta definición descriptiva de la Iglesia particular en su realización diocesana. Son determinantes que deberán ser tenidos en cuenta al reflexionar sobre lo que debe ser el servicio a los pobres de la Iglesia particular:

1. En primer lugar, la presentación de la Iglesia particular se hace en relación con la comprensión de *la Iglesia como Pueblo de Dios*. Es la consideración preferida por el Concilio. Pero además es una consideración que el mismo Concilio relaciona con la comunión, con la universalidad de la acción de Cristo por la Iglesia y con su presencia en la Historia (cf. LG 9). Universalidad, historicidad y comunión, fundamentará la exigencia de que la Iglesia se haga realidad presente en las comunidades humanas concretas e históricas, es decir, en las Iglesias particulares, manteniendo al mismo tiempo, en virtud de la comunión, la unidad. Pero, al mismo tiempo, la afirmación de la comunidad de vida, de caridad y verdad, la instrumentalidad al servicio de la misión redentora de Cristo, la universalidad de la misión y su historicidad concreta, también fundamentarán sólidamente la urgencia y necesidad del servicio a los pobres en una Iglesia particular que es esencialmente Pueblo de Dios.

2. *La Diócesis es una «porción» del Pueblo de Dios*. Con la palabra «porción» pretendió el Concilio evitar que la Iglesia particular pudiese ser considerada como una «parte» de la Iglesia universal. La palabra «porción» es muy poco usada por el Concilio (LG 23 [dos veces]; 28; CD 11; 28). Siempre aparece referida a la totalidad de la Iglesia y en función del ministerio episcopal o presbiteral. La importancia del teológico tér-

mino está en que el Concilio quiere expresar por medio de ella que la diócesis no es una parte de la Iglesia universal, sino que es una verdadera Iglesia particular; y, a su vez, la Iglesia particular tampoco es una parte de la Iglesia universal, sino que en ella está verdaderamente presente la Iglesia universal.

3. El Obispo, al que se encomienda el cuidado de la diócesis, entra como factor esencial de la Iglesia particular diocesana. Entra, en primer lugar, como factor de unidad (cf. LG 23). En segundo lugar, el Obispo actúa «congregando» a la porción del Pueblo de Dios que se le ha confiado «en el Espíritu Santo». Se trata de una tarea de «edificación» de la Comunidad, que se realiza sobre el fundamento del Espíritu Santo (cf. LG 30). Esa edificación en el Espíritu, según el texto conciliar, se efectúa por el «Evangelio» y «la Eucaristía», es decir, la Palabra de Dios y la acción sacramental especialmente cualificada de la Eucaristía (cf. LG 26). Es el Obispo el ministro propio de ambas acciones. El Obispo, con la cooperación del presbiterio. Y en el Obispo es Cristo el que actúa proclamando la Buena Nueva y realizando la Eucaristía (cf. LG 21).

Así se constituye la Iglesia particular, cuya pobreza queremos iluminar. En ella, el Obispo aparece como factor primario y fundamental de su vida y misión. Es de esta realidad eclesial de la que se enuncia el principio de identidad que proyecta sobre la Iglesia particular toda la urgencia e importancia del servicio a los pobres.

III.2. El principio de identidad eclesial

El principio lo formula el Concilio Vaticano II, tanto en la «Lumen Gentium» (LG 23) como en el decreto «Christus

Dominus» (CD 11). En sus dos formulaciones, el principio encierra un conjunto de afirmaciones que definen la identidad de la Iglesia particular en relación con la Iglesia universal: 1) La Iglesia universal existe en la Iglesia particular. 2) La Iglesia universal existe a partir de la Iglesia particular. 3) La Iglesia particular asume las formas de la Iglesia universal. 4) En la Iglesia particular está presente la Iglesia de Cristo. 5) La Iglesia de Cristo actúa en la Iglesia particular. Son cinco afirmaciones referentes a la existencia, a la esencia, a las estructuras formales y a la acción de la Iglesia particular. A través de ellas queda definida su identidad eclesial. El principio establece unas bases nuevas, fundadas sobre el ser-comunión y la comunión intereclesial para la inteligencia de la Iglesia universal desde el reconocimiento de la realidad concreta de las Iglesias particulares. Pablo VI, en la «*Evangelii nuntiandi*», subrayará la concreción que debe alcanzar la Iglesia universal en la Iglesia particular (EN 62).

El principio de identidad eclesial de la Iglesia particular afirma que el «acontecimiento» salvador se hace realidad actual para los hombres en la Iglesia histórica y concreta que es la Iglesia particular diocesana. Ese acontecimiento sólo existe y aparece en la Iglesia particular. Y la responsabilidad primera de esa manifestación compete al Obispo y a sus colaboradores los presbíteros.

III.3. El camino de pobreza de la Iglesia particular

En este planteamiento se comprende que, en realidad, el camino de pobreza de la Iglesia, si quiere ser algo más que una teoría, es el camino pobre que anda la Iglesia particular:

Su encarnación en el mundo de los concretos pobres ha de realizarse en el mundo concreto de los pobres de la Comunidad humana en la que está encarnada. Ellos son los pobres que, ante todo, necesita descubrir en su camino. El acontecimiento del anuncio de la Buena Nueva de salvación y liberación obtiene su sentido referido a esos pobres y a esa pobreza concreta, a su situación real. Es la respuesta de Dios a su grito desesperado y a sus aspiraciones de liberación. La presencia de la Iglesia en el mundo de la pobreza se refiere a esos pobres concretos del suburbio, de la emigración, del campo abandonado, de la marginación social, de la Tercera Edad... Es con ellos con los que tiene que identificarse esa Iglesia particular diocesana. Son ellos los que, por la preocupación o despreocupación, por lo que les hacemos o por lo que no les hacemos, juzgan cada día, inexorablemente, la verdad de Iglesia de Cristo que tiene nuestra Iglesia particular diocesana.

Desde este punto de vista el servicio a los pobres de la Iglesia particular diocesana se presenta como una tarea urgente y primaria que viene exigida por su misma identidad de Iglesia de Cristo. Y la responsabilidad de ese servicio recae, primariamente, en el Obispo que preside la Iglesia y en el que Cristo se hace presente como Cabeza de la Iglesia. Pero, como recordaba el Concilio, saben los Pastores que su tarea primera es la de discernir los carismas que el Espíritu suscita continuamente en la Comunidad y reconocer los servicios que, fundamentados en esos diferentes carismas, aparecen para responder a las necesidades y tareas comunitarias. De hecho, así han nacido en la Iglesia la mayor parte de las expresiones concretas del servicio a los pobres. Preocupación permanente de su oficio de Pastor es que el «acontecimiento» salvador y liberador para los pobres que es la Iglesia no quede

paralizado en formas rutinarias de servicio, que fueron en otro tiempo actualidad salvadora y hoy tal vez ya no lo son. La Buena Nueva, como mensaje eficaz de salvación y liberación, debe llegar actual y concretamente a todos aquellos a quienes primariamente la ha destinado Dios.

III.4. Conclusiones

1. La vida de Jesús y su mensaje tienen un componente de valoración de la pobreza y de referencia a los pobres, al que hay que otorgar una calificación de esencial y preferencial, puesto que la revelación del Dios rico en misericordia se realiza en la historia de salvación en referencia a los pobres.
2. En Jesús la pobreza y la referencia a los pobres tienen un carácter esencial, no eventual, derivado del «vaciamiento» de su encarnación. De modo análogo, la pobreza y la referencia a los pobres es esencial para la Iglesia de Cristo.
3. Puesto que «la iglesia está destinada a recorrer el mismo camino que Cristo», la pobreza de Cristo debe orientar las formas en que la Iglesia ha de vivir la suya.
4. A semejanza de Cristo, la Iglesia debe encarnarse en el mundo de la pobreza; debe pertenecer a ese mundo, vivir desde él; comprender toda la realidad de ese mundo, si de verdad quiere ser la Iglesia de Cristo pobre. Esto exigirá a la Iglesia actual una conversión y un desplazamiento de los lugares en que se encuentra situada.

5. La Iglesia, situada en el mundo de la pobreza y con los pobres, encuentra su identidad de «Ekklesía» y comprende el sentido del Evangelio desde esa posición. La pobreza es el lugar de identificación cristiana y de comprensión de lo cristiano.
6. La Iglesia es juzgada en su identidad como verdadera Iglesia de Cristo en el encuentro que tiene cada día con los pobres y necesitados y en su compromiso en su servicio.
7. La Iglesia de Cristo existe y actúa en la Iglesia particular. Es en ella, en su vida y acción, en su situación y compromiso, donde se hace acontecimiento salvador de Dios, por Cristo, la evangelización y liberación de los pobres y oprimidos.
8. Es responsabilidad primordial del Obispo, como quien congrega a la porción del Pueblo de Dios a él confiada mediante el Evangelio y la Eucaristía, traducir ambos para su Iglesia en servicio a los necesitados y comunión de vida con ellos.

(CORINTIOS XIII, n. 46 [1988], págs. 33-66)

IV. LA IGLESIA ESPAÑOLA Y LOS POBRES: A LOS VEINTE AÑOS DEL CONCILIO

El recuerdo de los veinte años de la clausura del Concilio Vaticano II ha ofrecido a toda la Iglesia la ocasión de realizar una evaluación del proceso de recepción y realización del proyecto de Iglesia para nuestro tiempo, que nos entregó el Concilio. En estos veinte años se han corrido riesgos y se han pa-

decido tentaciones. Riesgos de desorientación ante encrucijadas desconocidas. Tentaciones de la rutina fácil, de la comodidad de lo sabido, del miedo a la incertidumbre. La evaluación de la recepción del Concilio en estos veinte años se ha planteado en forma de una revisión de la aplicación de las cuatro grandes constituciones conciliares a la vida de la Iglesia y de los fieles. Un planteamiento que parece lógico. Sin embargo, cuando se plantean así las cosas, se impone un campo de visión tan amplio que la mirada se hace, sin querer, superficial. Las cosas pierden sus relieves singulares, se generalizan e igualan. Los distintos temas de la enseñanza conciliar adquieren el mismo valor e importancia. El resultado final difícilmente podrá reflejar lo que es la situación real de la Iglesia en la recepción del Concilio.

Por eso es importante realizar una evaluación diferenciada y cualificada. Atender con un análisis pormenorizado a los temas capitales de la doctrina conciliar o a los puntos de vista abiertos por el espíritu que animó al Concilio. De este modo se evaluará, sin posibilidad de engaño, la situación real en el proceso de recepción del Concilio. Uno de esos puntos de vista es la preocupación por *la relación de la Iglesia con el mundo de la pobreza y con los pobres*. Al intentar hacer nosotros un balance del proceso de recepción del Concilio en la Iglesia española, desde la perspectiva de Cáritas, el tema se convierte, también para nosotros, en punto de vista clave para una evaluación justa. ¿Cómo se manifestó en el Concilio la conciencia de la Iglesia respecto a la pobreza y a los pobres? ¿En qué sentido y con qué fuerza se desarrolló en el posconcilio esa misma conciencia? ¿Cómo se concretó y proyectó en el inmenso mundo de los pobres de nuestro tiempo? ¿Cómo vivió y cómo vive todo esto la Iglesia española?

IV.1. Una nueva conciencia de Iglesia: «la Iglesia de los pobres»

Fueron Pablo VI y Juan Pablo II los que definieron el sentido de la vivencia del Concilio como el alumbramiento de una nueva conciencia de Iglesia. Uno de los rasgos esenciales de esa nueva conciencia lo señaló Juan XXIII cuando un mes antes de la inauguración del Concilio, en un mensaje radiofónico que se haría famoso y que encontraría un amplio eco en el Concilio, dirigiéndose a los fieles del mundo, declaraba: «Otro punto luminoso. Ante los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser; como la Iglesia de todos y particularmente la Iglesia de los pobres.» «La Iglesia de los pobres», como identificación de la Iglesia de Cristo, hecha por un hombre que provenía del mundo pobre, del pueblo, encontró una gran resonancia en todo el mundo. Alentada por ella, aparece una fuerte corriente de opinión a favor de una auténtica pobreza de la Iglesia, que muy pronto se manifestará en las deliberaciones conciliares .

Fue el 6 de diciembre de 1962, en la XXXV Congregación General, cuando tomó la palabra el arzobispo de Bolonia, cardenal Lercaro. Son los días decisivos para la marcha futura del Concilio, en los que los cardenales Suenens y Montini proponen centrar las deliberaciones conciliares en un solo tema, el tema de la Iglesia, estudiado en toda su profundidad. El cardenal Lercaro comenzó su intervención adhiriéndose sin reservas a las propuestas de Suenens y Montini. Hay que elaborar una doctrina sobre la Iglesia que llegue hasta el fondo del tema, más allá de los planteamientos meramente jurídicos:

«Quiero decir lo siguiente: el misterio de Cristo siempre estuvo y está en la Iglesia, pero el misterio de Cristo hoy está

principalmente en los pobres, en cuanto que la Iglesia, como dice el Santo Padre Juan XXIII, es la Iglesia de todos, pero principalmente es "la Iglesia de los pobres"... Realmente sí, como se ha dicho muchas veces en este aula, la Iglesia es el tema de este Concilio, se puede afirmar, en plena conformidad con la verdad eterna del Evangelio y respondiendo a las circunstancias de nuestro tiempo, que el tema de este Concilio es la Iglesia, principalmente en cuanto que es "la Iglesia de los pobres".»

El reconocimiento de la centralidad del tema de la Iglesia tiene en la propuesta del cardenal Lercaro una especificación muy importante: una Iglesia pobre y de los pobres. Esta comprensión de la Iglesia deberá traducirse en unas directrices constantes en el trabajo conciliar. El cardenal de Bolonia señala las cuatro siguientes: ante todo, deberá ser objeto primario de los futuros trabajos del Concilio una clarificación y desarrollo de la doctrina evangélica sobre la pobreza de Cristo y su vivencia en la Iglesia. Habrá que hacer algo semejante respecto de las afirmaciones que hablan de la excelsa dignidad de los pobres, considerados como miembros escogidos de la Iglesia, en los que el Verbo de Dios esconde preferencialmente su gloria. Además, aprovechando la decisión de reelaborar todos los esquemas, se debe poner de relieve la «conexión ontológica» existente entre la existencia de Cristo en los pobres y la presencia de Cristo en la Eucaristía y en el ministerio jerárquico. Finalmente, en la nueva elaboración que se haga en los esquemas referentes a la renovación de las instituciones eclesásticas y a los métodos de evangelización, hay que señalar la «conexión histórica» existente entre un sincero y eficaz reconocimiento de la dignidad de los pobres en el Reino de Dios y en la Iglesia y la capacidad para realizar la renovación conveniente de las instituciones eclesásticas.

La intervención del cardenal Lercaro se concluye con cuatro ejemplos concretos de lo que debería ser la línea de pobreza en la que tendría que insistir el Concilio: tendencia a limitar el uso de los medios materiales que no aparezcan coherentes con una verdadera pobreza; buscar un nuevo estilo de vida en los obispos, que sea testimonio de verdadera pobreza; una comprensión, y vivencia, de la pobreza no sólo individual sino también comunitaria; una nueva ordenación de la economía de la Iglesia que la estructure toda al servicio del trabajo apostólico.

La ovación que los padres conciliares tributaron al cardenal al final de su intervención fue el testimonio sensible de que el Concilio se identificaba con los puntos de vista expuestos. ¿Hasta dónde llegaba esa identificación? Lo que se había expresado por el cardenal de Bolonia era, ante todo, un espíritu, una mentalidad y una preocupación que estaba ampliamente presente en los obispos. Lo demostraba, sin lugar a dudas, la acogida encontrada por los discursos de Lercaro y la serie de intervenciones de padres que expresaban los mismos puntos de vista. Baste recordar los nombres de Ancel, Pildain, Hakim, Rugambwa, Gerlier, Iriarte, Botero Salazar, Helder Cámara... Sin embargo, la propuesta de Lercaro iba más allá de la manifestación de unos sentimientos y de la recomendación de unas actitudes de coherencia evangélica de vida. Pedía que se diese un matiz preciso y formal al tema general de la Iglesia, aceptado por todos como el tema central del Concilio. «*La Iglesia de los pobres*», ese debería ser el tema que centrara toda la reflexión conciliar. La propuesta era audaz. Entrañaba ya una comprensión determinada de la misma Iglesia, sobre la que se quería reflexionar. Sobre todo, exigía una profunda conversión de vida para toda la Iglesia. Por eso era difícilmente asumible. El discurso de Lercaro se recordará como una de las

cumbres emotivas del Concilio, más que como la intervención determinante de un cambio de sentido en las deliberaciones conciliares. Un año más tarde, al final de la segunda sesión, en medio de los debates en torno al decreto de Ecumenismo, monseñor Pildain se lamentará de que, después de trece meses de iniciado el Concilio, aún no se hubiese realizado el propósito de los padres.

Una congregación general dedicada al tema de los pobres y de su liberación no llegó a celebrarse en la segunda sesión, ni tampoco en todo el curso del Concilio. La sensibilidad y el interés por el tema estaban presentes en la conciencia de los padres conciliares, pero las exigencias impuestas por una reflexión global sobre la compleja realidad de la Iglesia difícilmente podrían reducirse a un punto que, aun percibiéndolo y sintiéndolo como de gran importancia, se comprendía como un aspecto parcial de la Iglesia. No obstante, en los documentos conciliares se enunciaron principios y se dieron orientaciones que serían decisivas para la vida de la Iglesia posconciliar y de su compromiso con el mundo de los pobres.

Sin embargo, hay que reconocer que, vistas las cosas en su conjunto, el camino de la pobreza señalado por el Concilio a la Iglesia queda como perdido dentro de la riqueza del gran cuadro de la Constitución «Lumen Gentium» y del conjunto de la obra conciliar. Da la impresión de que, en último término, la Iglesia no ha conseguido descentrarse de sí misma, ha olvidado que son los pobres y lo perdido los destinatarios primeros de su mensaje y que pertenece a ese mundo de pobreza y debe hablar desde ahí. ¿Es real esta impresión que produce al lector de los documentos conciliares? La respuesta deberemos buscarla en la lectura que la misma Iglesia ha hecho de estos documentos a lo largo de los años del poscon-

cilio. Una lectura expresada en actitudes, tomas de posición, enseñanzas doctrinales y proyectos pastorales, dentro del gran empeño por hacer vida propia las enseñanzas del Concilio.

IV.2. La Iglesia del posconcilio y el mundo de los pobres

Evidentemente, no podemos hacer una historia del proceso posconciliar, aunque el punto de vista se reduzca a la relación de la Iglesia con el mundo de la pobreza. Me limitaré a poner de relieve cómo la doctrina del Concilio se mantiene viva en la conciencia de la Iglesia. Una serie de fechas, decisiones, acontecimientos lo pondrán en evidencia. Son una serie de momentos en sí mismos aislados pero que sirven de indicadores de la presencia de una conciencia permanente que los hace aparecer y los inspira. En todos ellos se hace referencia al Concilio como fuente inspiradora.

El 4 de octubre de 1965, Pablo VI habla ante la Asamblea General de las Naciones Unidas. El Papa se presenta ante los representantes de todas las naciones del mundo como el portavoz de los pobres: «Hacemos nuestra también la voz de los pobres, de los desheredados, de los desgraciados, de los que aspiran a la justicia, a la dignidad de vivir, a la libertad, al bienestar y al progreso.» El discurso es un llamamiento a la colaboración internacional y a la construcción de la paz. Invitación al desarme y a «que el pan sea suficientemente abundante en la mesa de la Humanidad».

A comienzos del año 1967, el 6 de enero, por el *motu proprio* «*Catholicam Christi Ecclesiam*», se crea la Comisión Pontificia «*Iustitia et Pax*». Es la respuesta a un deseo formulado

por el Concilio. Desde entonces, «Iustitia et Pax» se encontrará presente y comprometida, como presencia y compromiso de la Iglesia, dondequiera que haya habido que levantar la voz a favor de los oprimidos o que colaborar en la construcción de una paz amenazada.

Fue también en este mismo año de 1967 cuando Pablo VI se dirigió a toda la Iglesia y «a todos los hombres de buena voluntad» con su carta Encíclica «Populorum Progressio». La Carta está escrita desde la visión dramática de la miseria del mundo. «Apenas terminado el Concilio Vaticano II, una renovada toma de conciencia de las exigencias del mensaje evangélico obliga a la Iglesia a ponerse al servicio de los hombres... Los pueblos hambrientos interpelan hoy con acento dramático a los pueblos ricos» (PP 1 y 3). Es el testimonio de cómo la nueva conciencia de la Iglesia, alumbrada en el Concilio, es también nueva sensibilidad ante la miseria del mundo. Conciencia de cercanía y solidaridad con los pobres y decisión de constituirse en su voz. Pero además hay el empeño por encontrar una solución que remedie de raíz la injusticia de la situación presente (cf. PP 47).

A la «Populorum Progressio» siguió en 1971 la carta «Octogesima Adveniens», con motivo del ochenta aniversario de la Encíclica «Rerum Novarum», dirigida a la Comisión «Justicia y Paz» a través de su presidente el cardenal Roy. Un llamamiento a la acción para conseguir una mayor justicia entre los hombres y los pueblos. También en 1971, el tercer Sínodo de los Obispos asumirá como tema de su reflexión la justicia en el mundo. En su documento final, los Obispos reafirmarán su voluntad de ser la voz de «las víctimas silenciosas de la injusticia», los emigrantes, los obreros del campo, los refugiados, los presos y los torturados, «los ancianos, los huérfanos y toda

clase de marginados». Después, dentro del tema de la evangelización del mundo contemporáneo, sobre el que reflexionará el Sínodo de los Obispos de 1974, llegará la Exhortación Apostólica «*Evangelii Nuntiandi*» de Pablo VI, con su comprensión de la evangelización como proceso de liberación. Liberación integral del hombre, de todas sus miserias (cf. EN 30).

Dentro de esta serie de manifestaciones de la conciencia y sensibilidad de la Iglesia posconciliar ante el mundo de la pobreza y las situaciones de opresión y marginación de nuestro tiempo, hay que hacer una referencia especial a dos acontecimientos eclesiales en los que la Iglesia latinoamericana define su postura ante las situaciones vividas por su pueblos: *Medellín* (1968) y *Puebla* (1979). Ambos acontecimientos tienen una significación singular por el amplio eco que encontraron en toda la Iglesia. Las dos asambleas, II y III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, fueron inauguradas por los Papas Pablo VI y Juan Pablo II, respectivamente. En Latinoamérica se encuentra la mayor parte de la población católica del mundo. Por otra parte, en el área latinoamericana se concentran las situaciones de opresión, miseria y desigualdad social. Las luchas por la justicia social, por la defensa de los derechos del hombre y por la liberación de los pueblos, alcanzan aquí algunos de los momentos de mayor intensidad. De ahí la importancia que tienen las dos Conferencias como expresión de la Iglesia posconciliar ante los pobres y oprimidos de este mundo.

Terminamos este sondeo de la Iglesia posconciliar, que pretende dar vida a las enseñanzas de Concilio sobre el camino de una Iglesia seguidora de Cristo pobre, recordando las palabras de Juan Pablo II en su Encíclica de 1981 «*Laborem Exercens*»:

«Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde lo requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores y las crecientes zonas de miseria e incluso de hambre. La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la "Iglesia de los pobres". Y "los pobres" se encuentran bajo diversas formas" (LE 8,6).

Este texto es importante porque viene a situar la opción preferencial por los pobres y la identificación como «Iglesia de los pobres», no sólo en las situaciones extremas de hambre y de miseria, sino también el corazón del problema social que tiene planteado el mundo moderno y en relación con la plaga de nuestro tiempo, que es el paro. De este modo, el proyecto de una «Iglesia de los pobres» y el camino de pobreza que debe andar la Iglesia adquieren rasgos muy concretos y cercanos a la realidad vivida por nuestra Iglesia.

El resultado de este sondeo en la conciencia de pobreza de la Iglesia posconciliar parece ser suficientemente claro. Se puede decir que la conciencia de misión a los pobres, de solidaridad e identificación con los pobres, la voluntad de querer ser «Iglesia de los pobres», afirmada en el Concilio, se ha mantenido y reafirmado en el período posconciliar. Los indicios recogidos son suficientemente significativos. ¿Hasta qué punto la teoría del Concilio se ha hecho realidad de vida eclesial? ¿En qué grado esa conciencia, expresada por los órganos del Magisterio oficial de la Iglesia, refleja una conciencia general o, al menos, ampliamente difundida en el Pueblo de Dios? La respuesta a estas preguntas desborda los límites del artículo. El hecho que a nosotros nos interesa ahora destacar es la comprobación de cómo los principios doctrinales del Concilio han

sido reafirmados por las Iglesias particulares —caso de América Latina—. ¿Cómo lo ha vivido y afirmado la Iglesia española posconciliar?

IV.3. Una vocación pendiente de respuesta: la Iglesia española y la Iglesia de los pobres

La Iglesia española afronta el posconcilio en una situación difícil y compleja. Tensiones sociopolíticas internas en un período que vivirá el proceso de transición del régimen salido de la Guerra Civil a un nuevo estado moderno democrático. Transformaciones sociológicas profundas caracterizadas por amplios movimientos migratorios interiores y hacia el exterior, con las consiguientes crisis de inestabilidad e identidad. Crisis económica creciente y problema del paro. Ante el Concilio y su recepción, posiciones distanciadas. Fue vivido intensamente como una gran esperanza de renovación por la mayor parte del clero joven y los militantes en movimientos apostólicos. Es acogido con aprensión y recelo por otros grupos significativos de la Iglesia y de la sociedad española.

El mismo día de la clausura del Concilio, el 8 de diciembre de 1965, el Episcopado español escribe desde Roma «a los sacerdotes, religiosos y fieles seculares de España» una carta que quiere presentar las líneas que han de orientar la acción de la Iglesia española. Señalan los obispos tres centros de la reflexión conciliar: la Iglesia en sí misma, su relación con los cristianos separados y con los no cristianos y su relación con el mundo actual. Los tres temas son presentados a grandes rasgos, con una especial atención a la doctrina sobre la libertad religiosa, de especial repercusión en España. Sobre la po-

breza, sólo una fugaz referencia al hablar de la reflexión de la Iglesia sobre sí misma:

«Frutos de dicha reflexión son un propósito de purificar-se de las adherencias que pudieran desfigurar su rostro ante los hombres y el afán de que todos los fieles y las mismas estructuras eclesiales reproduzcan la figura evangélica de Cristo, su sencillez, su espíritu de servicio, su predilección por los pobres, su actitud de misericordia hacia los hombres.»

No parece que, al menos colectivamente, haya una especial sensibilidad y conciencia de la importancia del tema de los pobres y de una identificación de la Iglesia como «Iglesia de los pobres». Digo colectivamente, porque es de justicia reconocer que hombres como monseñor Pildain, obispo de Canarias, habían dado pruebas abundantes a lo largo del Concilio de su sensibilidad hacia los pobres y la pobreza de la Iglesia, a través de sus intervenciones. Sin embargo, el tema de la «Iglesia y los pobres» aparecerá explícito, cinco años más tarde, nada menos que como punto central de las reflexiones de la XII Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal, en julio de 1970. Seguramente que en la elección del tema pesó decisivamente la conciencia creciente de la Iglesia universal de la importancia de su vinculación con el mundo de los pobres y de su compromiso en la lucha por la justicia. A pesar de ellos, los obispos creyeron necesario justificar la elección del tema:

«Si, existiendo tantos otros temas de importancia que reclaman la atención del Episcopado español, nos hemos decidido a dedicar a éste de la pobreza una Asamblea plenaria, casi exclusivamente centrada en él, es porque lo consideramos capítulo primordial de nuestra fidelidad a la persona y al mensaje de la renovación conciliar.»

El documento toma como punto de partida el pensamiento del Concilio en «*Gaudium et Spes*», 88, y las palabras tajantes de Pablo VI en una audiencia general del mes anterior (24 de junio): «Todos vemos la fuerza reformadora que tiene la exaltación de este principio: “La Iglesia debe ser pobre; más aún, la Iglesia debe aparecer pobre.”» Desde esta perspectiva, los obispos reflexionan sobre su propio testimonio de pobreza y el de las personas e instituciones eclesísticas y sobre las tres formas de pobreza «que padecen innumerables hermanos nuestros y cuyo remedio nos es urgido por la fidelidad a Jesucristo»: la pobreza cultural, pobreza material y la pobreza social y cívica. La amplitud del horizonte de pobreza considerado válido en teoría, parece, sin embargo, un indicio de una cierta falta de sensibilidad ante la pobreza primaria y fundamental de la carencia de bienes materiales. Por otra parte, la importancia dada a la llamada pobreza social y cívica, que suena casi a eufemismo, se explica por las especiales circunstancias sociopolíticas que vive en aquel momento la sociedad española.

Todo el documento, escrito en un curioso estilo de relación narrativa, casi epistolar, resulta extraño y decepcionante. Produce la impresión de que la Conferencia episcopal no está en el tema sobre el que reflexiona. No se consigue traducir la teoría a la vida. Domina la consideración ascética de la pobreza como virtud y una «prudencia» que atempera toda posible tentación de asumir actitudes radicales.

Pero la Iglesia española no es sólo su Conferencia Episcopal. Por esos mismos años se realizaba la encuesta nacional al clero, como preparación de la Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes. En sus respuestas, el 81 por ciento de los presbíteros considera que la pobreza y el desprendimiento deben

tener un puesto importantísimo en su vida. Se trata de una exigencia de su ministerio sacerdotal. Entre los sacerdotes menores de cuarenta años, el porcentaje asciende hasta el 90 por ciento. Y hay que tener en cuenta que un 50,7 por ciento de esos sacerdotes, en su dotación económica, no llega a percibir las 6.000 ptas. mensuales, y tan sólo un 15 por ciento supera las 8.000 ptas.

La *Asamblea conjunta de Obispos y sacerdotes* fue uno de los momentos culminantes de la historia de estos veinte años del posconcilio de la Iglesia española. Pudo ser el Medellín de nuestra Iglesia. Sus ponencias y conclusiones reflejan el pensamiento y el sentir de la gran mayoría de la Iglesia jerárquica española, obispos y sacerdotes, a comienzo de los años setenta, respecto a lo que debiera ser la Iglesia en un mundo social y políticamente conflictivo, iluminado desde las perspectivas abiertas por la doctrina conciliar. En las conclusiones, votadas y aprobadas, ese sentir se hace indiscutible. Tres ponencias encierran un interés particular para conocer el pensamiento de la Iglesia jerárquica sobre la pobreza y los pobres: la primera, sobre «Iglesia y mundo en la España de hoy»; la quinta, que trata de «los recursos materiales al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia», y la sexta, que analiza las «exigencias evangélicas de la misión del presbítero en la Iglesia y mundo de hoy.

La primera ponencia parte de un estudio de la realidad española en todos sus aspectos. Desde el punto de vista socio-económico, se constatan las tremendas diferencias económicas y sociales. Una parte notable de los españoles vive tras el «telón de la pobreza». Problemas de paro, subempleo, emigración interior y exterior, vivienda, analfabetismo, mundo rural. Problemas de derechos fundamentales de la persona... En

las conclusiones, al mismo tiempo que se denuncian estas situaciones, se afirma el compromiso de solidaridad con los oprimidos. Es uno de los signos concretos en los que la Asamblea piensa que deberá manifestarse una «actitud de honradez evangélica». Pero no es sólo solidaridad y simpatía con los pobres y marginados. La conclusión aprobada reconoce los valores evangélicos presentes en el mundo de la pobreza y la necesidad de que sean asimilados por obispos y presbíteros; es decir, la necesidad de una evangelización de la Iglesia hecha por los mismos pobres.

La ponencia quinta establece unos principios fundamentales sobre la relación que debe establecer con los bienes de la tierra. El punto de partida es el parecer unánime de todas las diócesis, revelado por la encuesta nacional al clero y las asambleas diocesanas que precedieron a la Asamblea nacional: «*La Iglesia debe ser y aparecer pobre, al servicio de los pobres.*» Se proclama que la pobreza evangélica es una exigencia de todos cuantos siguen a Cristo. Se afirma que hay un «carisma especial de pobreza» del presbítero, que debe manifestarse en forma de austeridad de vida, independencia y libertad evangélica y compromiso con los pobres. Esta pobreza debe vivirse no sólo por los individuos, sino también por las instituciones.

«Las exigencias evangélicas de la misión del presbítero en la Iglesia y en el mundo de hoy» que estudió la ponencia sexta, no podía menos de referirse a la pobreza del presbítero y a su misión de evangelizar a los pobres. Pobreza afectiva y efectiva. Pobreza radical que se exprese en una actitud de disponibilidad total para la misión. Exige una participación real en las inquietudes y sufrimientos de los pobres. Esto exige una actitud permanente de conversión y una revisión «seria y fre-

cuentemente» de la «vivencia y testimonio evangélico de la pobreza cristiana».

La historia de la Asamblea conjunta de Obispos y Sacerdotes es la historia de una gran frustración, difícil de explicar y de comprender. La sombra de Roma y de sus reservas ante el mismo hecho de la Asamblea, el miedo al famoso documento romano y a sus desorbitadas acusaciones de herejías y heterodoxias en las ponencias y conclusiones, no se disipó nunca. Por eso, la Asamblea conjunta, a pesar de que la Conferencia episcopal la calificó como un «hecho positivo y dinámico de la vida de la Iglesia en España», e hizo pública su determinación de llevar a la práctica sus conclusiones, fue perdiendo fuerza y presencia en la vida de la Iglesia española. Queda en la memoria del posconcilio español, para unos, como un recuerdo embarazoso que se quisiera olvidar; para otros, como un bello proyecto que pudo ser realidad, porque, por razones nunca bien explicadas, no se pudo efectuar. En todo caso, de lo que no cabe duda es de la existencia generalizada en los obispos y sacerdotes reunidos en la Asamblea de una viva inquietud por la pobreza y por el mundo de los pobres, con los que se solidarizan y desean identificarse.

Esta conciencia de obispos y sacerdotes encuentra una sólida y amplia correspondencia en sectores muy significativos de la Iglesia española. Los movimientos especializados, obras como *Cáritas*, llevadas fundamentalmente por fieles seglares, viven a lo largo de los años del posconcilio el desarrollo de una sensibilidad y un interés creciente por los temas de la pobreza y por el análisis de las situaciones de injusticia y marginación y sus posibles soluciones. Hechos como el *Plan CCB* (Comunicación Cristiana de Bienes), los *Informes FOESSA* (Fundación para el Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada), las tomas

de posición de «*Justicia y Paz*» ante las situaciones conflictivas vividas por la sociedad española, las múltiples iniciativas y el compromiso de las comunidades cristianas en el drama del paro, los *Congresos de Teología y Pobreza* de los años 1981 y 1982, con su asistencia masiva de participantes y el respaldo de una amplia base de movimientos cristianos, son índice indiscutibles de una conciencia eclesial bien definida.

IV.4. Conclusión

¿Hasta qué punto todos estos indicios llegan a ser rasgos de identidad de la actual Iglesia española? ¿Hasta dónde son determinantes prácticos, no sólo declaraciones teóricas, de nuestra praxis pastoral? La Iglesia española, que quiere reencontrar su impulso evangelizador en las nuevas condiciones sociopolíticas, ¿se deja ella misma evangelizar por los pobres?, ¿se siente especialmente enviada a llevar la buena Nueva de Cristo a los pobres e insignificantes del momento, más que a recuperar pasadas posiciones de poder y de prestigio? Son preguntas a las que tenemos que dar una respuesta clara en estos años. De esta respuesta depende la valoración que podemos dar a nuestra recepción de la doctrina del Concilio en uno de sus puntos fundamentales. En todo caso, podemos asegurar que en la Iglesia posconciliar española hubo una voluntad decidida de acercamiento a los pobres y marginados, que hizo más posible su identificación como *Iglesia pobre y de los pobres*. Un rostro nuevo de la Iglesia definido por el Concilio, que, a lo largo de estos veinte años de posconcilio, comenzó a dibujarse en el viejo rostro, rejuvenecido, de la Iglesia de España.

(CORINTIOS XIII, n. 36 [1985], págs. 11-38)

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA CORINTIOS XIII

P. JOAQUÍN LOSADA, S.I.

- N.º 6 (1978): *Caridad y evangelización en la Iglesia*, págs. 67-90.
- N.º 13-14 (1980): *La Iglesia y los pobres de hoy*, págs. 79-97.
- N.º 15 (1980): *Modelos de presencia de la Iglesia en el mundo actual*, págs. 1-20.
- N.ºs 18-19 (1981): *Iglesia y solidaridad*. Ponencia en las VI Jornadas Nacionales de Teología de la Caridad, págs. 97- 118.
- N.º 21 (1982): *La encíclica «Dives in misericordia» de Juan Pablo II. Una lectura desde Cáritas*, págs. 57-75.
- N.º 33 (1985): *Caridad y evangelización en la Iglesia*, págs. 67-90.
- N.º 36 (1986): *La Iglesia española y los pobres a los veinte años del Concilio*, págs. 11-38.
- N.º 46 (1988): *El servicio a los pobres en la Iglesia, reflexión eclesiológica*, págs. 33-66.
- N.º 79 (1996): *Cáritas, signo evangélico en nuestra sociedad. El compromiso comunitario*, págs. 77-104.

documentación

LA IGLESIA EN EXTREMADURA ANTE LOS DESAFÍOS DE LA POBREZA Y LA EXCLUSIÓN SOCIAL

Congreso de la Iglesia extremeña - 1999

INMACULADA SÁNCHEZ BECERRA (relatora)
Licenciada en Sociología

RICARDO CABEZAS DE HERRERA FERNÁNDEZ
Profesor en Teología en el Centro Superior
de Estudios Teológicos de Badajoz

RAFAEL PRIETO RAMIRO
Delegado Episcopal de Cáritas Diocesana de Plasencia
y Licenciado en Teología e Historia

IVÁN TORRES SANZ
Diplomado en Trabajo Social de Cáritas Diocesana de Plasencia

FRANCISCO MAYA MAYA
Profesor de Teología Pastoral en el Centro Superior
de Estudios Teológicos de Badajoz

JOSÉ MANUEL LÓPEZ PERERA
Director de Cáritas Regional

I. INTRODUCCIÓN

Al realizar este Congreso por parte de las tres diócesis de la Iglesia extremeña se pretende provocar una reflexión profunda y seria sobre nuestro papel ante el fenómeno de la pobreza y la exclusión en nuestra tierra. Esto pasa por conocer, o al menos clarificar, algunos datos básicos que amplíen la información que tenemos y que quizá en algún caso modifiquen

las concepciones que pudiéramos habernos hecho respecto al panorama de la pobreza en Extremadura. La pobreza y la estructura social están profundamente interrelacionadas, por eso nuestra actuación ha de venir precedida por el conocimiento crítico y apasionado de la realidad y seguido de la denuncia profética.

Mas el conocimiento de la realidad y su análisis hemos querido iluminarlo desde la Palabra de Dios, para mirarla con otros ojos. Pero no sólo es objetivo del Congreso la reflexión y la ampliación de conocimientos, sino y sobre todo queremos que en el fondo de cada uno de nosotros arraigue la convicción de que no podemos saber de la existencia de los pobres y excluidos, sabernos hijos de Dios y hermanos de quienes están al margen, sin que ello nos conmueva, nos duela.

Nuestra capacidad de actuación, la de cada uno y cada una de nosotros, será más o menos reducida; pero, como Iglesia extremeña, hemos de asumir inexorablemente nuestro papel de agentes de cambio, hemos de situarnos del lado de quienes menos tienen, hemos de ser la Iglesia pobre y de los pobres. Por eso, el motivo de esta ponencia es sencillamente que, como Iglesia, conozcamos cuáles son los retos y desafíos que la realidad nos plantea a nosotros aquí, en esta tierra y en esta historia de la que todos somos protagonistas; pero también cuál es el modelo de Iglesia que es capaz de transmitir la Buena Noticia, donde ésta más se necesita, porque queremos una Iglesia que hunda sus raíces directamente en el tiempo y en el espacio en que nos movemos y que sea capaz de vivir «com-pasivamente» particularmente con los pobres; una Iglesia donde los laicos/as asumamos un protagonismo responsable en la construcción de una Extremadura habitable para todos.

Por último, este empeño requiere un estilo de actuación acorde con el Evangelio, donde todos nos sintamos implicados y en comunión y no consideremos a los pobres como objeto de nuestro hacer, sino como hermanos y actores protagonistas, que han de recuperar un lugar que, en algunos casos, tal vez nunca tuvieron.

Entendemos que nuestra misión no termina en la acción directa con el pobre, sino que ha de pasar inevitablemente por la denuncia de las estructuras de injusticia que favorecen y perpetúan la pobreza.

Queremos hacer propuestas que mantengan el difícil equilibrio entre la utopía posible y la viabilidad más pragmática y serán siempre propuestas arriesgadas, que huirán de una neutralidad imposible; queremos hacer propuestas de presente y de futuro, que nos permitan caminar hacia una sociedad más solidaria y que nos ayuden a superar las fronteras y luchar también porque en este universo rico y enorme todos y todas, en cualquier lugar, encontremos un espacio donde vivir dignamente.

II. LA EXTREMADURA QUE HABITAMOS: RETOS Y DESAFÍOS

I. Extremadura en la encrucijada

1.1. La realidad que vivimos

La realidad europea y mundial de globalización afecta a nuestro entorno más cercano y habitual. Se incrementan las circunstancias que generan condiciones para una expan-

sión de los procesos de globalización, principalmente económica.

En este contexto hay que hacer referencia al espacio económico y social en que nos movemos, que es el de la Unión Europea, que va suponiendo progresivamente mayor implicación en distintos ámbitos: los concernientes a política agraria, infraestructuras, industria, energía, medio ambiente, transportes, políticas sociales.

Otro dato importante en este panorama es el de los cambios tecnológicos, tan mencionados actualmente por el Gobierno autonómico en Extremadura. Éstos tienen una gran incidencia sobre los procesos productivos y la reorganización de los tiempos de vida y de trabajo; pero el problema que plantean, que no tiene una respuesta clara y unívoca en la actualidad, es saber en qué medida dichos cambios repercuten en el beneficio del conjunto de la población o sólo en una parte minoritaria de la misma. *El Programa de las Naciones unidas para el Desarrollo* constata que a lo largo de los tres últimos decenios la tasa de crecimiento del empleo en los países en desarrollo ha sido aproximadamente la mitad que la tasa de crecimiento de la producción; es decir, la producción aumentaba en muchos de los países de la OCDE a un fuerte ritmo en el último decenio, pero el empleo crecía a un ritmo mucho menor.

El desempleo se está configurando como un elemento estructural de la actual realidad socioeconómica y no como un aspecto meramente coyuntural.

Por otra parte, la perspectiva que se ofrece se basa en grandes dosis de consumo, a menudo no en consonancia con nuestro entorno y nuestros semejantes. En este contex-

to el Estado del Bienestar se siente convulsionado en sus dispositivos y se tambalean los aspectos más decisivos para su mantenimiento. La dicotomía entre necesidades y recursos y la adecuación de políticas correctivas de las desigualdades sociales son desde su génesis una constante interrogación. Sin renunciar al papel activo que debe desempeñar en el ejercicio de la protección, en la distribución de beneficios colectivos y en la compensación de las desigualdades, el Estado, necesario y posible, ha de dejar más espacios a las iniciativas ciudadanas y procurar servir a una sociedad más activa.

Por lo tanto, ante las situaciones de desigualdad y exclusión, y en el marco de una sociedad compleja, no es posible ningún actor central ni hegemónico, sino que se requieren y se postulan nuevos y plurales actores sociales.

En este sentido, se requiere la vertebración de la sociedad extremeña, en cuya línea se camina, pero en la que se ha de ir avanzando; así como la presencia activa de la Iglesia en Extremadura, al menos como agente importante de denuncia, sensibilización y acción para con los más desfavorecidos en el ámbito de su provincia eclesiástica.

1.2. Aspectos negativos de esta realidad

La pobreza consiste en la carencia o escasez de los bienes esenciales y básicos que configuran el bienestar social de una sociedad determinada: cultura, trabajo, ocio, convivencia, vivienda digna, salud, dinero, estima. La precariedad económica, no siendo el único de los males, sí es de vital importancia para centrar y objetivar el problema de la pobreza y hacer posible

la concreción del mismo en un colectivo formado por los que se denominan pobres, marginados o excluidos. El medio sociocultural y el hábitat en que se viven las situaciones de precariedad económica modifican y cualifican en ciertos aspectos la mayor o menor dureza de las situaciones de carencia, pues no es lo mismo la escasez de dinero en una zona rural, que poseer idéntica cantidad en una gran ciudad.

Estas situaciones están generando, en cualquier caso, una sociedad dualizada, que acumula numerosas carencias culturales, sociales, educativas y económicas, configurando el rostro actual de la exclusión social tal y como queda de manifiesto en el Informe FOESSA (1). En definitiva, la participación en la sociedad de estas personas «excluidas» se llega a hacer aleatoria, bien porque no pueden acceder a unos empleos regulares y fijos, o bien porque se produce una alteración en la regularidad, la certidumbre o el nivel de ingresos, debido a la reestructuración/reconversión de numerosos sectores productivos.

1.3. Signos esperanzadores

Si por un lado la pérdida de vitalidad y la situación de despoblamiento, desánimo e impotencia, así como la desarticulación del tejido socioeconómico, es una constante en las zonas rurales, es también verdad que esas mismas zonas rurales, por otro ofrecen unas posibilidades y potencialidades que sin duda habrán de ir acompañadas de políti-

(1) Cf. EDIS: *Las condiciones de vida de la población pobre en Extremadura*, Fundación FOESSA, Madrid, 1999.

cas adecuadas a las necesidades reales del campo extremeño.

La participación de la sociedad civil en la solución de los problemas que la afectan es otro signo esperanzador de futuro y un hecho permanente en la sociedad, si bien siempre condicionado por el panorama sociopolítico.

En este final de siglo la aparición de los movimientos sociales coincide con el fortalecimiento de nuevas y complejas maneras de expresión de identidad, ligadas al discurso de la solidaridad y la cooperación.

La solidaridad se configura así como valor de actuación en todos los ámbitos de la vida. En la sociedad extremeña se están dando por parte de un buen sector de la misma respuestas solidarias, que se han ido estructurando en un modelo de sociedad alternativo, con mayor o menor éxito en sus logros, pero que en todo caso han ido produciendo avances encaminados a humanizar la existencia. Generar un nuevo modelo de solidaridad ha de partir de una especie de proceso constituyente de una ética universal y al mismo tiempo universalizable, que se manifiesta en un sentimiento «com-pasivo» junto con una actitud racional de reconocimiento en el otro.

El ejercicio de la solidaridad implica la necesidad de reconocer en el otro y en los otros esa dignidad, y por tanto el trabajo solidario no parte de sus carencias y limitaciones, sino de sus capacidades y potencialidades. En este sentido nos encontramos con actitudes solidarias frente a la marginación, actitudes que buscan un desarrollo sostenido, como lo demuestran el creciente desarrollo de los movimientos sociales aludidos anteriormente, configurando la

participación social como un elemento clave que genera y ofrece posibilidades de crear una sociedad armónica y posible.

2. Respuestas solidarias en la búsqueda de alternativas ante esta situación

2.1. La red de acción social de la Iglesia extremeña actual

La Iglesia en Extremadura está trabajando activamente en la lucha contra la exclusión y en la búsqueda de alternativas ante estas situaciones. En nuestra provincia Eclesiástica de Mérida-Badajoz (2) hay 8.872 personas dedicadas a la acción caritativo-social (8.183 voluntarios y 689 contratados), siendo 45.576 las personas atendidas por las diversas instituciones, congregaciones religiosas, Cáritas, etc.

Desde las organizaciones de Iglesia se promociona y se canaliza la acción del voluntariado. Cáritas, a través de sus programas de formación y animación, ofrece cauces de participación de los mismos, al tiempo que hace un seguimiento de su acción para que ésta se base en la solidaridad y el respeto de los derechos humanos.

La acción social de la Iglesia se nutre de un voluntariado íntegro y con buenas dosis de voluntad y disponibilidad. Pero la acción del voluntariado no debe ser una acción «para los ratos libres», sino el fruto de una actitud coherente con los estilos personales de vida encaminados hacia la

(2) Provincia Eclesiástica de Mérida-Badajoz, *Guía. La Acción Caritativa y Social de la Iglesia*, Badajoz, 1999.

transformación de las estructuras. La gratuidad y el compromiso, así como la implicación en la vida pública, han de acompañar un proceso de formación permanente en el voluntariado, para adquirir un conocimiento profundo de las causas que generan exclusión, y para reforzar actitudes esenciales tales como la gratuidad, la entrega y la militancia. En todo este caminar no debe faltar la revisión permanente y la autocrítica para evitar consolidar estructuras que fomenten el efecto contrario de lo que en sí debe significar la acción voluntaria.

2.2. La acción social en la Administración pública y las Organizaciones No Gubernamentales

La intervención en este campo de las Administraciones públicas y especialmente la Administración regional se ha visto plasmada en el desarrollo de la red de Servicios Sociales en el marco de la *Ley de Servicios Sociales de Extremadura*. En este sentido la experiencia de colaboración con la iniciativa privada ha sido una constante en la acción conjunta, con resultados muy positivos en la intervención social con los colectivos más desfavorecidos. La planificación y coordinación, descentralización, prevención, globalidad, integración y participación ciudadana se han articulado como principios rectores de los Servicios Sociales. Ha de destacarse la creación de los órganos de participación a través del «Consejo Regional de Servicios Sociales» y los «Consejos locales», compuestos por diferentes personas y organizaciones, que tienen un carácter consultivo, asesor y participativo; ambos órganos tienen ya un marco legal, si bien no podemos considerar que su desarrollo sea el que marca la ley.

Es notable el crecimiento económico y la política de empleo en nuestra región, y no deja de ser igualmente un rasgo esperanzador el incremento del presupuesto de la Consejería de Bienestar Social y la cesión del 0,7% del presupuesto de la Junta de Extremadura para la ayuda a la cooperación y el desarrollo de los países del Tercer Mundo.

Completan el abanico de estas acciones solidarias las respuestas que el conjunto de las Organizaciones No Gubernamentales están provocando como agentes de acción y cambio social en Extremadura. En la mayoría de los casos también participan en redes creadas con el fin de impulsar planes de acción globales. Las ONGs desarrollan una gran labor con las capas más desfavorecidas de la sociedad, al tiempo que participan con propuestas y aportaciones que consideran justas y necesarias.

III. LA IGLESIA, PORTADORA DE BUENA NOTICIA EN LA EXTREMADURA QUE HABITAMOS

I. Una Iglesia, Pueblo de Dios, encarnada en el aquí y en el ahora de nuestra tierra

El análisis de la realidad que acabamos de llevar a cabo, nos deja al descubierto una Extremadura en la que ciertamente están presentes la pobreza y la marginación, pero en la que también hemos descubierto razones para la esperanza.

Nos hemos encontrado también en esta tierra nuestra con una Iglesia que se ha hecho realidad vivida en todos y en

cada uno de sus rincones y que intenta, según decíamos, trabajar «activamente en la lucha contra la exclusión y en la búsqueda de alternativas ante estas situaciones (de pobreza)»; pero no todos en ella entienden del mismo modo esta realidad ni, consecuentemente, tratan de responder a ella de parecida manera.

Por ello existe un grave problema, al que hemos de tratar de dar respuesta, si es que queremos que tanto nuestro análisis y nuestra respuesta operativa sean inteligibles y creíbles, como que (y es lo más importante) esta Iglesia que se hace presente en nuestra tierra sea realmente «la Iglesia del Señor» (I Cor. 15, Gál. 1, 13).

El problema al que hemos de tratar de dar respuesta puede ser formulado así: ¿De qué Iglesia estamos hablando? O dicho de otro modo: ¿Qué modelo de Iglesia puede ser aquí y ahora portadora, creíble y eficaz, de la Buena Noticia en Extremadura?

Es que la historia parece demostrarnos que podemos entender y comprender a la Iglesia de modos muy diversos, lo que es lógico, ya que son muy diversas las perspectivas ideológicas en las que las personas humanas nos situamos; pero lo que no sería inteligente es olvidar que ninguno de esos modos es neutro, pues todos ellos conducen de modo inexorable a posicionamientos distintos de la Iglesia en medio de los hombres de nuestro tiempo y lugar.

Así, si comprendemos a la Iglesia como una instancia que considera el mundo como una realidad hostil, el modo de vida coherente con esta postura habrá de ser el vivido por aque-

llos cristianos que se aíslan del mundo, huyen de él y tratan de poner todo tipo de barreras entre ellos y esa realidad: lo que suceda en el mundo es algo por completo ajeno a la Iglesia, que sólo tiene que preocuparse de «la salvación eterna de las almas», de cuya consecución es el mundo el enemigo más importante.

Otros, más que al mundo en general, consideran como enemigo la «modernidad» (3) y afirman que un cristiano no puede estar en «sintonía» con ella, y de tal modo es esto así, que, ante cualquier dato nuevo, consideran que la «actitud más prudente» es la de defensa y, a menudo, hasta la de rechazo. Desde aquí resulta imposible por completo toda actitud dialogante con el mundo.

Otros siguen considerando a la Iglesia como la «societas perfecta», el grupo de personas «autosuficientes» que pueden «pasar» por completo del mundo y desarrollar su vida entera al margen de él.

Es cierto que todas estas posturas fueron rechazadas y superadas por y en el Concilio Vaticano II; sin embargo, afirmar que no siguen hoy presentes en muchos cristianos de nuestra tierra, no parece pasar de ser un bello deseo que choca diariamente con nuestra realidad más evidente.

Podemos también acceder al conocimiento y comprensión de la Iglesia desde el estudio de sus notas, y mejor aún, como hoy se lleva a cabo por importantes teólogos, desde el estudio de sus «otras notas», un modelo enormemente atractivo

(3) Para ello se basan también en documentos magisteriales; v.g., el «Syllabus» de Pío IX y, de modo especial, la última proposición de este documento (cf. DS. 2980).

y de gran futuro en el estudio de la teología de la Iglesia; son más o menos estas las «otras» notas: Una Iglesia «buena noticia», «samaritana», «casa de libertad», «intelectualmente habitable», etc. (4).

Parece claro que este modo de concebir a la Iglesia es no sólo profundo y atractivo, sino también anclado en el mundo en que vivimos y apto para anunciar la Buena Noticia a este mismo mundo del que formamos parte. Tal vez el único problema que puede conllevar este modelo interpretativo es este: caer en una concepción de Iglesia «desfundamentada» (aunque en modo alguno aparezca así en los grandes teólogos que lo defienden), lo que podría llevarnos a concebir el ser cristiano como una mera opción ética «en favor de...», quizá no aceptable como comprensión eclesial, por muy elevado que sea ese modelo ético.

Caer en esta postura siempre es una clara tentación para todo cristiano de buena voluntad. Y si hay un momento y un espacio en los que esto pueda hacerse realidad, es evidente que éstos que aquí y ahora estamos viviendo (nuestro Congreso) lo son; pues todos nos sentimos estremecidos por unas situaciones que de modo casi determinista pueden conducirnos a unas apuestas sólo éticas, con lo que desaparecería de ellas la eclesialidad de este Congreso: «La Iglesia en Extremadura».

¿De dónde, pues, partir, si queremos llegar a la comprensión eclesial que consideramos adecuada? Sin duda que desde quien es su origen y fundamento: desde Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios.

(4) Cf. *Sal Terrae*, 10 (1990), número que estudia de modo monográfico este tema.

a) Él se hace un hombre concreto y débil (cf. Jn. 1, 14), que se encarna en una historia también concreta y limitada, y de este modo hunde sus raíces en este mundo despojándose de todo rango y «haciéndose en todo igual a nosotros, menos en el pecado» (Heb. 2, 17; 4, 15).

b) En y desde esta debilidad asumida es presencia y anuncio de un Dios a quien «se le conmueven las entrañas» (Os. 11, 8); de un Dios que «tanto amó al mundo, que le entregó a su Hijo único» (Jn. 3, 16).

c) Vive su vida en un pequeño pueblo como un hombre más en medio de su aldea en comunión afectiva y efectiva con todos.

d) Desarrolla su vida pública siendo (él es el «Evangelio») y anunciando a todos la Buena Noticia; sin excluir de su mesa a los que los bienpensantes y los bienhacientes de su tierra habían por completo marginado de la salvación.

e) A Jesús se le ve en compañía y cercanía de toda la clase social oprimida, marginada y exenta de privilegios. Hace de la opción por los pobres y marginados el distintivo de su misión. (Mt. 11, 4).

f) Sorprende y desconcierta a todos porque habla con autoridad y con libertad y no como lo hacían los especialistas en la Ley (cf. Mt. 7, 28-29).

g) Con su muerte y resurrección proclama que la última palabra habrá de ser siempre una palabra de esperanza, por más que todas las palabras penúltimas hayan estado cargadas de muerte y desolación.

En síntesis: Jesús es aquel que es «com-pasivo» (Heb. 4, 15) con nosotros; aquel que siente con nosotros, aquel que

«no se avergüenza de llamarnos hermanos», sino que, «por haber pasado él la prueba del dolor, puede ayudar a todos los que ahora la están pasando» (Heb. 2, 18).

Olvidar estos datos sería hacer de Jesús un personaje de manual, en el que difícilmente podríamos reconocernos ninguno de los que ahora estamos aquí presentes, ni cualquier otro habitante de nuestra tierra; sería hacer de él un icono muerto, que para nadie sería «la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn. 1, 9).

2. Una Iglesia Misionera, portadora de la Buena Noticia

Los cristianos, quizá de modo especial desde que Ernst BLOCH nos habló del «principio esperanza» (5), hemos buscado un punto de partida, que, como en el relato del Éxodo, esté en el origen de nuestro proceso, que permanezca presente y activo en todo él y que configure y dé sentido a los diversos factores presentes en el mismo; es decir, hemos buscado un principio estructurante de nuestro ser y actuar en el mundo.

Y a través de la Historia hemos encontrado diversas respuestas en esta búsqueda; respuestas que se relacionan con la justicia, el amor gratuito, la misericordia (6), etc.; lógicamente todas ellas, al buscar ese «principio», tratan de encontrar lo que está en el origen, lo que configura radicalmente la perso-

(5) BLOCH, E.: *El principio esperanza*, Ed. Aguilar, Madrid, I, 1975.

(6) Cf. SOBRINO, J.: «La Iglesia Samaritana y el Principio Misericordia». *Sal Terrae*, 10 (1990), págs. 665-678, artículo que en este punto seguimos en parte.

na, la vida de Jesús, ya que es él quien necesariamente determina toda comprensión eclesial.

Y en Jesús, como acabamos de ver, nosotros encontramos (pues en él se ha manifestado de modo patente) al «Dios-al-que-se-le-conmueven-las-entrañas»; encontramos en él que la «com-pasión» de Dios para con los hombres ha llegado a su plenitud definitiva.

Una Iglesia auténtica será, pues, aquélla que, como Jesús, pase por el mundo siendo testigo de la «com-pasión» esperanzada; aquélla en la que la «com-pasión» haya pasado a ser el principio de su ser y de su misión.

Ella habrá de recordar siempre a los hombres que «en el principio era la com-pasión» (cf. Ex. 3, 7-12); respuesta al grito que un pueblo esclavizado dirige a un Dios desconocido y sin nombre aún, pero que llega hasta las entrañas de ese «Deus ignotus». Este grito desveló la primera parte del nombre divino, al hacer que se conmovieran sus entrañas y sintiese con aquel pueblo.

En adelante Él siempre va a estar con ellos, pero no «porque sea el más numeroso de los pueblos (...), sino por el amor que los tiene» (Deut. 7, 7-8); porque se le han conmovido las entrañas en su favor.

El nombre de ese «Dios desconocido» quedará completado cuando Él decida «bajar a liberarlos»: Su «com-pasión» no va a quedar en un mero «sentir-con», sino que se va a completar con un «actuar en favor de» aquel pueblo, invitándole a que él mismo inicie el camino de su propia liberación.

Será, pues, la «Com-pasión» (en cuanto «sentir-con» y «actuar-en-favor-de») la actitud más radical, la raíz última de

la que nace el ser cristiano y desde la que el cristiano vive en el mundo, sabiendo que es en la «com-pasión» donde la Iglesia se juega ante los hombres su credibilidad como discípula de aquél que «"com-padece" con nuestra debilidad» (Heb. 4, 15).

De aquí habrá de nacer no «una Iglesia que tiene compasión del mundo», sino «una Iglesia que "com-padece" con el mundo»; una Iglesia cuyo nombre auténtico quedará en adelante configurado por la escucha del grito de los oprimidos y por su actuación a favor de ellos. En una palabra: Una Iglesia que se deja arrastrar compasiva y gratuitamente en favor de todos.

3. Una Iglesia samaritana, que se juega su ser y su actuar en el mundo de la pobreza (7)

Una vez asumido este principio estructurante, podemos ya hablar de «otras» notas definitorias de una Iglesia, que vive «com-pasivamente» con el mundo en general y con los pobres de este mundo en particular. Serán unas notas que nos hablen de una Iglesia caracterizada, aproximadamente, por ser:

Una Iglesia profética, capaz de anunciar y de denunciar todos los intentos de nuestra sociedad por hacer invisible la pobreza de tantos; capaz de anunciar y de denunciar las situaciones individuales y colectivas de marginación, pobreza, ausencia de respeto a los derechos humanos...; sin que las posibles con-

(7) Cf. COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL: *La Iglesia y los Pobres*, 10.

secuencias «negativas» para ella (quizá, nunca podrán ser más «positivas») sean una mordaza que le impidan ser voz de tantos que no tienen hoy y aquí voz.

Una Iglesia samaritana, capaz de saberse ella misma también siempre necesitada de conversión y reforma, y, desde esta experiencia, capaz de acercarse a todo aquél a quien la vida ha arrojado del camino de la historia; capaz de acercarse, porque, como al samaritano (como al Padre), «se le conmueven las entrañas» (Lc. 10, 33); capaz de acercarse no para conseguir algo de él, sino sencillamente porque «siente-con-él» y no puede tolerar que quede sin respuesta su desesperanzado grito de angustia.

Una Iglesia habitable para los pobres, pues quizá con el paso de los siglos ha olvidado a menudo salir «a los cruces de los caminos» (Mt. 22, 9), «a las plazas y calles de la ciudad» y traer a ella «a los pobres y a los lisiados, a los ciegos y a los cojos (...) hasta que se llene mi casa» (Lc. 14, 21-23).

No ayuda sin embargo demasiado nuestra actual realidad en este empeño, pues da la sensación de que vivimos un momento cultural en el que intentamos por todos los medios hacer que desaparezcan tanto la cruz como los crucificados (la historia inmediata a la celebración de este Congreso lo ha confirmado de modo palpable) de nuestro horizonte noético y semántico, y lo que desaparece de uno y otro termina por desaparecer de nuestro interés (¿de nuestra realidad?) existencial.

Mas para nosotros cristianos (y también para toda persona de buena voluntad) existe un dato añadido de no menor importancia: cuando la cruz desaparece de nuestro interés

existencial, los crucificados de la historia dejan no sólo de interpelarnos sino, lo que es aún mucho más grave, dejan de interpretarnos y de ser clave interpretativa de la realidad (8); pues sencillamente han dejado de existir para nosotros, han pasado a ser los sin voz y los sin nombre alguno por el que puedan ser reconocidos.

Estamos, no obstante, aún a tiempo de intentar hacer realidad lo que el Papa Juan XXIII, en un discurso que pronunció poco antes (11-IX-1962) de la apertura del Concilio Vaticano II, afirmó de un modo solemne con estas palabras: «Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta como es y como quiere ser: como Iglesia de todos y, particularmente, como Iglesia de los pobres» (9).

Son palabras que, a pesar de las dificultades ya manifestadas desde el mismo momento en que fueron pronunciadas, iniciaron un camino que irá poco a poco determinando toda la realidad de la Iglesia, su estructura y su funcionamiento; palabras que cristalizarán en estas otras: «La Iglesia de Jesús debe ser aquella que en su constitución social, sus costumbres y su organización, esté marcada preferentemente por el mundo de los pobres, y su preocupación, su dedicación y su planificación esté orientada principalmente por su misión de servicio hacia los pobres» (10).

(8) O como nos dicen los Obispos de la CEPS: «Esta misión fundamental de la Iglesia hacia los pobres supone una permanente conversión, volcamos, vaciarnos-todos-juntos hacia el lugar teológico de los pobres, donde nos espera Cristo para darnos todo aquello que necesitamos para ser verdaderamente su Iglesia, la Iglesia santa de los pobres y para los pobres». (*La Iglesia y los pobres*, 28. Las negritas cursivas son del original.)

(9) *Ecclesia*, 1.106 (1962), 6.

(10) CEPS: *La Iglesia y los pobres*, 25.

Una Iglesia así será siempre incómoda para los poderes de todo signo, de cualquier tiempo y lugar (como tantas veces nos ha demostrado la Historia, tanto la más antigua como la más reciente), quienes tratarán por todos los medios de conseguir que se recluya, como dicen, de nuevo en las sacristías.

Y es que en nuestra sociedad, como en cualquier otra, los poderosos —no podemos olvidarlo— siempre soportarán bien a «una Iglesia que tiene compasión del mundo y en favor de él ejerce obras de misericordia»; pero les resultará muy incómoda «una Iglesia —como decíamos— configurada por el principio compasión»; y es esta Iglesia «com-pasiva» la que, recogiendo los sentimientos de Pablo, se dice a sí misma: «¡Ay de mí si no anunciara la Buena Noticia!» (I Cor. 9, 16) a todos y, particularmente, a los más pobres de nuestra tierra.

Una Iglesia así será siempre una Iglesia en y para el mundo, con él quiere caminar y experimentar su misma suerte; una Iglesia así será siempre una Iglesia caminante y en diáspora, que no considera ninguna realidad como patria propia, pero que, a la vez, ninguna patria le resulta extraña (11); una Iglesia así será siempre una Iglesia que actúa en el mundo para estimular su crecimiento, haciéndolo más humano y conforme con el proyecto liberador de Dios; una Iglesia así será siempre una Iglesia que se considera a sí misma esclava del mundo, como su Señor, quien, «siendo de condición divina, tomó la condición de esclavo» (Fil. 2, 6a. 7b) (12).

(11) Cf. *Carta a Diogneto*, V, 5

(12) Cf. *Sínodo Pacense*, Badajoz, 1992, 249.

Una Iglesia así será siempre una Iglesia que sabe que «el hombre que sufre» es «su camino» (ChL, 53) y «considera su preocupación por el hombre (...) como un elemento esencial de su misión» (ChL, 15); pues «ella se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS, 1) y le agradece al mundo toda la ayuda que de él recibe (cf. GS, 44).

Es por todo ello una Iglesia volcada hacia el mundo; pues siempre desea tener como referente último de su vida al «Dios que tanto lo amó, que le entregó a su Hijo único» (Jn. 3, 16); al Dios que quiere que ese mundo llegue a su plenitud más insospechada, «a tener a Cristo por cabeza» (Ef. 1, 10). El mundo, pues, habrá de ser siempre para ella el espacio en el que Él «puso su tienda» (Jn. 1, 14), por esto ella se acercará a la realidad, a la historia, con «reverencia religiosa» (13); pues lo que muchos consideran «profano» es para ella «tierra sagrada» (Ex. 3, 5), en la que y desde la que Dios le habla y se le manifiesta (14).

4. Una Iglesia secular, comprometida en la transformación de nuestra tierra

Es una Iglesia que quiere, al igual que su Señor, hacerse presente en el mundo como su servidora, y para mejor servirle trata de conocer la realidad de un modo adecuado, al

(13) Cf. PECELLÍN, M.: «Presentación», en *Walter Benjamín*, Departamento de Publicaciones de la Diputación, Badajoz, 1994, 15.

(14) Cf. CONSEJO DIOCESANO DE PASTORAL DE LA ARCHIDIÓCESIS DE MÉRIDA-BADAJÓZ: *Pastoral de la Acogida y la Misericordia*, Boletín Oficial del Arzobispado de Mérida-Badajoz, I (1997), 9-18.

modo como nos dice el libro del Éxodo: «He visto la opresión de mi pueblo» (3, 7); trata además de ayudar a que otros puedan ver esta misma realidad con ojos «com-pasivos»; pues si no se da esta visión de la realidad actual de la pobreza y de las causas que la originan, no se podrá «responder eficazmente al reto que los pobres plantean a nuestra voluntad de amarlos y de servirlos» (CVI, 9).

Es desde este «ver» (quizá lo que más nos divide a los hombres) desde donde adquiere sentido el discernir y la consecuente acción; pero, como ya nos decían nuestros obispos (cf. CVI, 11), es necesario que la Iglesia coordine su servicio al mundo, si es que queremos que éste sea eficaz; coordinación que no parece demasiado compatible con la dispersión de esfuerzos, el aislamiento entre distintos empeños y las celotipias, hechos por desgracia demasiado frecuentes todavía en nuestra vida eclesial.

Superar estos problemas implica y exige una actuación pautada por la utilización, al menos, de criterios comunes, formulados desde unas claras motivaciones evangélicas (15).

Habrà de ser una Iglesia que, como insistentemente nos recordaba el Concilio Vaticano II (y han seguido haciéndolo los documentos posteriores), se hace presente en el mundo, de modo privilegiado, a través de sus miembros laicos (cf. GS, 43); una Iglesia que tratará de formarlos adecuadamente, a fin de que éstos sean testigos adecuados en nuestra historia de aquel a quien confesamos como el único Señor de la Historia.

(15) Cf. JARAMILLO, P: «Prioridades y coordinación de la pastoral de la caridad en una Iglesia evangelizadora», CORINTIOS XIII (1996), 259-273

Tendrá por ello que cuidar con especial esmero tantas iniciativas y a tantas personas, que, de modo especial en los últimos años, han surgido en ella con el fin de crear instituciones que traten de dar una mejor respuesta tanto a las permanentes como a las nuevas pobrezas, desarrollando un amplio movimiento de voluntariado, que quiere tener su horizonte en la persona, en las palabras y en los signos de Jesús.

Como síntesis final podríamos decir que el modelo de Iglesia del que hablamos es de aquél que tiene su raíz en la vida misma de Jesús (cf. Mc. I, 15): Una Iglesia al servicio del Reino de Dios; una Iglesia que «no tiene sentido más que cuando (...) se hace predicación y anuncio de la Buena Noticia» (EN, 15); pues ella sabe que «existe para anunciar la Buena Noticia del Reino de Dios» (EN, 14).

Mantener esta supremacía del Reino de Dios sobre ella misma y superar todo posible egocentrismo será siempre su gran reto y la gran tarea que la Iglesia ha de realizar a lo largo de su historia; reto y tarea que hoy, quizá, pueda vivirlos de modo coherente, si trata en su relación con el mundo de sentirse referida al «principio "com-pasión"».

IV. CONSTRUIR UNA EXTREMADURA HABITABLE PARA TODOS

I. Un empeño común

1.1. La coordinación y colaboración en el interior de la comunidad y con las instituciones civiles

Construir una tierra habitable para todos, ha de ser el empeño y la acción común de toda la sociedad. Pablo VI lo ex-

presa con patetismo: *«La hora de la acción ha sonado ya. La supervivencia de tantos niños inocentes, el acceso a una condición humana de tantas familias desgraciadas, la paz del mundo, el porvenir de la civilización está en juego. Todos los hombres, y todos los pueblos deben asumir sus responsabilidades... Os invitamos a todos para que respondáis a nuestro grito de angustia en nombre del Señor»* (16). Juan Pablo II, en la misma sintonía, hace el siguiente llamamiento: *«Aunque con tristeza, conviene decir que, así como se puede pecar por egoísmo, se puede faltar también por temor, indecisión y en el fondo por cobardía. Todos estamos llamados, más aún, obligados a afrontar este tremendo desafío de la última década del segundo milenio. Y ello, porque unos peligros ineludibles nos amenazan a todos. Por eso..., convencidos de la gravedad del momento presente y de la respectiva responsabilidad individual, pongamos por obra las medidas, inspiradas en la solidaridad y en el amor preferencial por los pobres»* (17).

Nada importante puede conseguirse si no es en coordinación y colaboración, aunando para ello las fuerzas, independientemente de los talentos, posibilidades, ideologías y creencias de cada cual. Este empeño común *«es un imperativo para todos y cada uno de los hombres y mujeres, para las sociedades, naciones y en particular para la Iglesia católica»* (18). La coordinación parte del respeto a las distintas identidades, sin afanes de absorber o anular.

La coordinación en el interior de la Iglesia de todas las obras sociocaritativas, y en particular de Cáritas en sus distin-

(16) PP, 80-87.

(17) SRS 47.

(18) SRS 32.

tos niveles, con otras organizaciones civiles y con los organismos de las Administraciones públicas es condición necesaria para actuar eficazmente frente a la complejidad y dimensiones de la pobreza.

Es frecuente el hecho de que organizaciones eclesiales de acción caritativa y social de una misma localidad, y de una misma diócesis, ni se conozcan, ni se coordinen. Esto exige una revisión urgente. Cuando falta la coordinación se resiente la eficacia, porque, para ser eficaz, la lucha contra la pobreza requiere acciones conjuntadas. Pero ante todo se ve afectada la comunión que ha de regir en el seno de la Iglesia. La comunión es básica en toda forma de participación en la vida y misión de la Iglesia (19). Nuestro mensaje se hace realidad en comunidades que escuchan la Palabra, parten el pan, invocan a Dios como Padre y son solidarias con los pobres, y por ello inician la transformación del mundo. Por eso hacer comunión es hacer misión (20).

En muchas ocasiones se han creado espacios para la coordinación, pero cuando un organismo en la práctica se ha hecho inoperante, antes de crear uno nuevo, habría que estudiar las causas de la ineficacia del anterior. Esto sucede en el seno de la Iglesia, e igualmente en las relaciones de la Administración con otros agentes de acción social. Cáritas, la institución que la propia Iglesia crea para encauzar y coordinar toda la acción social de la Iglesia, asume como identidad hacer visible el amor preferencial de Jesús por los pobres, procurando ser lo más eficaz posible al servicio de los que menos tienen. A ella se le encomienda coordinar, planificar accio-

(19) Cf. CEAS: *Los cristianos laicos, Iglesia en el Mundo*, 20-21.

(20) Cf. *Ibid.*, 23.

nes y estrategias destinadas a acoger y acompañar a los pobres, a plantear caminos para luchar comunitariamente en pro de la justicia.

Para conseguir una actuación coordinada y eficaz hemos de partir de un análisis de la pobreza y de sus causas en el territorio de intervención, de los recursos existentes y del establecimiento de prioridades. La realidad de la pobreza ha de imponer siempre la planificación y no viceversa. La unión de esfuerzos en torno a una acción concreta de cierta envergadura se ha revelado como el mejor camino práctico para avanzar en la coordinación.

La coordinación debe establecerse en primera instancia en el seno de la Iglesia, pero de modo ineludible también con la Administración y con otras ONGs que son agentes de acción social. Ante la Administración, hemos de tener presente el criterio de complementariedad: hay espacios donde la Administración nunca va a llegar, formas de actuar que por su misma estructura no podrá adoptar, y ahí nosotros completamos esa labor. Por otra parte, el criterio de subsidiariedad supone prever que la Administración puede no alcanzar a atender necesidades que legalmente habría de cubrir, y ahí nuestra labor, además de la denuncia, tendrá que pasar por atender aquello que queda al descubierto, no con el objetivo de suplir a la Administración (las competencias y responsabilidades de cada cual han de quedar claras), sino con el objetivo de amortiguar la necesidad de quien lo sufre.

Hemos, pues, de tener muy presentes las relaciones con la Administración, ya que son numerosísimos los convenios que existen en Extremadura entre ésta y las instituciones eclesiales

como Cáritas, congregaciones religiosas, asociaciones confesionales, etc. para el mantenimiento de programas y centros; así como importantes son las subvenciones que la Administración otorga para muchos proyectos que se promueven en el seno de la Iglesia, y es notable la importancia que estas partidas tienen en nuestros presupuestos. De cara a la relación que se establece en función de convenios y subvenciones es importante no olvidar:

a) La planificación y las prioridades han de marcarse como primer paso y, en segundo lugar, buscar la fuente de financiación y no viceversa.

b) Se ha de respetar escrupulosamente lo pactado en los acuerdos con la Administración, o lo regulado por las disposiciones legales que amparen subvenciones o ayudas, pero sin que esto implique renunciar a los aspectos esenciales de la institución que se beneficia de dichas ayudas.

c) Ha de procurarse que en los proyectos subvencionados el carácter técnico, fundamental y necesario en la lucha contra la pobreza no ahogue la identidad de la institución ni sofoque la participación de la comunidad.

Existen además multitud de ONGs no confesionales que prestan una importante labor en nuestra región en favor de colectivos desfavorecidos, y que tienen en común con los agentes de acción social de la Iglesia muchas dimensiones: afectación con el marginado, talante humanizador, proximidad, presencia del voluntariado, etc., siendo muchas de estas organizaciones en Extremadura fruto del esfuerzo de familiares de afectados por determinados problemas (alcohólicos, discapacitados, enfermos, etc.). La coordinación

no sólo redundaría en la eficacia, sino también en la calidad de cuanto se hace, evitando las duplicidades y el despilfarro de recursos.

1.2. La implicación de toda la comunidad

La caridad no es una actividad exclusiva de unos pocos, sino una vocación de toda la Iglesia. La gran revelación de Jesús es que Dios se ha manifestado en él como «com-pasión», como Padre de todos, invitándonos a construir una nueva relación fraterna entre los seres humanos esto supone instaurar un nuevo orden en el que se acabe la opresión de los pobres y se viva la experiencia de la fraternidad. Por eso esta es la tarea de toda la comunidad, el indicador de credibilidad del cristianismo. El ministerio de la caridad se integra en cada una de las comunidades como elemento fundamental de su vida y misión. Ninguna comunidad realiza íntegramente su misión si no sirve con amor a los hermanos más necesitados. A través de este testimonio los cristianos hacen plantearse a las gentes que los observan interrogantes sobre el motivo de vivir de esa manera (21).

Este criterio comunitario englobante supone equilibrar la pastoral general de modo que en ella quede integrada su dimensión caritativa y social, llamada a producir signos de servicio y transformación social como expresión de la vida de toda la comunidad.

(21) Cf. JARAMILLO RIVAS, P: «Prioridades y coordinación de la Pastoral de la Caridad en una Iglesia evangelizadora», *CORINTIOS XIII*, 80 (1996), 198-199.

2. Criterios determinantes de la acción caritativo-social en nuestras iglesias

2.1. Mirada apasionada y crítica (22)

La Iglesia y los cristianos hemos de mirar a los pobres con la mirada de Dios, escuchar su clamor, conocer sus condiciones de vida, analizar los procesos sociales y económicos que originan su exclusión y hacer un discernimiento comunitario a la luz del Evangelio.

Nos corresponde estudiar a fondo la situación de nuestro mundo y de nuestra región extremeña y hacer lectura creyente de la misma. Medio importante para ello es conocer y debatir los estudios que Cáritas, conjuntamente con la Fundación FOESSA, han elaborado sobre las condiciones de los pobres en España y en nuestra región. Se trata de ser conciencia crítica en nuestra sociedad, llegando a sensibilizar y a tener planteamientos compartidos por todos con respecto a la pobreza y a la exclusión.

Nuestra Iglesia Extremeña ha de implicarse afectiva y efectivamente abriendo sus ojos ante la realidad de la pobreza y estudiando el por qué hoy aún persiste la pobreza en nuestras tierras, porque hay 17.000 familias extremeñas que viven en situación de pobreza severa (23); cómo están viviendo hoy los pobres en nuestra región y qué está originando la exclusión y la pobreza en nuestros pueblos y ciudades. Las

(22) Cf. OBISPOS ESPAÑOLES: *La Caridad en la vida de la Iglesia*. Edice, Madrid, 1994, 18.

(23) Cf. EDIS: *Las condiciones de vida de la población pobre en Extremadura*. Fundación FOESSA, Madrid, 1999, 56.

cosas no son así por necesidad, pueden ser de otra forma. La realidad social es una construcción y como tal puede ser modificada.

Todo es según el dolor con que se mira, nos recuerda Benedetti. Para analizar la realidad con voluntad transformadora es absolutamente imprescindible que cambiemos nuestra mirada, que aprendamos a mirar la realidad con una perspectiva nueva para poder así sentir el dolor de todas las personas que sufren. En una realidad social contradictoria, con perdedores y ganadores, con vencedores y vencidos el lugar social más apropiado para la persona creyente cristiana es el lugar social de los pobres, la contemplación de la realidad desde el lugar de los que hoy se sienten en nuestros pueblos sacudidos por las consecuencias de la Política Agraria Comunitaria; desde el lugar de las familias que en los barrios de las ciudades sienten y experimentan cómo el crecimiento económico en el país apenas ha tenido incidencia positiva alguna para sus vidas; desde el lugar de tantos jóvenes extremeños [la media de edad de la población pobre en Extremadura es de 32,6 años (24)] que ya se encuentran bajo las garras de la pobreza sin poder acceder a un puesto de trabajo; desde el lugar de los que viven solos, de los enfermos, abandonados... Hemos de analizar las condiciones de vida de la población pobre de Extremadura sintiéndonos personal y comunitariamente corresponsables, sabiendo que quien se adentra en el mundo de los pobres ha de acercarse con mirada contemplativa, ya que la Buena Noticia nos precede y Dios está allí antes que nosotros.

(24) Cf. *Ibid.*, 76.

Estos análisis no hemos de hacerlos desde el victimismo y el lamento, en otros tiempos tan propios de los extremeños, ignorando nuestras posibilidades y responsabilidades pasadas y presentes y sin despertar la propia conciencia del potencial económico, social y humano que se encierra en Extremadura. Nuestros análisis deben ser realistas y utópicos, sencillos y esperanzados, con humildad y sin fatalismos, tratando de responder eficazmente al reto que los pobres plantean a nuestra voluntad de amarlos y servirlos.

Pero no sólo se trata de llevar a cabo análisis técnicos y sociales. Nuestras comunidades, afectadas por la *com-pasión* y la fraternidad, han de conocer de cerca la situación de los que sufren y ponerse en su lugar, reconociéndoles su dignidad y buscando el bien del otro. La solidaridad no es sólo comprometida, sino que es dignificadora, rompe el anonimato, pues los que sufren tienen nombre, tienen historia, tienen vida; por ellos, al entrar en el mundo del sufrimiento, observamos que está habitado por personas. De ahí la necesidad, en primer lugar, de acercarnos al mundo de los pobres, de conocerlos de cerca, de visitar sus hogares, de dialogar con ellos, de estar en los ambientes en donde ellos se mueven, de agudizar nuestros ojos y oídos para ver y escuchar sus clamores, sus situaciones de dolor, de paro, de desestructuración, de abandono. No se puede hablar de los pobres desde lejos. El camino es el de la «*com-pasión*», que ha de llevarnos a buscar por los caminos quiénes son los que están malheridos en medio del sendero.

Este salir al encuentro de los pobres es un camino diferente al que estamos acostumbrados en exceso, quizá imbuidos del sentir postmoderno, a que sólo encontremos a Dios

en lo bonito y en lo bello, perdiendo de esta manera la posibilidad de encontrarlo en el hombre roto pendiente de una cruz, a contemplarlo y mirarlo en la cruz. Quien es capaz de hacer este ejercicio de contemplación sabe que lo estéticamente feo puede ser lo más bello-existencial. Y no es que se trate de dejarnos fascinar, sin más, por lo roto del mundo; eso podría constituir un sentimiento de morbosidad malsana, que incluso podría rayar en la idolatría. Se trata de redescubrir; tal cual, «*el árbol de la cruz, donde estuvo clavada la salvación del mundo*».

Cuando comenzamos a ver, oír y analizar la vida de los pobres se inicia un proceso en nuestras comunidades a través del cual nos acostumbramos a ir narrando la historia de los pobres y desde los pobres, a dar a conocer lo que existe en el reverso de la historia, a presentar otra vida, otros valores, otra realidad diferente.

Cuánto queda por hacer, en este sentido, en el campo de los medios de comunicación, en la literatura y en el arte; pero aún más, cuánto queda por hacer en nuestra pastoral para que nuestra acción se oriente hacia el acercamiento, conocimiento y reflexión sobre la pobreza.

2.2. Talante profético

El Dios de los profetas se define a favor del débil; su corazón está abierto a los humildes más que a los arrogantes, a los débiles más que a los poderosos, a los vencidos más que a los vencedores (cf. Is. 29, 19). A partir de su opción por el débil, el profeta tiene como cometido llamarlos a la resistencia, exhortar al combate a los abatidos, hacer sensibles a los insensi-

bles, transformar al hombre por dentro y revolucionar la historia (25).

Los profetas desdeñan a quienes buscan en Dios comodidad y seguridad. Dios para el profeta es un desafío, una demanda incesante, una pregunta. Cuando el mundo parece estar tranquilo y los habitantes de la ciudad o de la aldea descansan en un plácido sueño o hablan con voz baja por miedo a romper la paz nocturna, el profeta grita en demanda de justicia y compromete a Dios en esa demanda.

En esta línea profética, a nuestras comunidades parroquiales, a los movimientos y asociaciones y a las comunidades religiosas les corresponde desvelar lo que otros tratan de ocultar, dar a conocer y denunciar las causas generadoras de las injusticias y levantar acta de la existencia de los pobres. Nuestra lectura creyente ha de tener una vertiente política y profética, vertiente que lleve a descubrir no sólo las responsabilidades individuales, sino también los «*mecanismos perversos*» (26) del «*afán de ganancia exclusiva y la sed de poder a cualquier precio*» (27), con todas las funestas consecuencias que conlleva para los más débiles (28), consecuencias más funestas e injustas para el Tercer Mundo.

Ante la insensibilidad social, la Iglesia profética debe hacerse oír, siendo no sólo acusadora sino promotora: «*Su profetis-*

(25) Cf. HESCHEL, A. J.: *Los profetas. El hombre y su vocación*. Buenos Aires, 1973; también el penetrante estudio de W. BUEGGEMANN: *La imaginación profética*. Santander, 1986.

(26) SRS, 16.

(27) SRS, 37.

(28) Cf. SRS, 16-17.

mo debe ser partidario, pero no partidista; popular, pero no demagogo; animoso, pero no voluntarista; sencillo y evangélico, pero no ingenuo ni simplista» (29). Su mensaje será tanto más creíble cuanto más capaz sea de estimular no sólo gestos renovadores, sino también sistemas (culturales y organizativos) constructivos y solidarios. Esta capacidad de denunciar la mentalidad y las instituciones cuando hay que denunciarlas, y de estimularlas cuando hay que estimularlas, tiene un nombre concreto; es la capacidad de afrontar las cuestiones desde el punto de vista político.

Hemos de afrontar con esperanza y entusiasmo el fatalismo histórico, que opera tan negativamente en sectores cada vez más anchos de la sociedad y de la Iglesia; afrontar con impulso profético ese realismo que nos lleva a pensar con naturalidad que el futuro de nuestra región ya está trazado y determinado por la Comunidad Europea, que no nos sitúa dentro del emergente y pujante «eje mediterráneo», sino dentro de la «diagonal continental», alejada de esos centros económicos más pujantes (30). La esperanza profética se basa, como decíamos anteriormente, en las posibilidades todavía ocultas del mundo y de la Humanidad y no en

(29) CEPS: *La Iglesia y los pobres*, 53.

(30) Es una de las conclusiones a las que llega el primer volumen del *V Informe Sociológico sobre la situación social en España*, de EDIS, Madrid, 1994, en sus páginas 332-333. Se concluye este apartado del estudio de Miguel JUÁREZ y Víctor RENES AYALA, sobre la población, estructura y desigualdad social, afirmando que «la dirección del desarrollo económico en la UE tiende a reforzar las zonas tradicionalmente ricas, y también las nuevas zonas de desarrollo que han ido apareciendo según los ejes descritos. El porvenir de las regiones periféricas sólo puede mirarse con un cierto optimismo si se les conecta, mediante redes de transportes y de telecomunicaciones, etc., con las zonas tradicionalmente fuertes del centro de Europa y con los ejes de desarrollo que se han ido creando» (pág. 334).

el fatalismo histórico que considera imposible todo cambio. Este fatalismo se encuentra en las antípodas de la predicación de los grandes profetas de Israel que proclaman la esperanza en el nuevo cielo y la nueva tierra, y de Jesús que, con su mensaje y su praxis, anuncia la llegada del Reino de Dios.

Los cristianos hemos de hacer frente a la impotencia que provocan, en ocasiones, los informes sociológicos y los estudios macroeconómicos. Hemos de recurrir permanentemente, sin perder el sano realismo, a la entraña utópica y humanista de nuestra más rica tradición. Y ésa será una de nuestras contribuciones más valiosas al mundo de hoy, que va renunciando a toda esperanza de transformación, ofreciendo acciones significativas, acciones simbólicas, que nos hagan imaginar una alternativa para el presente. Se trata de descubrir posibilidades de transformación viables, pero cuya viabilidad no era percibida.

La perspectiva escatológica abierta por el cristianismo se encuentra en línea de convergencia con lo que GIRARDI ha llamado «ética de la tensión hacia la nueva sociedad», aunque no se agota en ella, o con la ética de la solidaridad que tantos autores cristianos están planteando. Adela CORTINA cree que en nuestras sociedades democráticas se ha producido una crisis de sentido, pero de sentido compartido: *«la falta de proyectos que ilusionen, no sólo individual o grupalmente, sino también conjuntamente, es una de las más graves carencias de nuestras sociedades, uno de los mayores motivos de desmoralización»* (31). Por eso, ella propugna una ética que defienda el valor absoluto de la persona, una ética en la que todos los hom-

(31) Cf. CORTINA, A.: *Ética civil y Religión*. PPC, Madrid, 1995, 48.

bres puedan gozar de dos tipos de bienes, que están todavía demasiados lejos de su alcance, «bienes de justicia» y «bienes de gratuidad». «Bienes de justicia» son aquellos que componen lo que hoy llamamos una vida con un mínimo de calidad: alimento, vivienda, vestido, trabajo, libertad civil y política, atención social en tiempo de especial vulnerabilidad; son aquellos que un ciudadano, por el hecho de serlo, puede exigir en su comunidad política con todo derecho. Pero no sólo eso: son aquellos bienes que toda persona, por el hecho de serlo, puede exigir a la Humanidad en su conjunto con todo derecho. No estamos hablando aquí de concesiones, sino de mínimos de justicia exigibles. ¿Quiénes están obligados a cumplir esos deberes?

En principio, cuando una comunidad política toma la forma de «Estado social y democrático de derecho», como es el caso de España y de la mayor parte de las naciones europeas, se compromete institucionalmente a posibilitar que todos los ciudadanos puedan disfrutar de esos bienes, sea de forma indirecta sea de forma directa. Las comunidades políticas tienen el deber de justicia de hacer posible que todos sus miembros posean los bienes de justicia que hemos mencionados.

Sin embargo, con ser esto mucho e irrenunciable, no basta. Hay una gran cantidad de bienes, «los bienes de gratuidad», sin los que la vida no puede ser buena y que tienen la peculiaridad de que ningún ser humano tiene derecho a ellos, ninguna persona puede reclamarlo en estricta justicia. Nadie tiene derecho a ser consolado cuando llega la tristeza. Nadie tiene derecho a ser amado, cuando le hiere la soledad. Nadie puede exigir esperanza, si ya no espera en nada. Nadie puede reclamar en una ventanilla un sentido para la vida.

No son éstos bienes a los que «se tiene derecho» y que otros tienen «el deber» de facilitar; y, sin embargo, son necesidades que las personas tenemos para llevar adelante una vida buena, con necesidades que sólo con otros se pueden acallar; con otros que han descubierto, no el deber de justicia, sino la «ob-ligación» del ágape, la obligación gratuita de tener los ojos abiertos ante el sufrimiento. Porque hay una «ob-ligación» mucho más profunda todavía que la del deber, aunque por desgracia se nos haya educado desde siempre en la cultura del deber; hay una «ob-ligación» que nace cuando logramos descubrir que estamos ligados unos a otros y, por eso, estamos continuamente «ob-ligados», que los otros son para nosotros «carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre» y, por eso, nuestra vida no puede ser buena sin compartir con ellos la ternura y el consuelo, la esperanza y el sentido. Esa «ob-ligación» que para nosotros creyentes nace de nuestra filiación y que nos lleva a vivir en fraternidad (32).

Con lo expuesto no queremos caer en optimismos ingenuos. Hay que ser conscientes de los obstáculos del camino, de las dificultades que comporta un proyecto histórico auténticamente emancipador. De ahí la necesidad de hacer análisis lo más rigurosos posibles y de tomar tierra, pero leyendo siempre la realidad desde el lado de la imaginación y de la utopía y no desde registros fatalistas y cerrados. La historia, en una perspectiva utópica, avanza hacia nuevos horizontes que se harán realidad un día. Son los sueños del soñar despierto de que habla con tanto acierto E. BLOCH (33), sueños que nos

(32) Cf. CORTINA, A.: «Abrir caminos», *Vida Nueva*, 2.175 (27 de febrero de 1999), 31.

(33) Cf. BLOCH, E.: *El principio esperanza*, I, Madrid, 1977.

tienen que llevar a proyectar y poner en marcha experiencias de transformación sin dejarnos paralizar por el miedo al fracaso.

2.3. Caridad política

Estamos en una coyuntura donde la situación social puede quedar gravemente dañada en beneficio de la macro-economía. Se prima el crecimiento económico como absoluto y se atiende mucho menos la distribución de la riqueza generada. Desaparece la correlación entre protección e inserción, se protege socialmente «subsidiando», no «integrando». Esto favorece la desmotivación y crea dependencia; obstaculiza la inserción social, no aminora la desigualdad y es un paliativo para las carencias, con lo que el incremento del número de los excluidos consolida una sociedad dual en la que el eje fundamental es el consumo.

El desarrollo diferencial de los territorios rurales y urbanos, la desigualdad en el acceso a las oportunidades, se han traducido en las últimas décadas en pobrezas debido a la difícil accesibilidad y la pérdida de actividades económicas individuales. Como consecuencia de todo esto se han generado degradaciones personales y sociales sintomáticas de las personas que viven en la pobreza. Paralelamente hay otros efectos de la dinámica socioeconómica global, como la restricción de las solidaridades primarias, la monetarización, la individualización.

Se suponía que la salida de la crisis era la llegada a un nuevo proyecto social; pero con él han quedado igualmente al descubierto los mismos flancos de la sociedad: los más débi-

les. La actual estructura social se define sobre cuatro ejes: el económico, con el fin del pleno empleo y la precarización de la fuerza de trabajo; el social, con la conformación de la sociedad dual; el ideológico, con el retorno del darwinismo social y la ética calvinista, y el político, con la preeminencia de una sociedad corporativa (34).

Con esto, podemos concluir que la pobreza es también un tema político, relacionado con estructuras, decisiones políticas, económicas, de distribución de riqueza y de los bienes sociales, y no sólo de esfuerzo personal de los grupos desfavorecidos por insertarse a partir de unas ayudas técnicas arbitradas para ello.

Tanto si miramos las situaciones de personas como de comunidades, no podemos aislar la pobreza y la exclusión de unos procesos sociales, unos contextos y una realidad sociopolítica y económica, que generan y mantienen esas realidades. Consecuentemente ante la pobreza debemos abandonar dos prejuicios: por un lado pensar que la situación personal de cada uno es únicamente fruto de sus propias acciones (o sea, el pobre el causante de su pobreza), y por otro, pensar que buscar las raíces de una situación en las estructuras es «meterse en política», radicalizarse en exceso, etc.

Nuestras comunidades se suelen bloquear cuando el mensaje incide en las exigencias sociales de la fe. A veces ese bloqueo se traduce en fáciles acusaciones de desviacionismo, porque no ha entrado en la conciencia cristiana de nuestras comunidades esta dimensión de la evangelización.

(34) Cf. RENES AYALA, V.: *Luchar contra la pobreza hoy*. Ed. HOAC. Madrid, 93.

La fe cristiana y la actuación de la Iglesia siempre han tenido repercusiones sociopolíticas, ya sea por acción o por omisión. El problema es cómo debe ser el influjo en el mundo socio-político para que sea verdaderamente evangélico. La dimensión política de la fe no es otra cosa que la respuesta de la Iglesia a las exigencias del mundo real en que vive la Iglesia, y ésta no puede desentenderse de él. No se trata de que la Iglesia se considere a sí misma como instancia política que entra en competencia con otras instancias políticas, ni que posea unos mecanismos políticos propios, ni que desee un liderazgo político. Se trata de la verdadera opción por los pobres, de encarnarse en su mundo, de anunciarles una buena noticia, de darles una esperanza, de animarlos a una praxis liberadora, de defender su causa. Según Monseñor Óscar Amulfo ROMERO esta opción de la Iglesia por los pobres es la que explica la dimensión política de su fe. La esperanza trascendente debe mantenerse con los signos de esperanza histórica, aunque sean signos aparentemente tan sencillos. Sería un contrasentido, en nombre de Jesús, ignorar y olvidar los niveles primarios de la vida, la vida que comienza con el pan, el techo, el trabajo... La fe es la que impulsa en un primer momento a propiciar los procesos liberadores, que son también socio-políticos, y a denunciar cuanto obstaculice la salida de esta pobreza.

Los cristianos estamos llamados a superar la justicia humana mediante la caridad cristiana; pero hemos de superar dos concepciones falsas de la caridad: la que la entiende como suplencia de las deficiencias de la justicia, y la que la vive como encubrimiento de un orden establecido en la explotación y la dominación (35). A lo largo de la Historia se

(35) Cf. JARAMILLO RIVAS, P: «Prioridades y Coordinación de la pastoral de la caridad en una Iglesia evangelizadora», *CORINTIOS XIII*, 80 (1996), 203-204.

ha desprestigiado la palabra «Caridad», adjetivando con ella a personas que dan como limosna lo que se les debería exigir como justicia (36).

Los Obispos describen la caridad política como *«el compromiso vivo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, a favor de un mundo más justo y fraterno, con especial atención a las necesidades de los más pobres»* (37).

Por caridad política entendemos, pues, un compromiso activo a favor de los más necesitados y a favor de una sociedad más justa y fraterna. Esta dimensión de la caridad conlleva recordar los derechos de los pobres, analizar situaciones en que se conculcan tales derechos, denunciar las injusticias que sufren. En el Sínodo Extraordinario con motivo del vigésimo aniversario del Concilio Vaticano II, los obispos, en la relación final, entienden que el ministerio de la caridad incluye denunciar, de manera profética, toda forma de pobreza y opresión y defender y fomentar en todas partes los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana (...). 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 (38).

La Iglesia, pues, trabaja por la justicia, denunciando las causas tanto personales como sociales que producen la pobreza. La consecuencia inmediata de esta caridad política es que toda la comunidad está llamada a vivir este compromiso de

(36) Cf. CEPS.: *La Iglesia y los pobres*, 48-49.

(37) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Los católicos en la vida pública*, 61.

(38) Cf. CONCILIO VATICANO II: *Apostolicam Actuositatem*, 8.

denuncia y lucha contra las diversas situaciones de pobreza y marginación. Son muchos los campos y actividades en los que el cristiano puede y debe incorporarse para contribuir a favor de la justicia, empleando medios compatibles con el Evangelio: sindicatos, partidos políticos, asociaciones, ONGs, etc. (39).

Es necesario que todos, y especialmente los laicos/as en este momento histórico, participemos en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil y proyectemos en ella nuestro compromiso socio-político (40), ya que un campo propio es la vida pública: con su presencia en la misma se hace presente a la Iglesia para transformarla según el espíritu del Evangelio (41). La promoción de la justicia, el respeto a la dignidad y los derechos humanos son indisolubles de la misión propia de la Iglesia. Así pues, el compromiso político no es una mera consecuencia de la fe, sino una manera de vivirla, de actualizarla en la caridad (cf. Gal 5, 6) (42).

En consecuencia, la caridad requiere la implantación de la justicia como condición necesaria para su propia verificación en la realidad. No hay oposición entre el orden de la caridad y el de la justicia.

2.4. Solidaridad con los países más empobrecidos

Cuando nos planteamos adoptar este criterio, hemos de esquivar dos riesgos: uno, pensar que es prioritario atender a los pobres más cercanos y subsidiariamente a los

(39) Cf. CEPS.: *La Iglesia y los pobres*, 50.

(40) Cf. CEAS: *Los Cristianos laicos, Iglesia en el Mundo*, 33.

(41) Cf. *Ibíd.*, 45 y 46.

(42) Cf. *Ibíd.*, 54.

más lejanos; y dos, acordarnos de la situación mundial que oprime al Tercer Mundo sólo cuando las catástrofes y las guerras acuden a recordárnoslo. No podemos olvidar que la mayor de las catástrofes es la situación permanente de hambre y miseria en la que vive gran parte de la Humanidad.

La universalidad, lejos de distanciarnos del amor al prójimo próximo, ensancha las posibilidades en términos de construcción de fraternidad. Desde esta perspectiva, las exigencias de justicia y solidaridad nos vinculan con todos los pueblos, y en concreto con los pobres del mundo entero. La universalidad de la caridad es un desafío histórico. Es en el Tercer Mundo donde está la mayoría de los pobres de la tierra y las mayores injusticias y opresiones, que exigen con urgencia una respuesta significativa y audaz. En este contexto ha de expresar la Iglesia su vocación universal. Este fruto de la injusticia y explotación que es el Tercer Mundo se ha convertido en el paradigma desde el que analizar todas las otras injusticias de nuestra sociedad (incluidas las condiciones de vida de las oleadas de inmigrantes que huyen de la miseria para buscar entre nosotros, los países ricos, una vida mejor).

La dimensión universal de la caridad puede contribuir hoy a superar las discrepancias entre las Iglesias cristianas y avanzar en el diálogo entre las grandes religiones monoteístas: la coincidencia y colaboración en el servicio a los más pobres de la tierra puede conducirnos a la unidad.

En Puebla los Obispos declararon *«como el más devastador y humillante flagelo la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada, por ejemplo, en sa-*

larios de hambre, el desempleo y subempleo, desnutrición, mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, inestabilidad laboral» (n. 29).

La cuestión social se ha mundializado, desbordando las posibilidades y responsabilidades de cada país. La disparidad abismal y creciente en los niveles de desarrollo supone un gravísimo peligro para la paz, fruto agradecido de la justicia (43). El abismo entre el Norte y el Sur es cada día más radical y creciente. Los pueblos más débiles sufren el imperialismo de los intereses económicos, políticos e ideológicos de las grandes potencias. La pobreza y el subdesarrollo atacan un principio incuestionable en nuestra tradición moral: la unidad del género humano (44).

La acción caritativa y social de la Iglesia debe volcarse más donde hay menos, en los países más pobres, donde los pobres son mucho más pobres que los pobres de los países ricos. En este sentido se formulan propuestas para que toda comunidad, institución o grupo cristiano destine al menos el 0,7% de los fondos que gestiona para compartir con instituciones socio-caritativas de los países del Tercer Mundo.

La Junta de Extremadura hace patente su solidaridad destinando ya el 0,7% de su presupuesto a ayuda para el desarrollo, y con el fin de asegurar los criterios y prioridades que deben regir la ayuda oficial para el desarrollo, realizar un seguimiento de los proyectos, proponer programas de sensibilización y educación para la solidaridad en la sociedad extremeña,

(43) Cf. PP, 76.

(44) Cf. CALLEJA, J. I.: «Desarrollo y solidaridad: aportaciones desde la doctrina social de la Iglesia». *CORINTIOS XIII*, 75 (1995), 19-80.

etc., ha creado el Consejo Asesor de Cooperación para el Desarrollo.

También muchos de nuestros Ayuntamientos y otras instituciones, como asociaciones, Colegios Profesionales, etc., destinan ya el 0,7% de sus presupuestos al fin expuesto. Todo esto son muestras de que Extremadura avanza significativamente manifestando su solidaridad.

Del mismo modo, en los últimos años la Archidiócesis de Mérida-Badajoz ha dado pasos encaminados a este mismo objetivo, destinando el 1% de sus gastos a la ayuda al Tercer Mundo; igualmente Cáritas ha realizado en nuestra región un importante y creciente esfuerzo para ayudar al desarrollo de estos países (45).

Un factor material, cuya negociación urge, es la deuda externa, porque no se pueden cobrar las deudas contraídas a partir de sacrificios insoportables de los deudores (46).

(45) Ayuda al desarrollo (en pesetas):

Años	Badajoz	Coria-Cáceres	Plasencia
1994	47.837		
1995	1.379.000		12.335.596
1996	24.438.961	3.480.91	4.611.703
1997	32.911.317	8.296.069	3.123.882
1998	83.734.660	63.861.238	42.340.708

En todos los casos es destacable el incremento tan importante que se ha producido en los últimos años y que viene a ser un reflejo de la mayor sensibilidad que existe en nuestra sociedad extremeña, y en nuestra Iglesia, respecto a la ayuda al desarrollo y a la cooperación. Habría que hacer mención también, dentro de la colaboración de la Iglesia, a sus aportaciones a Manos Unidas y a Misiones.

NOTA: Datos provenientes de las distintas Cáritas Diocesanas de nuestra Provincia Eclesiástica.

(46) Cf. CA, 35.

La aportación del 0,7% del PIB y la renegociación-condonación de la deuda externa son posibilidades reales para un hipotético acuerdo mundial; no obstante, hay que evitar a toda costa la financiación de regímenes corruptos. La deuda externa es la manifestación más grave de la situación de subordinación en la que viven las economías de los países del Sur dentro de la estructura económica internacional (47).

Todo nuestro modelo de desarrollo se ha estructurado en torno a dos principios incuestionables:

- que el nivel y estilo de vida de los más ricos es innegociable;
- que tal nivel y estilo de vida será a medio-largo plazo universalizable.

Ambas premisas son absolutamente imposibles, porque existen límites físicos insalvables. Son precisamente estos dos principios los que hoy debemos cuestionar radicalmente desde una cultura de la austeridad solidaria; pero no olvidemos que *«la solidaridad, económicamente, no es gratis. La solidaridad, políticamente, no es inocente. La solidaridad, moralmente, no es opcional, es justicia debida»* (48). Sin solidaridad efectiva y costosa, sin justicia radical, en la práctica, negamos la dignidad humana de quienes no tienen cubiertas sus necesidades más elementales (49).

(47) Cf. CÁRITAS, JUSTICIA Y PAZ, MANOS UNIDAS y CONFER: *Deuda externa, ¿Deuda eterna?*, Documento Base. Madrid, 1998.

(48) Cf. CALLEJA, J. I.: «Desarrollo y solidaridad: aportaciones desde la Doctrina Social de la Iglesia». *CORINTIOS XIII*, 75, (1995), 48.

(49) Cf. CALLEJA, J. I.: Art. cit., 48.

Es preciso combinar conocimiento técnico, realismo político y voluntad ética: hay que reclamar una movilización ética a nivel mundial.

2.5. *Inserción irrenunciable*

El objetivo último cuando abordamos la intervención en el ámbito de la pobreza no es mitigar las consecuencias de la misma ni facilitar la subsistencia de quienes la sufren sino erradicarla, crear las oportunidades, las estrategias que permitan que las personas afectadas y víctimas de una situación de marginación formen parte de la sociedad y abandonen el estatus de «excluidos». Esto supone arbitrar mecanismos de integración que se dirijan a la consecución de unas condiciones de vida dignas: así hay que prever la integración relacional en la comunidad, en el ámbito laboral, etc.

Apostar por la inserción y la autonomía equivale a decir que las prestaciones y servicios han de posibilitar mediante procesos e itinerarios que llevan hacia la vida autónoma, la inserción económica y social de los excluidos en lugar de crear cadenas de dependencia. Las medidas han de ser personalizadas y comunitarias, pues la finalidad es crear personas independientes.

En la relación sociedad-pobreza confluye la estructura social desigual con dos elementos presentes en los procesos de empobrecimiento: la crisis de los factores de inserción y la crisis de los mecanismos de protección.

Con la pérdida del pleno empleo como horizonte se quiebra la posibilidad viable para todos del trabajo como

elemento que estructura la sociedad; pero a pesar de ello la sociedad mantiene como normales los referentes sociales de una sociedad «de trabajo». Es por ello que aún la pobreza está directamente relacionada con el desempleo y la inserción social pasa inexcusablemente por la inserción laboral.

Queda de manifiesto la incapacidad de la sociedad para dar respuestas a las demandas de inserción que ella misma genera. Dos estrategias sirven de base para superar esto: la eliminación de las barreras que los impide entrar o permanecer en la actividad económica y la creación de una dinámica de desarrollo de las comunidades a través de organizaciones comunitarias que articulen la oferta y la demanda en los ámbitos de interés público. Es necesario para ello valorar los recursos humanos, adaptar la educación y la formación y propiciar el acceso al mercado laboral, así como la creación de puestos de trabajo, principalmente en todo el campo de los llamados «nuevos yacimientos de empleo».

En las condiciones de pobreza y exclusión no son suficientes las medidas económicas si en su implementación no son socialmente adecuadas, pues afrontar la pobreza desde medidas puramente económicas deja sin resolver la cuestión de la protección social como cauce para que los beneficiarios puedan conseguir su autonomía y ejercer su plena ciudadanía.

Esta clave de actuación rompe con el asistencialismo, ya que si nuestro objetivo es que las personas con las que trabajamos lleguen a ser ciudadanos con plenos derechos efectivos, éstas necesitan ingresos, estatus, reconocimiento social, un trabajo, acceso a unos derechos sociales (salud, formación, aloja-

miento digno...). Mas no podemos olvidar que es imprescindible que estas personas tengan cubiertas las necesidades básicas (50).

Trabajar la incorporación es facilitar que la persona vuelva a diseñarse como persona, planificar su tiempo de una manera constructiva, es estructurar una cadena de sucesos significativos cuya resolución determina el futuro (51). Se reconstruye la persona a medida que en su vida acontecen hechos estimuladores y dejan de producirse episodios que sistemáticamente problematizan, nos referimos sobre todo a personas que han sufrido grandes rupturas en la escuela, el trabajo, la familia. Trabajar la inserción es abordar dichas rupturas y las posibilidades de que puedan volver a producirse. De este modo se estructura la persona, se establecen nuevas relaciones con lo real que la envuelve y se enfrenta a la resolución de problemas cotidianos (52).

En esta línea nos encontramos con iniciativas surgidas de los propios marginados, quienes han organizado una actividad laboral para sí mismos. Surgen en esta sintonía fórmulas de autoempleo juvenil, talleres ocupacionales, cooperativas y empresas de trabajo asociado, etc.

Para lograr culminar estos procesos de inserción, es necesaria la realización y seguimiento de proyectos personales de empleo, según la problemática de cada colectivo excluido del

(50) FUNES, J.: *La incorporación social de las personas con problemas de drogas*, Ed. Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, Vitoria, 1996, 27.

(51) CASAL, J., y MASJUAN, J. M.: «La inserción social de los jóvenes», *Educación*, 293, (1990), 109.

(52) LINAJES, E.: «La estrategia comunitaria en la inserción», *Servicios Sociales y Política Social*, 29 (1993), 23-28.

mercado laboral. En estos procesos educativos, o *itinerarios personales de inserción*, nuestras comunidades han de demostrar una gratuita capacidad de acogida, acompañamiento y apoyo con respeto, con paciencia, con esperanza, sin juzgar a nadie, dando gran importancia a la receptividad, a la escucha inicial. Las demandas concretas han de orientarse de modo que generen un plan personal de inserción; se trata siempre de ajustar el proceso a las necesidades y potencialidades de cada persona.

La idea de proceso supone avances y retrocesos, ensayos y errores, por eso hemos de sustituir la simple exigencia de contrapartidas por la negociación, que supone aportar y exigir, pero también adaptabilidad, ofertas diferenciadas, esperas, probar, fracasar, volver a probar, volver a esperar... En el caso de los excluidos hay que contar con que han construido un itinerario de exclusión que ha de ser desandado.

En todo este trayecto es clave la cuestión del seguimiento, que no es más que la disponibilidad para ver cómo funcionan los intentos, se consolidan los cambios y qué modificaciones hay que ir introduciendo. Es un acompañamiento, ir al lado del otro/a, que implica estar dispuesto a sufrir con él o ella, a celebrar los pequeños triunfos, a sentir que caminamos junto a un hermano. Ese acompañamiento se nutre de encuentros, momentos de discusión y negociación y actuaciones-puente para el acceso a recursos y servicios. En otros casos el acompañamiento viene marcado simplemente por una intervención educativa y formativa encaminada a facilitar la incorporación laboral y social.

Esperar que los ajustes espontáneos arreglen la situación de toda esa población que engrosa las filas de la pobreza supone condenarlos a perpetuidad en ese estado.

2.6. Comunión y «Com-pasión»

Los indicadores de la pobreza y sus causas, que configuran lo que se ha denominado la «cultura de la insolidaridad y la pobreza» como tendencias que marcan a nuestro tiempo, ponen de manifiesto nuestro «egoísmo individual» y la falta de «responsabilidad personal», intransferible e insoslayable. Ninguna reforma estructural ni ninguna reivindicación social pueden prescindir, ni relegar u olvidar, la necesidad de «convertirnos» de nuestras actitudes de egoísmo y de insolidaridad (53). Es una contradicción flagrante que nos llamemos hijos de Dios y no nos sintamos hermanos de todos los hombres. La filiación comporta automáticamente la fraternidad, que nos hace vivir en comunión. Para vivir la filiación y la fraternidad necesitamos el don de la caridad, el don más importante, sin el cual es imposible realizarlas. No se puede vivir como hijos sin amor; no se puede vivir como hermanos sin amor (54).

Y este don nos lleva a seguir los pasos del Señor, que «*siendo rico, se hizo pobre por nosotros*» (55), a revestirnos de los mismos sentimientos de Cristo y a reproducir sus mismos gestos. Todo lo compartió con nosotros y a los discípulos les impuso esta norma tajante: «*Vended vuestros bienes y dad limosna. Hacedos bolsas que no se deterioren, un tesoro inagotable en los cielos, donde no llega el ladrón ni la polilla*» (56); es decir, llevad a cabo entre vosotros la comunicación cristiana de bienes, construyendo el hogar común de la Humanidad.

(53) Cf. CEPS: *La Iglesia y los pobres*, 43-45.

(54) Cf. LG, 42.

(55) 2 Cor 8, 9.

(56) Lc. 12, 33-34.

Cuando la Iglesia vive en la comunión y se hace comunión solidaria (57) simplemente quiere dar cuenta, sin ningún tipo de fanatismos, de lo que «ha visto» desde la perspectiva de Dios. El estímulo para la solidaridad compasiva se da en la revelación de que Dios ha creado la Humanidad para que sea comunión fraterna de felicidad y vida ya en la Tierra, la casa solariega de los hijos del Padre, y la ha destinado a la plenitud de la patria trinitaria.

Esta solidaridad «com-pasiva» se ha de manifestar en una austeridad responsable frente a las ansias frenéticas de consumir: «*La moderación y la sencillez deben llegar a ser criterios de nuestra vida cotidiana*» (58), criterios que nacen de poner el fundamento de nuestra vida en el «ser» y no en el «tener», pues en una sociedad materialista cuanto más se posee más se desea, y así son relativamente pocos los que poseen mucho y muchos los que no poseen nada (59). Para poder cambiar esta antinomia es necesario fundamentar nuestra vocación humana en el ser y en el compartir, pues todos estamos llamados a aliviar la miseria de los que sufren cerca o lejos no sólo con lo «superfluo», sino también con lo «necesario» (60). Los escolásticos afirmaban que dar lo superfluo a los pobres es una exigencia de justicia y compartir con ellos lo necesario es una exigencia de caridad. Si dar lo superfluo es una exigencia de la justicia, quiere decir que no basta dar una parte de lo superfluo, sino que la caridad nos pide que compartamos mucho más. Hablamos, por lo tanto, no de mínimos, sino

(57) Cf. LG, 48; AG, I; SRS, 40.

(58) JUAN PABLO II: *Si quieres la paz, sal al encuentro del pobre*, Mensaje con motivo de la Jornada Mundial de la Paz (1-1-1993), 5.

(59) Cf. SRS, 27.

(60) Cf. SRS, 31.

de máximos. Los mínimos valen para todos, son los mandamientos de la ley de Dios. Los máximos es cosa nuestra, son el encargo de Cristo.

Debemos recordar aquella tradición profética que denunciaba nuestros sacrificios sin misericordia: «¿Qué me importan vuestros sacrificios?... Buscad lo que es justo, levantad al oprimido, defended al huérfano, proteged a la viuda» (Is. 1, 11-17; Cf. Jer. 7, 1-11). «Misericordia quiero, no sacrificio» (Mt. 9, 13; 12, 7; Os. 6, 6). Los derechos de los pobres son tan superiores a los del santuario, que llegan a descalificar cualquier ofrenda sagrada que redunde en detrimento de las atenciones debidas. Pues lo realmente sagrado no es el templo, son los pobres. Ellos son el verdadero altar de Dios (61). De ahí que se considere ofrenda hecha a Dios no tanto la limosna destinada al culto cuanto la que se entrega para socorro de los necesitados. Con lógica aplastante escribe San Juan Crisóstomo: «De qué le aprovecha al Señor que su altar esté lleno de vasos de oro si él muere de hambre? Saciad primero su hambre y después, de lo que sobre, adornad su altar» (62). Y San Ambrosio decía: «Aquel que envió sin oro a los Apóstoles fundó también la Iglesia sin oro. La Iglesia posee oro no para tenerlo guardado, sino para distribuirlo y socorrer a los necesitados. Pues, ¿qué necesidad hay de reservar lo que, si se guarda, no es útil para nada? ¿No es mejor que, si no hay otros recursos, los sacerdotes fundan el oro para sustentar a los pobres, que no se apoderen de él sacrílegamente los enemigos? Acaso no nos dirá el Señor: ¿Por qué habéis tolerado que tantos pobres murieran de hambre, cuando poseáis oro con el que procurar su alimento? ¿Por qué tantos esclavos han

(61) Cf. *Didascalía*, II, 26.

(62) Cf. *In Mat. Hom.* 50, 4; PG 58, 509.

sido vendidos y maltratados por sus enemigos sin que nadie los haya rescatado? ¡Mejor hubiera sido conservar los tesoros vivientes que no los tesoros de metal!» (63).

2.7. Cultura y ética de la solidaridad

La historia moderna constata que el crecimiento económico no supone automáticamente crecimiento para todos, y que bienestar económico no siempre es sinónimo de justicia, y mucho menos de solidaridad. La cultura de la solidaridad requiere en España una cierta intervención gubernamental en beneficio de los menos pudientes, esto es defendido por los teóricos del Estado del Bienestar y especialmente por los defensores de un sistema fiscal progresivo y compensatorio. Pero ello choca contra la cultura dominante, con la preeminencia de la doctrina liberal y con la sustancial de la sociedad de consumo de masas (64).

La crisis del Estado del Bienestar se traduce en crisis de valores sociales, porque la incapacidad de resolver las demandas básicas es la muestra de una incapacidad estructural de solidaridad, que genera exclusión y desarraigo social.

Se está produciendo un fenómeno que podríamos calificar como la «naturalización» de la pobreza. La sociedad de la opulencia exhibe la riqueza y oculta vergonzosamente la pobreza, saca a los pobres del discurso socio-político, como podemos ver en los programas europeos destinados a combatir

(63) Cf. SAN AMBROSIO: *De officiis ministrorum*, II, 38, 137, PL 16, 140.

(64) Cf. MONCADA, A.: *La cultura de la solidaridad*. Edit. Verbo Divino, Estella, 1989.

la pobreza, que evitan esta denominación y hablan de «grupos menos favorecidos».

La esperanza es necesaria, y hay razones para mantenerla: pues es una realidad entre nosotros la generosidad de mucha gente, los movimientos sociales, la nueva sensibilidad ante la injusticia, los deseos sinceros de una sociedad más habitable. Necesitamos con urgencia de esta actitud esperanzada, porque la exclusión social conduce a una desesperanza objetiva, que induce a la desmotivación. Si no fuera por el instinto de supervivencia, mucha gente habría perdido ya las razones para vivir. Por ello estimular una actitud esperanzada supone reactivar entre otros recursos el protagonismo de los afectados.

Se hace necesario el fomento de un desarrollo humano que lleve a una nueva sociedad. Hay que incidir en el proceso que conduce a la cultura de la solidaridad, defender un modelo de hombre y de sociedad que pase de la persona-objeto a la persona-sujeto, del individuo pasivo a la persona protagonista de su desarrollo. Esto exige una cultura del otro, de la gratuidad, de la solidaridad.

Este modelo cultural busca la satisfacción de las necesidades humanas y el ejercicio de los derechos básicos, por lo que hay que desarrollar alternativas imaginativas a la cultura de la subsidiaridad.

En orden a trazar pautas para estas alternativas, podemos hablar de tres estrategias:

Estrategias sinérgicas, que giran en torno al reconocimiento del papel de cada uno de los agentes sociales, cada uno desde su identidad respetando a los demás. La intervención social

sobre la exclusión sólo es posible si se alinea con los intentos de construir un orden mundial más justo, pues la mundialización es una perspectiva que lo cualifica todo.

Estrategias reticulares o estrategias de red: en la medida en que las redes sociales intervienen en la creación del problema, no hay erradicación de la exclusión que no sea un trabajo en y sobre los contextos sociales. La exclusión social sólo puede combatirse a través de los recursos formales e informales. Esto supone trabajar en la línea de generar tejido social y redes de solidaridad. El tejido asociativo es uno de los grandes vehículos de educación no formal, una fuerza con grandes potencialidades, manifiestas y latentes. Este tejido tiene el reto de estructurarse en red y estas redes han de poner en marcha alternativas solidarias.

Estrategias de acompañamiento: servicios de proximidad y rehabilitación. Sólo la cercanía es capaz de crear un clima cálido y acogedor. La acogida y todo lo que lleva consigo el sentido humano de las relaciones tiene un papel fundamental.

Tenemos que acabar con un modelo cultural que extiende en los medios de comunicación la idea de causalidad «moral» de la pobreza propia y ajena, o la idea de que los hechos sociales son inamovibles y perennes. Si negamos que haya posibilidad alguna de alternativa social, negamos las condiciones objetivas de exigencia de la solidaridad como justicia debida. Se necesita, pues, fomentar el protagonismo de la sociedad civil, las obligaciones de justicia para con todos, la suficiencia real de bienes disponibles, la eficacia comprobada de algunas medidas ya tomadas y la ganancia «moral» que obtenemos nosotros y nuestros descendientes al escoger un desarrollo compartido.

Se habla hoy de la defensa de los derechos humanos de tercera generación: si la libertad individual acompañó a la primera generación de los derechos humanos y la igualdad inspiró a la segunda, la tercera generación de los derechos humanos saca a la luz los principios inalienables sobre el medio ambiente, la paz y el desarrollo solidario. Es en estos últimos donde la Humanidad se juega su viabilidad como planeta. En este espacio el valor clave sigue siendo la solidaridad (65).

La práctica de la solidaridad debe concebirse no como actividad extraordinaria, sino inserta en la cotidianidad; ha de desarrollar nuestra capacidad para mirar a los márgenes, de ser capaces de romper con la normalidad para dejarnos afectar por las víctimas, y que nada justifique pasar de largo. La educación en la solidaridad debe iniciarse en primera instancia en la familia (66); e igualmente en nuestros centros de enseñanza, no como un valor que se esgrime en momentos puntuales, sino que el objetivo es que la persona interiorice un modo de hacer, de pensar, una capacidad para tener presente a quien está sufriendo, aunque no esté a nuestro lado, de ponerse en el lugar del otro, de implicarse personalmente con él, de analizar estructuras de injusticia y apoyar procesos de lucha contra las mismas.

Se hace necesario multiplicar las iniciativas de asociacionismo infantil y juvenil para educar a nuestros/as ciudadanos/as con un talante ético y solidario.

(65) CARITAS, MANOS UNIDAS, CONFER, JUSTICIA Y PAZ: *Deuda externa, ¿Deuda eterna?* Documento Base, Madrid, 98.

(66) Cf. FC, 42.

3. Pautas para la actuación

En la acción transformadora que nos planteamos son objetivos finales de la intervención social los siguientes (67):

- Mantener el proceso de reducción de la extensión de la pobreza, así como de la intensidad de la misma.
- Mejorar la situación de los colectivos más vulnerables.
- Reducir las disparidades territoriales.

La consecución de dichos objetivos ha de plantearse sin crear dependencia de las prestaciones. Para alcanzar lo expuesto, habría que operativizar los objetivos, propiciando:

- La mejora del nivel educativo y formativo.
- Evitar el éxodo rural y diversificar la actividad productiva donde predomina la agricultura tradicional.
- Reducir la tasa de desempleo e incrementar la tasa de actividad, estimulando la incorporación femenina al mercado de trabajo.

Las medidas que han de ser adoptadas van desde las ayudas monetarias directas hasta las ayudas crediticias (para actividades formativas o para iniciativas de autoempleo); así como otras actuaciones directas que contemplen apoyo emocional, reforzamiento pedagógico y educativo, prevención de conductas disociales, alfabetización, cursos de formación para desarrollar hábitos laborales y cursos que utilicen el esquema for-

(67) Cf. EDIS: *Las condiciones de vida de la pobreza en Extremadura*. Ed. Fundación FOESSA, Madrid, 1999, 299.

mación-empleo destinados principalmente a personas con especiales dificultades para acceder al mercado laboral; diseño personal de itinerarios de búsqueda de empleo; regulación de economías sumergidas, etc.

Los programas de cualificación profesional, donde se contemple la formación para el empleo y el adiestramiento en habilidades sociales básicas, deben incidir especialmente en los jóvenes que se encuentren en situación de «pobreza severa»; es decir, en aquellos suburbios urbanos o zonas rurales caracterizados por su precariedad socioeconómica y su conflictividad social.

Apostar por la inserción y la autonomía, equivale a decir que las prestaciones y servicios han de posibilitar la inserción económica y social de los excluidos, mediante procesos e itinerarios que llevan hacia la vida autónoma, en lugar de crear cadenas de dependencia. Las medidas han de ser personalizadas y comunitarias.

La estrategia frente a la pobreza nos obliga a pasar de pretender lograr un incremento en los ingresos de los pobres, a preconizar la necesidad de «insertarlos en la actividad». Por ello debe contemplarse la realización de proyectos sociales que se construyan desde las condiciones de las personas y grupos excluidos, cuya finalidad sea la inserción laboral, profesional y social.

La implicación de los agentes sociales ha de tener relación con los procesos de desarrollo local, para ello se ha de plantear con sentido de globalidad y de modo integral, evitando toda sectorización. Nuestra labor se habría de centrar en descubrir la potencialidades, desarrollar los recursos y ofrecer los apoyos para que los colectivos que pretendemos insertar ad-

quieran capacitación y formación y recuperen su autoestima. Este modelo de trabajo, el de los itinerarios personales de inserción, supone en resumen: una intervención personalizada, individualización del proceso, negociación y acompañamiento y una tutorización del recorrido (68).

La inserción laboral es un paso ineludible para la inserción social. Los proyectos en este sentido deben contemplar:

- Programas de formación cualificada
- Desarrollo de empresas con la finalidad de la inserción, creadas para devolver a poblaciones marginadas a situaciones de empleo. Fomentar una economía solidaria, promover el espíritu emprendedor del excluido y trabajar por la integración mediante la promoción de empresas intermediarias y de procesos de inserción.
- Apoyo a microactividades económicas que pretenden favorecer el acceso autónomo al mercado laboral.
- Planes de desarrollo territorial, cuyo fin sea la inserción de un conjunto social determinado.

El éxito de estos proyectos depende de su grado de inserción en la vida económica y social, local o comunitaria, la calidad de su organización económica y la capacidad de integrar la identidad cultural del territorio en que operan.

(68) Cf. FUNES, J.: *La incorporación social de las personas con problemas de drogas*, Ed. Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, Vitoria, 1996, 30-32.

El desarrollo comunitario no sólo no está en declive, sino que da lugar a experiencias adecuadas que articulan el desarrollo de las personas, las potencialidades de las zonas y la incorporación social de los grupos humanos. Acciones especializadas, como casas de oficio, escuelas-taller, programas de garantía social, etc., hacen frente a necesidades de formación y empleo, integradas en un proceso de recuperación de zonas y territorios y de desarrollo de las oportunidades comarcales, articulando la participación de agentes sociales y económicos, voluntariado y organizaciones. Se deben conservar e incrementar medidas sociales, iniciativas comunitarias que están favoreciendo el desarrollo de nuestros pueblos, colectivos, y barrios. Esto hace posible que los proyectos de inserción no sean independientes de la realidad local y de los grupos humanos y encuentren su «sostenibilidad» en la misma. En todo caso, hay una cuestión previa, y es que para que el cambio se produzca en la persona, y en la sociedad, hemos de partir de un concepto de participación integral, de protagonismo, tanto en el plano de la ejecución cuanto en el de la decisión.

La perspectiva comunitaria facilita espacios de acogida, humanización y encuentro; por lo que adoptar esta perspectiva de cara a la intervención social debe ser una condición esencial de los Servicios Sociales públicos, e igualmente de toda la red de acción social de nuestra Iglesia.

Finalmente, la Animación Socio-Cultural que considera el criterio educativo para una cultura de la solidaridad y la necesidad de ampliar la participación en la vida civil y pública, es sin duda una forma de intervención social muy acorde con las nuevas necesidades.

4. Propuestas

4.1. La promoción y formación sociopolítica de la comunidad

Es tarea de todos construir una sociedad accesible donde el conjunto de la ciudadanía viva con dignidad y calidad. Cada uno, con sentido de responsabilidad y corresponsabilidad, debe asumir y desempeñar el papel que le corresponda. La educación en la solidaridad y en la promoción de la justicia es hoy una necesidad urgente. Hay que lograr que la comunidad reflexione sobre las implicaciones que conlleva el ejercicio de la caridad y combinar el conocimiento crítico de la realidad con técnicas de intervención y con el cultivo de un talante personal y comunitario solidario.

Desde nuestras comunidades no podemos achacar la pobreza actual a las propias víctimas, y es por ello que necesitamos comunidades críticas y con capacidad de analizar las causas de las situaciones de marginación a las que nos enfrentamos. La comunidad cristiana debe provocar y acompañar actitudes interiores y exteriores para lograr la erradicación de la pobreza, la injusticia, la marginación y la miseria, desde la conciencia de que todo lo que en la historia contradice la paternidad de Dios y la fraternidad universal no es querido por Dios.

La existencia del «Estado Social y Democrático de Derecho», que se compromete a respetar las libertades y a atender las necesidades de los ciudadanos, nos legitima como Iglesia a exigir que esos compromisos se cumplan fielmente y que no se retroceda en las metas sociales ya conseguidas, sino que se avance y profundice en ellas. Toda la comunidad está llamada a vivir este compromiso de denuncia y lucha

contra las diversas situaciones de pobreza y marginación. Atajar las causas de la pobreza nos obliga a estar siempre atentos a cuanto pueda generarla o a cuanto no contribuya a erradicarla.

Convendría abrir y acercar los espacios de participación política. El grado de desarrollo democrático de una sociedad se mide no sólo por el nivel de participación electoral, sino también por otras formas de participación, dando importancia a lo local, a lo pequeño. Es necesario crear espacios de comunicación, debate y educación. Se debe canalizar el dinamismo y la potencialidad que existe en muchos sectores sociales. Ser lugar de encuentro de todos aquellos sectores, jóvenes, profesionales, etc., disconformes con el «orden establecido».

Es necesario en este momento histórico que todos, y especialmente los laicos/as, participemos en la vida de la Iglesia y de la sociedad civil y proyectemos en ella nuestro compromiso socio-político-religioso, de un modo coherente. Son muchos los campos y actividades (sindicatos, partidos políticos, asociaciones, ONGs, etc.) en las que el cristiano puede y debe incorporarse trabajando en favor de la justicia, mas empleando siempre medios compatibles con el Evangelio.

Si aceptamos como necesaria la presencia pública cualificada del laicado cristiano, es imprescindible promover la formación de su conciencia social en todos los sectores de la Iglesia en Extremadura. Por tanto las comunidades cristianas ayudarán a sus miembros a tomar conciencia de la dimensión socio-política de su fe, los animarán a participar en la vida pública, facilitándoles formación y acompañamiento (69). Para ello hay

(69) Cf. CEAS: *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo*, 51 y 53

que promover instituciones destinadas a la formación sociopolítica de los católicos y ofrecer programas de formación que inviten al compromiso político y animen la vida pública con los valores cristianos. Pueden ser foros para ello las Escuelas de Teología, las Escuelas de Agentes de Pastoral, el Instituto Superior de Ciencias Religiosas, Cáritas, etc.

Se hace insustituible el estudio a fondo de la situación de nuestro mundo y de nuestra región extremeña, así como una lectura creyente de la misma. Medio importante para ello es conocer y debatir los estudios que Cáritas, conjuntamente con la Fundación FOESSA, ha elaborado sobre las condiciones de los pobres en España y en nuestra región. Hemos de ser difusores de estos estudios, cauces para su divulgación, sabiendo popularizarlos y haciéndolos llegar a nuestra comunidad cristiana y a todas las instituciones civiles. Sería interesante, además de la presentación general que se realiza en los medios de comunicación para toda la sociedad extremeña, promover foros de debate en la Universidad y en los arcipresbiterios con los sindicatos y asociaciones, etc., para hacer llegar estos datos de un modo más directo y participativo a la población.

En nuestra pastoral, en nuestras reuniones, catequesis, reflexiones y celebraciones hemos de saber narrar y contar la historia de los pobres y desde los pobres, para que nuestra acción se oriente hacia el acercamiento, conocimiento y reflexión acerca de la pobreza. A nuestras comunidades parroquiales, a los movimientos y asociaciones y a las comunidades religiosas les corresponde desvelar lo que otros tratan de ocultar, dar a conocer y denunciar las causas generadoras de las injusticias y levantar acta de la existencia de los pobres. Para esto es deseable conocer las comunidades parroquiales

incardinadas en zonas desfavorecidas, suburbios, etc., de nuestras mismas ciudades y evidenciar nuestra solidaridad concreta con ellas. Nuestra lectura creyente de la realidad ha de tener una vertiente política y profética, vertiente que lleve a descubrir no sólo las responsabilidades individuales, sino también los «mecanismos perversos» (70) del «afán de ganancia exclusiva y la sed de poder a cualquier precio» (71), con todas las funestas consecuencias que conlleva para los más débiles (72), consecuencias más funestas e injustas para el Tercer Mundo.

4.2. *Solidaridad con el Tercer Mundo*

La acción caritativa y social de la Iglesia debe volcarse más en donde hay menos. Los pobres de los países más pobres son mucho más pobres que los pobres de los países más ricos. Con el fin de intensificar la solidaridad con los países del Tercer Mundo, parece necesario promover grupos de sensibilización, reflexión y acción portadores de solidaridad, que nos ayuden a hermanarnos con los países empobrecidos, complementando esto con el esfuerzo por dar acogida a quienes de aquellas tierras llegan a nuestros pueblos y ciudades.

Cáritas, CONFER, Justicia y Paz y Manos Unidas han puesto en marcha una campaña de sensibilización, movilización ciudadana y presión política con el objeto de conseguir liberar de la carga de la deuda externa a más de mil millones de perso-

(70) SRS, 16.

(71) SRS, 37.

(72) Cf. SRS, 16-17.

nas de todo el mundo. Se pretende la condonación o renegociación de la deuda, vinculándola a la inversión en desarrollo humano, estudiando la situación de cada país en particular:

Algunas de las propuestas para la implicación personal y colectiva, recogidas por la campaña de las instituciones antes citadas y que nosotros hacemos nuestras, son:

— Tomar conciencia de la carga que supone la deuda externa para los pueblos del Sur, y divulgar esta realidad, apoyando explícitamente la campaña.

— Mantener criterios de consumo responsable en nuestra vida: rechazando ofertas que puedan esconder fenómenos de explotación laboral y/o de recursos naturales.

— Adquirir productos de comercio justo en tiendas que garantizan formas de producción y distribución basadas en relaciones equitativas.

— Respaldar iniciativas de fondos de inversión y bancos éticos, que no invierten en sectores como armamento o centrales nucleares y que destinan parte de sus beneficios a proyectos de utilidad social.

En este sentido se formulan propuestas para que toda comunidad, institución o grupo cristiano destine al menos el 1% de los fondos que gestiona y lo comparta con instituciones socio-caritativas de los países del Tercer Mundo. Esta reclamación que hacemos a nuestras comunidades la trasladamos también a todos los Ayuntamientos de Extremadura y a las distintas asociaciones, a quienes pedimos que aporten al menos el 0,7% de sus presupuestos.

Por otra parte, la celebración de algunos sacramentos o momentos significativos en la vida de los cristianos van acompañados en nuestra sociedad de unos festejos que suponen un coste económico importante; es deseable que se aporte al fin expuesto, también como mínimo, el 0,7% del gasto destinado a la celebración de bodas, ordenaciones, primeras comuniones, bautizos, etc. Todos los cristianos y cristianas debemos plantearnos personalmente esta contribución al desarrollo con nuestros ingresos mensuales.

4.3. La intervención prioritaria con los sectores y colectivos que se encuentran en situación de pobreza severa

La Iglesia tiene una buena nueva que anunciar a los pobres. Aquellos que secularmente han escuchado malas noticias y han vivido peores realidades están escuchando ahora a través de la Iglesia la palabra de Jesús: «El reino de Dios se acerca», «dichosos vosotros los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios». Son ellos la prioridad.

Acercarnos al mundo de los pobres, conocerlos de cerca, visitar sus hogares, dialogar con ellos, estar en los ambientes en donde ellos se mueven, agudizar nuestros ojos y oídos para ver y escuchar sus clamores, sus situaciones de dolor, de paro, de desestructuración, de abandono, es una llamada para toda la Iglesia.

La pobreza en Extremadura está marcada por dos problemas socioeconómicos graves: las elevadas tasas de desempleo y el fuerte peso del empleo agrario. A esto hay que añadir el nivel de analfabetismo, que influye también negativamente en

la pobreza. Las intervenciones que diseñemos han de considerar estas premisas como condicionantes de la pobreza estructural, para dirigirnos a la eliminación de las causas de los problemas detectados.

Es, pues, un espacio de actuación prioritario la erradicación inmediata de las pobrezas severas en sus formas de carencia de necesidades primarias, cuidados elementales de salud, analfabetismo y desempleo. La sensibilidad política de la sociedad civil puede y debe volcarse en la presión política para la solución estructural que requiere este problema de la pobreza extrema. Según el reciente estudio de EDIS sobre las *Condiciones de vida de la pobreza en Extremadura* resulta que, en la denominada pobreza severa, concurren otra serie de problemas: alcoholismo, drogadicción, delincuencia, deficiente alimentación, malos tratos, climas conflictivos, etc., que perpetúan situaciones de exclusión y anomía social, y que afectan particular e intensamente a este estrato socioeconómico.

Estos problemas aparecen en muchas ocasiones interrelacionados y sumándose en una misma unidad familiar; es necesario también destacar, y siempre siguiendo el estudio mencionado en lo relativo a pobreza severa, que hay en nuestra región un número estimado de 10.000 personas con deficiente alimentación, que 3.340 son adictas al alcohol y que 2.800 son toxicómanas, etc. En referencia a su entorno, los afectados identifican como el problema principal del mismo el consumo de drogas, seguido en importancia por todo lo relacionado con la conflictividad social (robos y atracos, riñas violentas, malos tratos a menores...).

Claramente son los barrios obreros deteriorados y los suburbios los más perjudicados por la presencia frecuente

de estos graves problemas en su entorno. La Administración debe actuar prioritariamente en estos enclaves, hasta conseguir su erradicación como focos de pobreza severa. Del mismo modo la Iglesia ha de implicarse colaborando en la medida de sus posibilidades, apoyando activamente y participando en las plataformas, coordinadoras y asociaciones de afectados.

La erradicación de esta pobreza severa no es inviable con los medios con que cuenta la Administración Pública y así hemos de recordarlo continuamente a quienes compete, colocándonos entre tanto al servicio de estos colectivos más pobres.

Se hace imprescindible hacer mención de un sector de población especialmente débil en los ambientes de pobreza severa: la infancia. La prevención inespecífica y específica, la atención a este colectivo, intentando compensar desde otras instancias los déficits que sufren por el contexto en que viven, es una labor inexcusable, si pretendemos que la situación de gravísima exclusión de las personas afectadas por pobreza severa no se perpetúe en los suburbios de Extremadura, donde encontramos decenas de menores en situación de riesgo, con absentismo escolar, malos tratos, climas de calle de máxima violencia, adicción muy precoz a sustancias adictivas, conductas predelincuentes, etc. Si éste es su punto de partida, el final es desgraciadamente presumible.

Nuestra prioridad es la intervención con los colectivos más vulnerables, y tal vez, dentro del ámbito de la pobreza severa, sean los menores quienes tienen menos capacidad para combatir y evitar la hostilidad del medio en el que están vi-

viendo, a la vez que mayores posibilidades de reproducir la situación de la que son víctimas, en un futuro próximo. Entendemos que hay que fomentar los programas de intervención en el medio abierto, de educación de calle, ofreciendo alternativas educativas y de ocio a estos menores; así como proyectos educativos especiales para los centros escolares ubicados en estos barrios que prevean estrategias de intervención ante el absentismo escolar, la diversidad étnica y cultural, el clima de violencia, etc.

En nuestras intervenciones en el mundo de la pobreza hemos de tender siempre a soluciones finalistas más que a remedios temporales. Si bien la erradicación de las causas profundas de la pobreza debiera ser la principal línea de actuación, es obvio que existen ocasiones en que resulta inaplazable la puesta en marcha de actuaciones paliativas; pero, aun en esos momentos, debe evitarse que la población quede indefinidamente en situación de dependencia respecto de las prestaciones, y que ello le bloquee una salida autónoma de la situación de precariedad. La reorganización de las redes de protección deberá contemplar la necesidad de conservar las medidas de emergencia y no cargar el ajuste en los grupos desprotegidos. Deben consolidarse todas y cada una de las medidas de protección social que emanan de las leyes de servicios sociales, desde la clave de que son derechos sociales que no pueden depender de la marcha de la economía o del mercado, sino de la voluntad expresa de justicia social que redistribuye rentas, servicios y equipamientos para todos, en especial para quienes sufren situaciones de precariedad.

Los fenómenos estructurales actuales están precarizando las formas sociales de retribución y seguridad (conten-

ción de salarios, nuevas formas de empleo, precarización de la protección al paro y el subempleo). Existen fórmulas para «aliviar» algo la pobreza severa, aunque sólo en función de desactivar su peligrosidad social, con lo que la pobreza y la desigualdad se mantienen en sus mismas cotas. A ellas se destinan en Extremadura los programas de «Renta Mínima»: AISES (Ayudas para la Integración en Situaciones de Emergencia Social, Decreto 28/99, de 23 de febrero), referidas a las situaciones de mayor exclusión, incluso de supervivencia.

Entendemos que la regulación de las AISES debe avanzar en dos direcciones: por una parte, la conversión de la ayuda en un derecho del ciudadano, y por otra, la apuesta firme por la modalidad de AISES de Inserción, de forma que se consoliden como alternativa prioritaria a los colectivos de pobreza severa en toda la región. Esta modalidad de AISES viene caracterizada en el Decreto como el cauce para que los beneficiarios obtengan hábitos sociales y/o laborales mínimos para una mayor integración sociolaboral y personal. Para ello, la Junta de Extremadura tendrá que asumir la responsabilidad de impulsar dichos programas allí donde la Administración Local o las ONGs no lo hagan.

4.4. Foros para el desarrollo de Extremadura

Entendemos que el camino para aspirar al desarrollo de nuestra región pasa por trabajar en la línea de generar tejido social y redes de solidaridad. El tejido social es uno de los grandes vehículos de educación no formal, una fuerza con grandes potencialidades.

En nuestra región, eminentemente agrícola, allí donde el medio dispone de atractivos turísticos, el turismo rural se configura hoy como una fuente adicional de los ingresos familiares; e igualmente la conservación del medio ambiente a través de proyectos de desarrollo sostenido, en los que sea compatible el objetivo de facilitar empleo y la conservación de los recursos. Al mismo tiempo es preciso ofrecer en el medio rural una formación que sea capaz de estimular el surgimiento de ideas y proyectos nuevos en los pueblos o comarcas, y que éstos partan de sus gentes y de sus recursos. Se trata en definitiva de avanzar en la línea de los calificados como «nuevos yacimientos de empleo». El sindicalismo y el asociacionismo agrario pueden y deben ser motores para el desarrollo rural.

En algunas comarcas de Extremadura se están implantando programas de desarrollo regional integral (LEADER, PRODER, etc.), que buscan un crecimiento armónico y un equilibrio territorial y que, aunque no siempre coinciden con la metodología del desarrollo comunitario, sí contemplan muchas de sus perspectivas. Sería deseable que los grupos cristianos se integrasen en esas estructuras de participación que se crean, en los Consejos Locales de Desarrollo, etc., para conocer este recurso, utilizarlo y contribuir a que sea un instrumento para el desarrollo comunitario y para la actuación en favor de los más pobres.

Si hablamos de desarrollo integral, tenemos que lograr una coordinación efectiva de todos los agentes que intervienen en la acción social, en el seno de la Iglesia, con otras ONGs y por supuesto con las distintas Administraciones que operan en

nuestra región. Es necesario para ello rentabilizar un recurso que ya existe, y está regulado legalmente, pero cuya implantación es aún deficiente: los Consejos Locales de Servicios Sociales y el Consejo Regional de Servicios Sociales de Extremadura.

Por otra parte, si la aspiración última es la construcción de una sociedad extremeña accesible para todos, y por tanto más solidaria, no podemos olvidar, al hablar de foros para el desarrollo, que la educación en la solidaridad debe iniciarse en primera instancia en la familia. Es la familia el agente de socialización primaria más importante, y por tanto el seno donde inculcar la solidaridad con los más empobrecidos, la austeridad, el valor del compartir y del compromiso social, y en definitiva un nuevo modelo de sociedad basado en la persona como eje y los derechos humanos como criterio preferencial.

La educación en la solidaridad debe asumirse igualmente en nuestros centros de enseñanza no como un valor que se esgrime en momentos puntuales, porque el objetivo es que la persona interiorice un modo de hacer; de pensar; una capacidad para tener presente a quien está sufriendo, aunque no esté a nuestro lado; de ponerse en el lugar del otro, de analizar estructuras de injusticia y de implicarse personalmente, compartiendo y apoyando procesos en favor de un mundo más humano.

Por último, proponemos un foro de investigación, análisis y búsqueda de alternativas políticas, sociales y éticas, en el cual se integren sociólogos, políticos, economistas, moralistas, trabajadores sociales, etc.

4.5. La adecuación de los servicios caritativo-sociales a las necesidades actuales

Es necesario dar prioridad en el conjunto de la acción pastoral a la dimensión caritativa y social.

Al existir gran variedad de instituciones y acciones eclesiales en el mundo de la pobreza y la marginación, trabajamos, en ocasiones, sin un diseño global, por lo que es imprescindible adquirir una visión de conjunto y una confluencia de objetivos.

La coordinación de la acción social debe contemplar el reconocimiento y apoyo a los diversos carismas y servicios existentes en la comunidad, facilitar el encuentro, el intercambio y la colaboración de comunidades, instituciones, grupos y personas que actúan en el ámbito de la exclusión y la pobreza.

Las acciones de Cáritas deben integrarse en el conjunto de la pastoral de la Diócesis y de las parroquias.

Cáritas, que es la institución que la propia Iglesia crea para encauzar y coordinar toda la acción social de la Iglesia, habrá de ser el lugar de encuentro, reflexión y formación de cuantas entidades desarrollan una labor de acción social en nuestras comunidades.

Cáritas ha de realizar una apuesta nítida por la erradicación de la pobreza severa y por ello, en la elaboración de sus Planes Trienales, habrá de contemplar prioritariamente la inversión de personal, medios, voluntariado, etc., en los barrios y zonas rurales más pobres, apostando en ellos por procesos de inserción.

4.6. *El Voluntariado*

En este contexto nace la exigencia de un voluntariado comprometido con la solidaridad, que busque la coherencia en un estilo de vida que repercuta de una manera permanente en la opción solidaria para con los más desfavorecidos.

Se hace imprescindible que el voluntariado de las organizaciones solidarias o caritativas sea consciente de la dimensión política de su acción. Ello ayudará a mostrar el significado estructural de la caridad. Es, sin duda, éste uno de los trabajos imprescindibles en el seno del voluntariado cristiano y de sus movimientos, poco dados a calar en el trasfondo político de sus propias actuaciones, si es que no permanecen anclados en una pretensión estéril de apoliticismo imposible.

5. Propuestas prioritarias

1. En nuestra región destacan aún varios núcleos urbanos marcados por la pobreza, la exclusión y la conflictividad social. La Administración debe actuar prioritariamente en estos enclaves, hasta conseguir su erradicación como focos de pobreza severa. Del mismo modo la Iglesia ha de implicarse colaborando, apoyando activamente y participando en las plataformas, coordinadoras y asociaciones de estos ciudadanos.

2. En las zonas más pobres de Extremadura encontramos a decenas de menores en situación de riesgo, malos tratos, climas de calle de máxima violencia, consumo muy precoz de sustancias adictivas, conductas predelinquentes, etc. Enten-

demos que hay que fomentar los programas de intervención en el medio abierto, de educación de calle, ofreciendo alternativas educativas y de ocio a estos menores, así como proyectos educativos especiales para los centros escolares ubicados en estos barrios que prevean estrategias de intervención ante el absentismo escolar, la diversidad étnica y cultural, el clima de violencia etc.

3. Los programas de cualificación profesional donde se contemple la formación para el empleo, pero también el adiestramiento en habilidades sociales básicas, deben incidir especialmente en los jóvenes que se encuentran en situación de «pobreza severa» en aquellos suburbios urbanos o zonas rurales caracterizados por su precariedad socioeconómica, sus altos índices de desempleo y su conflictividad social. Con ellos habría que iniciar los llamados «itinerarios personales de inserción», que se vertebran sobre la necesaria integración laboral para conseguir su inclusión en la sociedad.

4. Todas las instituciones sociocaritativas de la Iglesia, y en particular Cáritas, han de realizar una apuesta por la erradicación de la pobreza severa, y por ello en la elaboración de sus Planes Trienales habrán de contemplar prioritariamente la inversión de personal, medios, voluntariado, etc., en los barrios y zonas rurales más pobres. Se trata de poner en marcha proyectos favorecedores de procesos de inserción, previendo indicadores de evaluación claros a corto, medio y largo plazo.

5. Nuestras comunidades, afectadas por la «compasión» y la fraternidad, han de conocer de cerca la situación de los que sufren y ponerse en su lugar, reconociéndoles su

dignidad y rompiendo así el frío anonimato de los análisis técnicos.

6. Entendemos que la regulación de las AISES (Ayudas para la Integración en Situaciones de Emergencia Social) debe avanzar en dos direcciones: por una parte, la conversión de la ayuda en un derecho del ciudadano, y por otra, la apuesta firme por la modalidad de AISES de Inserción, de forma que se consoliden como ayuda prioritaria a los colectivos de pobreza severa a los que éstas van dirigidas en toda la región. Para ello, la Junta de Extremadura tendrá que asumir la responsabilidad de llevar a cabo directamente dichos programas allí donde la Administración Local no lo haga.

7. El desarrollo comunitario no sólo no está en declive sino que da lugar a experiencias adecuadas que articulan el crecimiento de las personas, las potencialidades de las zonas y la incorporación social de los grupos humanos. Esto hace posible que los proyectos de inserción no sean independientes de los grupos humanos y de la realidad local y encuentren su «sostenibilidad» en la misma. La perspectiva comunitaria facilita además espacios de acogida, humanización y encuentro. Adoptar esta perspectiva de cara a la intervención social debe ser una condición esencial de los Servicios Sociales públicos e igualmente de toda la red de acción social de nuestra Iglesia.

8. En algunas comarcas de Extremadura se están implantando programas de desarrollo regional integral (LEADER, PRODER, etc.), que buscan un crecimiento armónico y un equilibrio territorial, y que, aunque no siempre coinciden con la metodología del desarrollo comunitario, sí contemplan muchas de sus perspectivas. Es deseable que los grupos cristianos

se integren en esas estructuras de participación, en los Consejos Locales de Desarrollo, etc., para contribuir a que sea un instrumento de desarrollo comunitario y de actuación en favor de los más pobres.

9. Es necesario que las personas e instituciones cristianas que intervienen en la acción social logren una coordinación efectiva con las ONGs y por supuesto con las distintas Administraciones que operan en nuestra región. Ello pasa por rentabilizar unos recursos que ya existen, y que están regulados legalmente, pero cuya implantación es aún deficiente: los Consejos Locales de Servicios Sociales y el Consejo Regional de Servicios Sociales de Extremadura.

10. Cáritas, cauce ordinario y oficial de la Iglesia local para la acción caritativa y social, habrá de ser lugar de encuentro, de reflexión y coordinación de cuantas entidades desarrollan una labor de acción social en nuestras comunidades. Las acciones de Cáritas deben integrarse en el conjunto de la pastoral de la Diócesis y de las parroquias. Es necesario apostar por los procesos de inserción, pasando de la acción inmediata a la búsqueda de proyectos alternativos.

11. Nuestras diócesis han de promover instituciones destinadas a la formación sociopolítica de los cristianos, así como ofrecer programas de formación que inviten al compromiso político y animen la vida pública con los valores cristianos. Pueden ser foros para ello las Escuelas de Teología, las Escuelas de Agentes de Pastoral, Cáritas, el Instituto Superior de Ciencias Religiosas, etc.

12. Los Consejos Diocesanos de Pastoral, las Delegaciones y Secretariados Diocesanos en sus programaciones deben primar los objetivos y las acciones encaminadas a lu-

char contra la pobreza y a educar en la solidaridad y caridad política.

13. Se hace imprescindible que el voluntariado de las organizaciones solidarias o caritativas sea consciente de la dimensión política de su acción. Ello ayudará a mostrar el significado estructural de la caridad. Es, sin duda, este uno de los trabajos imprescindibles en el seno del voluntariado cristiano y de sus movimientos, poco dados en ocasiones a percibir la incidencia política de sus propias actuaciones, si es que no permanecen anclados en una pretensión estéril de apoliticismo imposible.

14. Pedimos que toda comunidad, institución o grupo cristiano destine el 1% de los fondos que gestiona a la ayuda de proyectos que tramitan las instituciones socio-caritativas de los países del Tercer Mundo. Esta reclamación que hacemos a nuestras comunidades la trasladamos también a todos los Ayuntamientos de Extremadura y a las distintas asociaciones, a quienes pedimos que aporten al menos el 0,7% de sus presupuestos.

15. En sintonía con la solicitud de Juan Pablo II, en la *Tertio Millennio Adveniente*, pedimos a nuestro Gobierno la condonación de la deuda a los países más subdesarrollados, afectada a la inversión en procesos de desarrollo, como exigencia de la justicia y de la caridad.

16. Toda celebración cristiana es un momento privilegiado para hacer efectiva nuestra solidaridad; con el fin de actualizar estas actitudes, es deseable que en las celebraciones cristianas de mayor relevancia social (bodas, ordenaciones, primeras comuniones, bautizos), que han de distinguirse por su austeridad y solidaridad, tengamos presentes a los más po-

bres, compartiendo con ellos al menos el 1% de los gastos realizados.

Esto mismo debemos plantearnos personalmente todos los cristianos y cristianas con nuestros ingresos mensuales, para contribuir al desarrollo de los más débiles de nuestra sociedad.

V. CONCLUSIÓN

Por último, como conclusión, queremos compartir con ustedes unas palabras de Jon SOBRINO, que, creemos, sintetizan adecuadamente lo que deseamos resaltar como resumen final de estas ponencia. Las palabras son éstas:

«Y así, desde los pobres, hemos redescubierto la necesidad de una nueva civilización: civilización de la pobreza o, al menos, de la austeridad y no de la imposible abundancia para todos; civilización del trabajo y no del capital, como decía Ignacio ELLACURÍA. Y esta civilización más humana se traduce en dar primacía a la comunidad sobre el individuo, a los valores trascendentes sobre el romo pragmatismo, a la celebración sobre la mera diversión, a la esperanza sobre el optimismo calculado, a la fe sobre el positivismo» (73).

(73) SOBRINO, J.: *El principio misericordia*, Ed. UCA, San Salvador: 1993, pág. 22.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

		PRECIO
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.
N.º 76	Animadores en la comunidad (Escuela de For- mación 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 com- partir..... (Julio-septiembre 1996)	1.100 ptas.
N.º 80	Los desafíos de la pobreza a la acción evangeli- zadora 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-presen- cia-profecía). (Actas de las XII Jornadas de Teo- logía)..... (Octubre-diciembre 1997)	1.500 ptas.

	<u>PRECIO</u>
N.º 85 Preparando el Tercer Milenio. El Espíritu, alma de la pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1998)	1.590 ptas.
N.º 86 La acción socio-caritativa y el laicado (Abril-junio 1998)	1.590 ptas.
N.º 87 La enseñanza y la formación en la Doctrina Social de la Iglesia (Seminario de expertos y docentes en la Doctrina Social de la Iglesia) (Julio-septiembre 1998)	1.590 ptas.
N.º 88 Universalización de los Derechos Humanos. Exigencias desde la caridad (Octubre-diciembre 1998)	1.590 ptas.
N.º 89 Preparando el Tercer Milenio: El Padre, fundamento de la Pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1999)	1.600 ptas.
N.º 90 Hijos de un mismo Padre. Cáritas: Compromiso de Fraternidad en la Comunidad Cristiana (Abril-junio 1999)	1.600 ptas.
N.º 91-92 La deuda internacional, responsabilidad de todos. (IX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia) (Julio-diciembre 1999)	2.000 ptas.
N.º 93 Comentarios al Documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas» (Enero-marzo 2000)	1.640 ptas.
N.º 94 La Trinidad (Abril-junio 2000)	1.640 ptas.
N.º 95 Cuestiones actuales de Teología de la Caridad (Julio-Septiembre 2000)	1.640 ptas.

PRÓXIMO TÍTULO

N.º 96 La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas (Octubre-diciembre 2000)	1.640 ptas.
--	-------------

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral de la ciudad

Apellidos
Nombre
Dirección
Población
C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Importe anual **4.300 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
Código Postal
Provincia

* N.º de entidad (4 dígitos): |_|_|_|
* N.º de sucursal (4 dígitos): |_|_|_|
* Dígito control (2 dígitos): |_|
* N.º de cuenta (10 dígitos): |_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|

Nombre del titular de la cuenta

Ruego a ustedes se sirvan tomar nota de que hasta nuevo aviso deberán adeudar en mi cuenta con esa cantidad el recibo que anualmente y a nombre de

les sea presentado por Cáritas Española.

Atentamente
(firma del titular)

NOTA: Los conceptos marcados con asterisco son imprescindibles para la domiciliación.

 **Cáritas**
Española
Editores

ISBN 84-8440-236-3



9 788484 402367